Coperta: VALERIU GIODÂC
Redactor: PAULA L. RABINSON
Tehnoredactor: GHEORGHE CHIRU

©The Jerusalem Publishing House, Ltd. 1989
The Encyclopedia of Judaism
© Les Éditions du Cerf, 1993
Esquisse de l'histoire du peuple juif
©Éditions Robert Laffont S.A., Paris, 1996

© Editura Hasefer a F.C.E.R.
B-dul I.C. Brătianu Nr. 35, et. II, ap. 9
Telefax: 312 22 84

ISBN: 973-9235-99-9

DICȚIONAR ENCICLOPEDIC DE IUDAISM

Traducere:
VIVIANE PRAGER
C. LITMAN
ȚICU GOLDSTEIN

Coordonare:
VIVIANE PRAGER

SCHIȚĂ A ISTORIEI POPORULUI EVREU

Traducere:
C. LITMAN

EDITURA HASEFER
București, 2000

Realizatorii ediției românești mulțumesc pentru prețioasele lămuriri acordate Rabinului Eliezer Glantz, București, și Rabinilor Mordecai Becher, Reuven Lauffer și Reuven Eliyahu de la Ohr Somayach, www.ohrnet.org.

Pentru fluența textului, traducătorii au preferat flexionarea cuvintelor ebraice, conform regulilor gramaticale românești.

Carte apărută cu sprijinul Guvernului României,
Departamentul pentru Protecția Minorităților Naționale

CUPRINS

Prefața, de Sylvie Anne Goldberg 9
Lista abrevierilor 11

DICȚIONAR ENCICLOPEDIC DE IUDAISM 13

SCHIȚĂ A ISTORIEI POPORULUI EVREU 871
Cuvânt înainte, de Sylvie Anne Goldberg 873

EVREII ÎN LUMEA ANTICĂ ȘI MEDIEVALĂ

ISRAEL, de Andre Lemaire 875
I. Protoistoria Israelului 875
II. Începutul regalității 877
III. Regalitatea divizată 880
IV. Sfârșitul regatului Iuda 883
V. Exilul 884
VI. Restaurarea evreiască în epoca persană 886
VII. Sub imperiile elenistice 887
VIII. În umbra imperiului roman 890

BABILON, de Simon Mimouni 896
I. Istoria iudaismului babilonean 896
II. Literatura iudaismului babilonean 903
III. Concluzie 904

OCCIDENTUL MEDIEVAL, de Gilbert Dahan 907
I. Istoria 908
II. Organizarea comunităților 915
III. Viața culturală 918

EVREI DIN EVUL MEDIU PÂNĂ ÎN ZILELE NOASTRE

LUMEA AȘCHENAZĂ de Sylvie Anne Goldberg și Alex. Derczansky 925
I. Formarea lumii așchenaze 925
II. Era reformelor 941
III. Agonia ștetl-ului 945
IV. Sfâșierea lumii așchenaze 957
V. Intensificarea urii 960
VI. Al doilea război mondial 964

ANGLIA, de Anne Grynberg 973
I. De la cucerirea normandă până la expulzarea din 1290 973
II. Secolele XVII–XIX: de la reîntoarcerea legală la emancipare 976
III. Imigrația evreiască și influențele problemelor internaționale 979
IV. În Commonwealth 981

ITALIA, de Alessandro Guetta 983
I. Epoca romană-păgână 984
II. Răsândirea creștinismului 985
III. Avântul Italiei de Sud 985
IV. Paradoxurile Evului Mediu timpuriu 986
V. Începuturile activității financiare 987
VI. De la Renaștere la expulzarea din teritoriile din Sud 987
VII. Epoca ghetourilor 988
VIII. Comunitățile sefarde și șocul sabbataismului 988
IX. Spre emancipare 990
X. De la integrare la legile rasiale 990
XI. Reconstruirea 991

LUMEA SEFARDĂ DIN ORIENT ȘI DIN AFRICA DE NORD, de Richard Ayoun 992
I. Lumea sefardă orientală 992
II. Înainte de izgonirea evreilor din Spania 993
III. După expulzarea evreilor din Spania 998

LUMEA SEFARDĂ HISPANICĂ, de Ester Benhassa 1012
I. Spania 1012
II. Diaspora sefardă occidentală 1017
III. Balcanii 1019

AMERICA LATINĂ, de Samy Katz 1023
I. Perioada colonială 1023
II. Comunitățile evreiești în timpul perioadei coloniale 1024
III. Instituțiile evreiești și viața culturală în secolul XX 1029
IV. Antisemitismul și al doilea război mondial 1031
V. De la crearea Statului Israel, până în zilele noastre 1032

STATELE UNITE, de Rachel Ertel 1035
I. Constituirea mozaismului american 1035
II. Evreii și America: o imigrație diferită 1037
III. Perioada interbelică 1045
IV. Perioada post-belică 1047
V. Din anii '60, până în zilele noastre 1050

CANADA, de Mikhael Elbaz 1057
I. Imigrația evreiască în Canada 1057
II. Formarea unei politici evreiești în Canada 1059
III. Mozaicul vertical: despărțire și consens în cadrul comunităților din Ontario și Quebec 1062

ASIA DE SUD EST, de Elisabeth Chalier Visuvalingam 1065
I. India 1065
II. Singapore 1072

CHINA, de Françoise Kreissler 1073
I. Comunitatea din Kaifeng 1074
II. Comunitățile moderne 1076

EVREII ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

SIONISMUL, de Alain Dieckhoff 1081
I. Apariția naționalismelor evreiești 1081
II. O soluție politică a „chestiunii evreiești" 1083
III. O mișcare de adunare a evreilor 1084

AȘCHENAZ ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ, de Sylvie Ann Goldberg ... 1088
I. A trăi și a reconstrui 1088
II. Comunitățile evreiești din țările blocului sovietic 1089

EUROPA OCCIDENTALĂ, de Régine Azria 1096
FRANȚA 1098
I. DE LA AFACEREA DREYFUS PÂNĂ DUPĂ AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL, de Annette Wieviorka 1098
1. Afacerea Dreyfus 1099
2. Emanciparea evreilor *à la française* 1099
3 Perioada interbelică 1101
4. Vichy și statutul evreilor 1104
5. Perioada postbelică 1108
II. EVREII ACTUALMENTE ÎN FRANȚA, de Régine Azria 1110
1. Sosirea evreilor din Africa de Nord 1110
2. Recompunerile iudaismului francez 1112
3. Evreii din Franța și referenții lor identitari 1113

BELGIA, de Martine Cohen 1115

PALESTINA ȘI ISRAEL, de Alain Dieckhoff 1117
I. Nașterea sionismului modern 1117
II. Drumul spre STAT 1119
III. Triunghiul palestinean: evrei, arabi și britanici 1124
IV. Statul Israel: politică și societate 1128
V. Israel și națiunile: un dialog reînnodat. 1136

AUSTRALIA, de Mikhael Elbaz 1138

AFRICA DE SUD, de Mikhael Elbaz 1139

INDEX 1141

PREFAȚĂ

Despre enciclopedie în iudaism

Ce este iudaismul? O istorie, o religie, o identitate, o etichetă, o memorie, un popor, o lege, o carte? Fără îndoială iudaismul cuprinde o mare parte din ansamblul acestor elemente, întrucât se referă atât la noțiunea teoretică a iudaității, cât și la realitatea concretă de „a fi evreu". *Termenul, într-o semnificație restrânsă, face trimitere, actualmente, la conținutul confesional de concepții etice, culturale și juridice stabilite de-a lungul veacurilor și mereu vii.*

Intrarea evreilor în societatea modernă a redus diferențele culturale, dar a provocat o falie care face aproape inaccesibil iudaismul pentru evreii care nu practică religia. Evreii și neevreii împărtășesc adesea aceeași necunoaștere *a esenței iudaismului.*

În ultimele două secole s-au dezvoltat în iudaism ramuri diferite, concepții spirituale diverse și chiar afirmații variate, atât în ceea ce privește tradiția sa cât și fundamentele credinței.

Pentru a descurca actualmente aceste probleme este nevoie de o nouă abordare. Au devenit necesare lumii noastre atlasele și enciclopediile. Acum, când se redescoperă influența, uneori determinantă a religiei, socotită multă vreme nerelevantă, s-a impus necesitatea oferirii unor informații obiective, nesuperficiale, care să servească la înțelegerea trecutului ca și a prezentului.

Acest dicționar enciclopedic de iudaism este o adaptare a unei enciclopedii americane, îmbogățită cu informații esențiale privind particularitățile iudaismului european. Cititorul va găsi în acest dicționar posibilitatea de a-și satisface nevoia de cunoaștere și de înțelegere. Oricine, cititorul obișnuit, elevul sau profesorul va găsi răspuns la întrebări simple sau dificile; va avea în acest Dicționar *o călăuză pentru cercetări aprofundate.*

Dicționarul enciclopedic de iudaism *este însoțit de* Schiță a istoriei poporului evreu*; el propune o ordonare clară și concisă a elementelor fundamentale ale iudaismului și o complexă trecere în revistă a istoriei de milenii — pe arii vaste — a poporului evreu.*

Dicționarul, ale cărui articole sunt clasate în ordine alfabetică și tematică, privește aspectele practicii zilnice ale vieții evreiești, ritualul și gândirea sa. Cititorul interesat va afla ce înseamnă poruncile, *ciclul sărbătorilor evreiești și conceptele pe care se bazează* Revelația. *Se va apropia de înțelegerea a ceea ce este* Talmudul, *ordonarea și evoluția sa; va afla cine au fost tosafiștii și care a fost opera lor. În egală măsură va putea înțelege implicațiile emancipării și sensul definirilor moderne și contemporane ale iudaismului, în evoluțiile sale cele mai recente, de la reformă la ortodoxie, trecând prin mișcarea liberală.*

Schița de istorie a poporului evreu, *a doua parte a acestei cărți, încearcă să facă legătura dintre elementele iudaismului, prezente în articolele* Dicționarului *și condițiile în care ele au fost elaborate.*

Restituind istoriei evreilor dimensiunea sa religioasă și culturală, Dicționarul enciclopedic de iudaism *se dorește un util mijloc de lucru și reflecție.*

A pune în ordine și a transmite cunoașterea *a fost totdeauna cel mai prețios obiectiv al iudaismului, de la începuturile sale. Imediat după Revelație, israeliții și-au impus ca sarcină să răspândească cunoașterea ei, îmbogățită în sensuri, din generație în generație.*

Scrierea cărților biblice continuată în paginile Talmudului își are izvorul în această permanentă grijă pentru instruire.

Cunoașterea sacră desfide timpurile și, străbătând veacurile, devine universalitate. Interesul pentru științele profane a cunoscut glorii efemere, localizate în timp și spațiu deși au tins spre universalitate.

Primele enciclopedii iudaice au fost scrise în ebraică, în secolul al XII-lea și s-au constituit — în esență — din traducerea unor lucrări științifice redactate în arabă. Încă din secolul al XIII-lea, Gherșon ben Solomon din Arles a trecut în revistă toate lucrările științifice existente în limba ebraică și, în secolul următor, Meir ben Isaac Aldabi, erudit spaniol, a prezentat o sinteză a științelor naturale și a tradiției iudaice în lucrarea Șevile ha-emuna. *Operele ebraice de tip enciclopedic adunate în decursul secolelor următoare au urmărit, îndeosebi, probleme de medicină, farmacologie și astronomie. În epoca Luminilor s-a născut ideea unei enciclopedii consacrată numai tematicii iudaice. Prima dintre ele a fost* Pahad Iṭhac, *realizată de medicul italian Isaac Lampronti, care i-a consacrat întreaga sa viață; majoritatea celor 13 volume ale enciclopediei au fost publicate postum, între 1750 și 1888.*

În secolul al XIX-lea, știința iudaismului a voit să împace cunoașterea sacră cu științele profane; acest lucru a condus la studii critice privind iudaismul și istoria sa. Cercetarea enciclopedică a stârnit noi pasiuni, între dorința de a deschide evreilor drumuri către știința universală și dorința de a rezuma cunoașterea în termeni tradiționali. Se punea întrebarea dacă trebuiau introduse cunoștințele despre lume în limbile evreiești sau, invers, cunoștințele iudaice în limbile vernaculare. Unul dintre proiecte, redactat în limba germană, a fost Real-Encyclopaedie fur Bibel und Talmud, *realizat de rabinul Iacob Hamburger, între 1896–1901. Ahad ha-Am a proiectat o enciclopedie în limba ebraică dar n-a terminat-o. A apărut, în schimb,* Jewish Encyclopedia, *editată în S.U.A., în 12 volume, între anii 1901–1906; i-a urmat* Oțar Israel *(1906–1913, publicată în limba ebraică tot în S.U.A.). La Sankt Petersburg a apărut, între 1906–1913, în 16 volume* Evreiskaia Ențiklopedia, *la care au contribuit autori de renume. Un* Juedisches Lexikon *a apărut la Berlin, între 1927–1930, în cinci volume.*

Toate aceste opere importante au, totuși, lacune care privesc descrierea tradițiilor, viața evreilor din Europa, literatura ebraică în lumea contemporană, etc. Pornind de la lucrările enumerate s-au realizat noi versiuni editoriale, în secolul XX. Astăzi se recunoaște că opera enciclopedică de referință este Encyclopedia Judaica. *Ea a fost schițată de Jakob Klatzkin, Nahum Goldman și Ismar Elenbogen, în Germania prehitleristă, dar numai primele zece volume au apărut în limba germană, între 1928–1934. Ea a fost preluată și terminată de o editură israeliană de limbă engleză, care a completat-o cu date și evenimente până în jurul anilor 1970.*

SYLVIE ANNE GOLDBERG
Coordonatoarea ediției franceze

ABREVIERI

A.I.	*Antichități iudaice*
Am.	Amos
Ar.	*Arahin*
arab.	arabă
aram.	Aramaică
A.R.N.	*Avot de-Rabi Natan*
A.Z.	*Avoda Zara*
B.B.	*Baba Batra*
Beh.	*Behorot*
Ber.	*Berahot*
Bik.	*Bikurim*
B.K.	*Baba Kama*
B.M.	*Baba Metia*
Cânt.	Cântarea Cântărilor
Cânt.R.	*Cântarea Cântărilor Raba*
cca.	circa
Cor.	*Corinteni*
Cron.	Cronici
Dan.	Daniel
Deut.	Deuteronom
Deut.R.	*Deuteronom Raba*
ebr.	ebraică
Ecl.	Eclesiastul
Ecles.	*Eclesiasticul*
e.n.	era noastră
Ed.	*Eduiot*
E.H.	*Even ha-Ezer*
Er.	*Eruvin*
Est.	Estera
Est.R.	*Estera Raba*
Ex.	Exod
Ex.R.	*Exod Raba*
Ezec.	Ezechiel
Gen.	Geneza
Gen.R.	*Geneza Raba*
germ.	germană
Ghit.	*Ghitin*
gr.	greacă
Hab.	Habacuc
Hag.	Hagai
Hag.	*Haghiga*
Hal.	*Hala*
H.M.	*Hoșen Mișpat*
Hor.	*Horaiot*
Hul.	*Hulin*
Iad.	*Iadaim*
Ial.	*Ialkut Șimoni*
I.D.	*Iore Dea*
Ier.	Ieremia
Iev.	*Ievamot*
Ios.	Iosua
Isa.	Isaia
î.e.n.	înaintea erei noastre
Jub.	*Cartea Jubileelor*
Jud.	Judecători
Kel.	*Kelim*
Ker.	*Keritot*
Ket.	*Ketubot*
Kid.	*Kidușin*
Kil.	*Kilaim*
Kin.	*Kinim*
Koh.	Kohelet
Koh.R.	*Kohelet Raba*
lat.	latină
lit.	literal
Lev.	Levitic
Lev.R.	*Levitic Raba*
Luc.	*Luca*
LXX	Septuaginta
M.	Mișna
Maas.	*Maaserot*
Mac.	*Macabei*
Maim.	Maimonide
Mah.	*Mahșirin*
Mak.	*Makot*
Mal.	Maleahi
Mat.	*Matei*
Meg.	*Meghila*
Meh.	*Mehilta*
Mid.	*Midot*
Midr.	Midraș
Mikv.	*Mikvaot*
M.K.	*Moed Katan*
Mos.	*De vita Mosis*

M.Ş.	*Maaser Şeni*
M.T.	*Mişne Tora*
Ned.	*Nedarim*
Neem.	Neemia
Neg.	*Negaim*
Nid.	*Nida*
Num.	Numeri
Num.R.	*Numeri Raba*
Oba.	Obadia
O.H.	*Orah Haim*
Oh.	*Oholot*
Os.	Osea
Pes.	*Pesahim*
pl.	plural
Plâng.	Plângeri
Plâng.R.	*Plângeri Raba*
P.R.E.	*Pirke de-Rabi Eliezer*
P.R.K.	*Pirke de-Rav Kahana*
Prov.	Proverbe
Ps.	Psalm(i)
R.	Rabi
R.H.	*Roş Haşana*
R.I.	*Războiul iudeilor*
rus.	rusă
RutR.	*Rut Raba*
Sam.	Samuel
Sanh.	*Sanhedrin*
sec.	secol
sing.	Singular
Sof.	*Soferim*
Spec.	*De specialibus legibus*
Suc.	*Suca*
Ş.Ar.	*Şulhan Aruh*
Şab.	*Şabat*
Şek.	*Şekalim*
Şev.	*Şevuot*
Şevi.	*Şeviit*
Taan.	*Taanit*
Tam.	*Tamid*
Tan.	*Tanhuma*
Tan.B.	*Tanhuma Buber*
T.B.	Talmudul din Babilon
Tem.	*Temura*
Ter.	*Terumot*
Tg.	Targum
Tg.I.	Targum Ionatan
Tg.Ier.	Targum Ierușalmi
Tg.O.	Targum Onkelos
T.I.	Talmudul din Ierusalim
Toh.	*Tohorot*
Tos.	Tosefta
tosaf.	*Tosafot*
Tur	*Arba Turim*
Ţef.	Ţefania
Uk.	*Ukţin*
Zah.	Zaharia
Zav.	*Zavim*
Zev.	*Zevaim*

* Trimitere la un articol al dicţionarului

A

AARON

Ebr.: Aharon

Fratele lui *Moise, mai vârstnic decât acesta, dar mai tânăr decât sora lor, Miriam. Biblia menționează descendența lui din leviți (Ex. 6,16–20; Num. 26,58–59). A fost inițial desemnat ca purtător de cuvânt al lui Moise în fața lui Faraon și a israeliților, în împrejurările exodului din Egipt. Învingător în întrecerea cu vrăjitorii lui Faraon, a făcut să se abată primele trei plăgi nimicitoare asupra egiptenilor (Ex. 7–8), cu ajutorul toiagului său înzestrat cu puteri divine. Mai târziu, Aaron și Hur i-au dat un ajutor hotărâtor lui Moise în timpul bătăliei de la Refidim contra amaleciților (Ex. 17,10–13). După construirea Tabernacolului, Aaron și fiii lui au instaurat un *sacerdoțiu ereditar, el însuși preluând slujba de mare *preot al lui Israel (Ex. 28–29; Lev. 8). Viața i-a fost umbrită de trei crize majore: rolul controversat, jucat de el în absența lui Moise, atunci când, la cererea poporului, a consimțit să făurească *Vițelul de aur (Ex. 32); pierderea lui Nadab și Abihu, doi din cei patru fii ai săi, după ce aceștia au atras asupra lor mânia divină, aducând în altar un „foc străin" (Lev. 10,1–2); în fine, revolta ațâțată de Core, un văr levit al lui Aaron, care râvnea la slujba de mare preot a acestuia (Num. 16). Tora consemnează deznodământul dezastruos al acestei răscoale și modul miraculos în care Aaron a fost reconfirmat în slujbă, prin înflorirea toiagului său (Num. 16,32–35; 17,23–25). Cu toate acestea, în urma nesupunerii din episodul apelor Meriba, Aaron este pedepsit ca și Moise să nu poată pătrunde în țara Făgăduinței (Num. 20,7–13). S-a stins din viață pe muntele Hor (Num. 20,28), fără veșmintele sale preoțești, care i-au revenit fiului și succesorului său, Eleazar. În tradiția rabinică, Aaron este văzut ca un personaj spiritual idealizat — mai puțin distant și auster decât Moise, mai apropiat de popor, un om care-și rezolvă conflictele și reinstaurează pacea căminului. Tradiția îl descrie ca pe întruchiparea biblică a sacerdoțiului, de unde și îndemnul lui *Hilel: „Fii un discipol al lui Aaron, iubind și căutând pacea, iubind creaturile, semenii tăi, și conducându-i către Tora" (*Avot* 1,2). Pe baza unei tradiții mistice independente, Aaron figurează printre cei șapte „sfinți oaspeți nevăzuți" (**uşpizin*), pe care evreii practicanți îi întâmpină în colibele lor în timpul sărbătorii de *Sucot.

ABAHU

(cca. 300)

*Amora palestinian din generația a treia, conducător al academiei din Cezareea. Datorită poziției și bogăției lui, precum și cunoștințelor lui de greacă, a devenit purtătorul de cuvânt recunoscut al comunității evreiești din Ereț Israel în fața autorităților romane. Discipol al lui R. *Iohanan ben Napaha, pe care-l citează frecvent (ca și pe Șimon ben Lakiș), Abahu era foarte venerat de colegi. Primele trei tratate din ordinul **Nezikin*, incluse ulterior în Talmudul de la Ierusalim, au fost compilate în academia lui. Creștinismul, decretat religie de stat în Imperiul Roman, cucerea în acea vreme numeroși adepți pe care Abahu i-a provocat deseori în cadrul unor polemici aprinse. Multe aspecte importante din învățătura lui sunt îndreptate împotriva doctrinei creștine. Pe de altă parte, unele polemici ale sale, după cum reiese limpede din conținutul lor, nu sunt îndreptate împotriva creștinilor, ci împotriva sectelor evreiești (vezi *Minim*). Talmudul din Ierusalim cuprinde o parte din decretele lui Abahu, anume cele acceptate în Ereț Israel. În calitate de reprezentant al comunității evreiești, a călătorit mult în țară și în străinătate. Este adeseori citat în Talmudul din Ierusalim și, uneori, și în cel babilonian. I se atribuie câteva aforisme celebre, de exemplu: „Mai bine să te numeri printre prigoniți decât printre prigonitori" (*B.K.* 93a) și „Acolo unde stau păcătoșii pocăiți, drepții fără cusur nu pot ajunge" (*Ber.* 34b).

ABAIE

(cca 280–338)

*Amora babilonian din generația a patra, contemporan cu *Rava, unul din cei mai celebri învățați ai epocii. Orfan de mic, a fost crescut de un unchi al său, *Raba bar Nahmani. În scrierile lui, pomenește adeseori de doica devotată care l-a îngrijit, citându-i leacurile și înțelepciunea populară. Raba și R. Iosif i-au fost dascăli. De la primul a moștenit conducerea academiei din Pumbedita, dar cunoașterea tradițiilor a primit-o de la R. Iosif, renumit pentru modul în care stăpânea știința tanaimilor și amoraimilor. De altfel, Abaie însuși va pune accentul pe tradiții mai mult decât pe arta cazuistică, în care strălucea colegul lui, Rava. De la **nehute* Ravina și de la Rav Dimi, a preluat învățătura amoraimilor din Ereț Israel, în special cea a lui *Iohanan bar Napaha. Disputele halahice dintre Abaie și Rava sunt amintite în Talmud. Abaie era renumit pentru calitățile lui morale și pentru pozițiile lui moderate, ilustrate de numeroase exemple. Ori de câte ori survenea o îndoială halahică, obișnuia să spună: „Ieși din casă și vezi ce fac oamenii în astfel de situații" (*Ber.* 45a). Cita adeseori proverbe populare, ceea ce demonstrează că nu era un sihastru sau un adept al turnului de fildeș.

ABLUȚIUNI

Purificări rituale, mergând de la cufundarea în întregime a corpului (*tevila*) până la stropirea mâinilor cu apă (*netilat iadaim*). Tora (Lev. 11,30) prescrie cufundarea totală într-un izvor natural, un râu sau o **mikve* (baie rituală) pentru purificarea persoanelor sau obiectelor devenite impure prin contact direct sau indirect cu o sursă de necurăție (vezi *Puritate rituală). Astfel de surse erau menstruația, secreția seminală, bolile contagioase, cum ar fi gonoreea și diversele varietăți de lepră menționate în Tora, precum și contactul cu un om sau animal mort (Lev. 15,1–28; 22,1–6). Abluțiunea era totodată o îndatorire prealabilă pentru toți cei care asistau la slujbele oficiate la Templu, cu ocazia sărbătorilor și a altor ceremonii care cereau o stare de puritate rituală. Era de asemenea obligatorie pentru preoți înainte de oficierea slujbei sau de consumarea alimentelor aduse ca jertfe și ofrande (Ex. 30,18–21). De Iom Kipur, ziua cea mai sfântă a calendarului evreiesc, *marele preot efectua cinci băi rituale care făceau parte integrantă din serviciul divin prescris pentru această sărbătoare. În unele cazuri, simpla spălare a mâinilor și a picioarelor sau doar a mâinilor era de ajuns.

După suspendarea ritualului *vacii roșii, a cărei cenușă era folosită în apa de purificare la Templu, abluțiunile rămase în vigoare sunt: cufundarea rituală pentru femei după ciclul menstrual sau altă pierdere vaginală de sânge și după naștere; purificarea ustensilelor culinare fabricate de neevrei; cufundarea rituală a prozeliților cu ocazia convertirii lor la iudaism; spălarea mâinilor înainte de a frânge pâinea (*maim rișonim*; vezi *Binecuvântările dinainte de mese), după trezirea din somn sau după utilizarea toaletei. În toate aceste cazuri, cufundarea sau spălarea este însoțită de binecuvântarea cuvenită, formulată de învățați. *Netilat iadaim*, abluțiunea care precedă consumarea pâinii, solicită un efort din partea persoanei care o efectuează: aceasta trebuie să-și verse apă pe mâna dreaptă, apoi pe stânga, folosind un recipient cu deschidere mare, margine netedă și o capacitate de aproximativ un sfert de *log* (cca. 280 cl).

Nu se prescrie nici o binecuvântare specială pentru alte abluțiuni aflate de asemenea în vigoare ca spălarea *mortului înainte de înmormântare (*tahara*) și spălarea mâinilor în următoarele situații: la ieșirea dintr-un cimitir, după atingerea unor părți ale corpului de obicei acoperite, după ce-ți tai unghiile sau după ce-ți scoți pantofii, înainte de rugăciune și înainte de *binecuvântările de după mese (*maim ahronim*), precum și înainte de consumarea legumelor (*carpas*) în timpul **sederului* de Pesah (vestigiu al purificării din vremea *Templului). De asemenea, leviții nu spun nici o binecuvântare când spală mâinile preoților, mai înainte ca aceștia să rostească binecuvântarea *preoților la sinagogă. Unii evrei, în special hasidimii, obișnuiesc să facă o baie rituală în *mikve* înainte de Iom Kipur și înainte de Șabat sau de sărbători. Sinagogile tradiționale au o chiuvetă în vestibul pentru astfel de scopuri rituale.

Riturile de acest tip se întemeiază pe considerente deopotrivă igienice și religioase. Nici o abluțiune nu este valabilă dacă omul sau obiectul în cauză nu este perfect curat, în așa fel încât nici un obstacol (*hațița*) material să nu se interpună între omul sau obiectul respectiv și apele purificatoare. Când nu există apă disponibilă pentru spălarea mâinilor înainte de a mânca pâine, se poate folosi un înlocuitor (iarbă sau nisip). Formula *al netilat iadaim* („spălarea mâinilor") se înlocuiește în acest caz cu *al nekiut iadaim* („curățarea mâinilor").

În vremea celui de-al Doilea Templu, multe secte evreiești au pus un accent deosebit pe abluțiunea rituală. Printre acestea se numărau hemerobaptiștii („cei care se spală de dimineață"),

*esenienii și comunitatea de la Qumran (vezi *Manuscrisele de la Marea Moartă și *Secte). Ioan Botezătorul era probabil apropiat de aceste grupări ascetice și practica abluțiunii stă probabil la originea botezului creștin.

ABOAB, ISAAC

(sfârșitul sec. al XIV-lea)

Învățat talmudist și predicator, Aboab a trăit în Spania și este vestit pentru al său *Menorat ha-maor* („Candelabrul luminii"), operă clasică a literaturii evreiești de factură religioasă și morală. De la data primei apariții, în 1514, s-au tipărit peste 65 de ediții, lucrarea fiind tradusă în spaniolă, iudeospaniolă, idiș, germană și, parțial, în engleză. *Menorat ha-maor* este singura parte care s-a păstrat dintr-o trilogie a lui Aboab, care mai cuprindea *Aron ha-edut* („Arca mărturiei") și *Șulhan ha-panim* („Masa pentru pâinile punerii înainte") — astăzi pierdute. Autorul a conceput *Menorat ha-maor* ca o sistematizare a *Hagadei pentru nevoile propriilor lui predici. Cartea a devenit o lucrare de referință pentru predicatori și se citea obligatoriu în public, la sinagogă.

Luând ca punct de plecare **menora*, candelabrul cu șapte brațe din Tabernacol (Num. 4,9), Aboab își împarte lucrarea în șapte *nerot* (lămpi), împărțite la rândul lor în subcapitole. Planul general are la bază trei îndemnuri din Psalmul 34,15, utilizate ca titluri: 1. „Întoarce-ți fața de la rău"; 2. „Fă binele"; 3. „Caută și urmărește pacea". *Menorat ha-maor* tratează subiecte ca: lupta împotriva gelozie, plăcerii și ambiției; adeziunea la preceptele tăierii împrejur, rugăciunii, respectului față de părinți, carității și dreptății; studiul Torei, pocăința și smerenia. Dat fiind că autorul urmărește să convingă masele, etica religioasă iudaică este prezentată într-o formă populară, prin îndemnuri frumoase și maxime rabinice. Înclinat deopotrivă spre filozofie ca și spre misticism, Aboab îmbină învățăturile lui *Maimonide cu unele idei extrase din Cabala. El recunoaște însă și valoarea unor filozofi neevrei ca Platon și Aristotel, pe care-i citează.

Menorat ha-maor este și titlul unei opere etice de Israel ben Iosif al-Nakava, contemporan cu Aboab. Unii descendenți ai lui Aboab s-au distins ulterior ca savanți și predicatori. Printre ei, se numără **Isaac Aboab da Fonseca** (1605–1693), care, în calitate de haham la Pernambuco, în Brazilia olandeză, a devenit primul rabin din Lumea Nouă.

ABRAHAM

Părintele poporului evreu, primul dintre cei trei *patriarhi. După cum arată cartea Genezei, au fost zece generații de la Adam la Noe și încă zece, de la Noe la Abraham. Potrivit tradiției evreiești, Abraham s-a născut în anul 1948 de la facerea lumii (1812 î.e.n.). Numele lui era la origine Abram („Tatăl este înălțat"), fiind apoi preschimbat în Abraham, pe care Biblia îl interpretează ca însemnând „tatăl unei mulțimi de neamuri" (Gen. 17,5). Terah, tatăl lui Abraham, locuia inițial în Urul Caldeii, un oraș din sudul Mesopotamiei, de unde a emigrat apoi în nord-vestul țării, în Haran (Gen. 11,31). După moartea lui, Dumnezeu i-a poruncit lui Abraham, care avea pe atunci 75 de ani, să emigreze împreună cu nevasta lui *Sara și cu familia lui „în țara pe care ți-o voi arăta eu", adică în *Canaan. Dumnezeu îi făgăduiește lui Abraham: „Voi face din tine un neam mare" (Gen. 12,1–2), cuvinte care sunt interpretate ca o binecuvântare pentru toate familiile de pe pământ.

Viața lui Abraham, bogată în evenimente, cuprinde nu puține migrații. După o perioadă petrecută în Canaan, foametea îl obligă să se refugieze în Egipt. Mai târziu, clanul se întoarce în Canaan, dar un conflict între ciobanii lui Abraham și cei ai nepotului său, Lot, determină o ruptură în familie. În urma acesteia, Abraham se instalează în apropiere de Hebron, iar Lot, în zona Mării Moarte. Când Lot cade în mâna năvălitorilor, Abraham sare în ajutorul lui. În ciuda acestui episod războinic, Abraham este în general descris ca un pașnic păstor. Făgăduiala divină cu privire la țara dăruită lui Abraham este reînnoită cu prilejul ceremoniei *legământului (Gen. 15,7-21). El primește totodată porunca de a se tăia împrejur ca semn al acestui legământ cu Dumnezeu, pe care-l va transmite tuturor descendenților săi pe linie masculină.

Când Abraham avea optzeci de ani, Sara, care era stearpă, i-o oferă pe roaba ei, Agar, drept concubină. Din această legătură se naște Ismael, care însă nu este recunoscut ca moștenitor. Dumnezeu îl vestește atunci pe Abraham că Sara îi va dărui un fiu. Într-adevăr, Sara îl naște pe *Isaac, care va deveni moștenitorul material și spiritual al lui Abraham. Acesta avea pe atunci o sută de ani iar Sara nouăzeci. După ce băiatul crește, Dumnezeu îl pune pe Abraham la grea încercare, poruncind să-l ducă pe Isaac pe Muntele Moria și să i-l jertfească (Gen. 22,1–2). Abraham era gata să se supună când, în ultimul moment, un înger i se arată, împiedicând sacrificiul (vezi **Akeda*). Abraham a murit la 175 de ani. Cei doi fii ai lui l-au îngropat la Hebron, în grota Macpela, pe care el însuși o cumpărase ca loc de înmormântare pentru Sara.

*Hagada cuprinde multe relatări cu privire la Abraham. El este considerat părintele *monoteismului — primul om care recunoaște existența Dumnezeului unic prin propria lui judecată. Hagada povestește că, o dată convins de adevărul credinței, Abraham ar fi sfărâmat idolii tatălui său, care era păgân. Pentru a strivi această revoltă fățișă împotriva ordinii stabilite, regele mesopotamian Nimrod ar fi ordonat ca Abraham să fie aruncat într-un cuptor încins, dar patriarhul a ieșit nevătămat din această încercare. În tradiția evreiască, Abraham întruchipează *ospitalitatea și iubirea aproapelui (*hesed*). Tradiția îi atribuie, de asemenea, instituirea *slujbei de dimineață.

ABRAHAM BEN DAVID DIN POSQUIÈRES

(cca. 1125–cca. 1198)

Talmudist francez, născut în Provența, cunoscut și sub acronimul de **Ravad** (de la Rabi Abraham ben David). Discipol al lui Moise ben Iosif din Narbonne și al lui Meșulam ben Iacob din Lunel, a fost unul din cei mai importanți talmudiști ai epocii. Om cu stare, poate negustor de pânzeturi, Ravad i-a sprijinit financiar pe toți studenții săraci din *ieșiva pe care o înființase la Posquières, lângă Nîmes. Comentariile sale critice (*hasagot*) cu privire la codul de legi al lui *Alfasi, la *Sefer ha-maor* de Gerondi și, mai ales, la *Mișne Tora* a lui *Maimonide i-au adus faima de *baal hasagot* — critic prin excelență. Ravad l-a criticat sever pe Maimonide pentru că, în codul său de legi, acesta omisese orice explicații sau referințe la surse. Totodată, aversiunea lui pentru codificare a contribuit în mare măsură la contracararea tendințelor de transformare a Torei într-un simplu repertoar. Priceput nu doar în problemele Talmudului, ci și în filozofie, Ravad s-a opus încercării lui Maimonide de a elabora un sistem de dogme în sânul iudaismului.

În amplul său comentariu asupra Mișnei, din care s-au păstrat doar două tratate, Ravad explică o serie de pasaje obscure, neglijate de Talmud. Puținele *responsa* care ne-au parvenit de la el sunt reunite într-un volum intitulat ***Temim deim*** („Perfecți în cunoaștere"). S-a păstrat de asemenea un comentariu al lui despre *Sifra la Levitic. *Nahmanide îl admira în mod deosebit pe Rabi Abraham pentru știința și credința lui iar Menahem *Meiri îl aprecia ca pe unul din cei mai mari comentatori. Printre discipolii lui de la Posquières, s-au numărat Isaac ha-Cohen din Narbonne, primul comentator al Talmudului de la Ierusalim, și Abraham ben Natan din Lunel, autorul lui *Ha-Minhag*.

ABRAVANEL (ABRABANEL), ISAAC BEN IUDA

(1437–1508)

Om de stat, expert în finanțe și diplomat, comentator al Bibliei și filozof, Abravanel a fost trezorierul regelui Alfons al V-lea al Portugaliei. Acuzat pe nedrept de conspirație după moartea acestuia, fuge din țară în 1483. Se refugiază la Toledo, unde intră în slujba regelui Ferdinand și a reginei Isabela. După ce încearcă în zadar să obțină revocarea edictului de expulzare a evreilor din Spania, ia conducerea evreilor spanioli exilați (1492). Se stabilește apoi la Napoli, la curtea regelui local, dar nu pentru mult timp, căci noi necazuri îi poartă pașii prin Sicilia, Corfu, Monopoli și, în sfârșit, la Veneția unde se afirmă din nou ca diplomat, negociind un tratat comercial cu Portugalia.

Discipol al lui Iosif Haiun, rabinul Lisabonei, Abravanel era deopotrivă erudit în înțelepciunea talmudică și în științele profane. În lungul său comentariu asupra Pentateuhului și a Profeților, face apel la autorii clasici și la exegeții creștini, vădind totodată o adâncă neîncredere față de monarhie. A fost primul dintre învățații evrei care a alcătuit introduceri la cărțile biblice, prefațând fiecare parte printr-o enumerare de întrebări sau „dubii" pe care încearcă mai apoi să le lămurească — metodă împrumutată de la eruditul creștin Alfonso Tostado. Sub influența preocupării renascentiste pentru claritatea exprimării, atrage atenția asupra greșelilor de stil și de limbă la Ieremia și Ezechiel. Comentariile lui biblice sunt oarecum vagi, stufoase și pline de repetiții. Spre deosebire de alți comentatori care analizau textul verset cu verset, Abravanel preferă să se lanseze în lungi discuții. Modul său de abordare este preponderent rațional și filozofic, el fiind primul comentator evreu care recurge la elemente sociale și politice în explicarea textului biblic.

Abia împlinise douăzeci de ani când dă la iveală prima lui lucrare filozofică, *Ateret zekenim* („Coroana străbunilor"), care tratează despre Providența divină. În *Roș emuna* („Principiile credinței") ia apărarea celor 13 articole de *crez ale lui Maimonide împotriva criticilor formulate de Hasdai *Crescas și Iosif *Albo, subliniind totuși că nu există nici o dogmă în iudaism și că omul trebuie să creadă în totalitatea Torei cu toate normele și poruncile ei. Spre a-și îmbărbăta coreligionarii evrei, care suferiseră calvarul expulzării, și a le întări credința în venirea lui Mesia, Abravanel compune o trilogie, alcătuită din *Maiane ha-ieșua* („Fântâna eliberării"), *Ieșuot meșiho* („Izbăvirea

unsului său") și *Maşmia ieşua* („Vestitorul eliberării"). Critic îndrăzneț al mesianismului lui Isus și adversar al evreilor renegați, care comentau alegoric venirea lui Mesia, Abravanel susține că timpurile impun ivirea unui mântuitor viu, care, după calculele lui, ar fi urmat să vină în anul 1503. Operele lui mai cuprind comentarii asupra tratatului *Avot*, asupra *Hagadei* de Pesah și asupra *Călăuzei rătăciților* de Maimonide.

Fiul său mai mare, **Iuda Abravanel** (cca. 1460–cca. 1535), cunoscut în Italia sub pseudonimul de Leone Ebreo, este autorul unei opere filozofice după modelul dialogurilor platoniciene — *Dialoghi di Amore* (1535) — în care Dumnezeu este identificat cu Iubirea.

ABULAFIA, ABRAHAM BEN SAMUEL
(1240–cca. 1291)

Cabalist spaniol. La douăzeci de ani, a părăsit Spania, pornind în căutarea fluviului legendar *Sambatyon, dincolo de care locuiesc, potrivit tradiției, cele zece *triburi pierdute ale lui Israel. În timpul șederii în Italia, s-a apropiat trecător de filozofie, pentru a se consacra apoi Cabalei. Devenit meșter în arta interpretării mistice a literelor și a cuvintelor (**ghematria*), Abulafia credea că puterea creației rezidă în diferite combinații ale acestora. Ducea o viață ascetică și era convins că i s-a arătat Dumnezeu. Mai târziu, a prezis că era mesianică urma să înceapă în 1290, drept care s-a hotărât să-l convertească pe Papa Nicolae al III-lea la iudaism. Papa a pus să fie arestat și dus la Roma și numai moartea subită a pontifului l-a salvat pe Abulafia de pedeapsa aspră care-l aștepta. Despre ultimii lui ani, se știe doar că și i-a petrecut hoinărind în permanență. Locul și împrejurările morții lui nu se cunosc. Abulafia vedea în propria lui doctrină, care îmbină raționalitatea și ezoterismul, o continuare logică a filozofiei lui Maimonide, căruia îi atribuia tendințe mistice. Viziunea lui asupra Cabalei a stat la baza misticii dezvoltate în sec. al XVI-lea de școala din Safed (vezi *Mistica evreiască).

ACADEMIA LUMII CEREȘTI
Ebr.: Ieșiva șel Maala

Concept rabinic, potrivit căruia sufletele tuturor celor care au studiat sau au predat Tora pe pământ sunt reunite într-o adunare cerească unde li se alătură sufletele altor oameni eruditi și virtuoși care au dobândit merite deosebite în existența lor terestră. *Ieșiva șel Maala* este menționată în mai multe rânduri în Talmud și în Midraș (de ex. *Pes.* 53b), unde învățații apar așezați după rangul lor și unde îngerii participă și ei la adunare pe care o prezidează însuși Dumnezeu. Academia cerească se aseamănă în multe privințe tribunalelor pământești ca *Sanhedrinul sau *Bet Din, deși verdictele acestora din urmă prevalează asupra celor emise de sus, căci Tora „nu este în ceruri" (*B.M.* 59b). O expresie utilizată cu privire la *Raba bar Nahmani, despre care s-a spus că „a fost rechemat la academia lumii cerești" (*B.M.* 86a), a devenit ulterior un eufemism tradițional pentru moartea celor drepți. O reminiscență binecunoscută a conceptului se regăsește în formula ce precedă **Kol Nidre*, în ajun de *Iom Kipur, unde se menționează încuviințarea celor două „tribunale" — terestru și ceresc — ca rugăciunile să poată fi rostite în prezența „păcătoșilor".

ACADEMII

Înființate în Ereț Israel și în Babilonia, au fost primele școli superioare, destinate studiului tradiției evreiești, în care Tora scrisă și *legea orală erau predate de rabini învățați. Cea mai veche mențiune despre un învățământ sistematic sau „casă de studiu" apare în apocrife (*Ecles.* 51,16,23,29), unde termenul de *ieșiva* („adunare, ședință") este echivalent cu **bet midraș* („casă de studiu"; vezi *Avot* 2,7). Din cauza aranjamentului său interior compus din scaune, *ieșiva a ajuns să însemne „academie rabinică" (vezi mai jos); echivalentul aramaic, curent în Babilonia, era *metivta* (*Iev.* 105b).

Rabinii susțineau că astfel de academii existaseră încă din ultimele două secole dinaintea erei curente, din vremea „perechilor" (**zugot*) de eruditi, dintre care unul slujea ca **nasi* (patriarh sau președinte al academiei), iar celălalt ca *av *Bet Din* (președinte al tribunalului). *Sanhedrinul, alcătuit din 71 membri, care-și țineau inițial ședințele pe Muntele Templului, servea nu numai drept Curte Supremă, ci și drept centru de studii și de dezbateri rabinice, adică drept academie sau *bet midraș* (T.I. *Beța* 2,4; *Mid.* 5,4).

I. Academiile palestiniene (Ereț Israel)

Până la distrugerea Templului (70 e.n.), există puține mărturii despre un învățământ rabinic (tanaitic) organizat în afara Ierusalimului. Cu toate acestea, o mică academie trebuie să fi funcționat la Iamnia (Iavne), localitate situată la circa 40 km vest de Ierusalim. Conform *Hagadei, atunci când romanii au asediat Ierusalimul, R. *Iohanan ben Zakai a reușit să fugă din oraș, ascuns într-o ladă. Ajuns în fața comandantului roman, viitorul împărat Vespasian, i s-a permis să solicite o favoare.

„Dă-mi Iavne cu înțelepții săi," a cerut rabinul (*Ghit.* 56b).

Sub conducerea lui Iohanan, Iavne devine principalul centru al unei rețele de academii care se întindea din Ereț Israel până la Nisibe în Babilonia și chiar până la Roma. Academia de la Iavne se organizează ca structură și funcții după modelul marelui Sanhedrin de la Ierusalim. Noi academii înfloresc în vremea discipolilor direcți ai lui Iohanan ben Zakai — în special *Eliezer ben Hirkanos (la Lida) și *Iosua ben Hanania (la Pekiin) — și mai târziu în epoca lui *Akiva (Bnei Brak), Hanania ben Teradion (Sihnin), *Iose ben Halafta (Seforis) și alții, până la patriarhul Iuda ha-Nasi (Bet-Șearim). Eleazar ben Arah a înființat o academie la Emaus, care însă a trebuit să-și închidă porțile din lipsă de studenți. Despre R. Akiva, personalitate proeminentă și legendară, se spune că ar fi atras mii de discipoli la academia sa de la Bnei Brak.

Devastarea Palestinei centrale și de miazăzi în urma înfrângerii răscoalei lui Bar Kohba împotriva romanilor (132–135 e.n.) determină dispersarea numeroșilor cruditi, dintre care unii se îndreaptă către Babilonia. O perioadă de refacere a academiilor începe în jurul anului 140, o dată cu mutarea celei de la Iavne la Ușa, în Galileea, regiune din nordul țării, care slujește drept refugiu și pentru alte școli și învățați. Sub conducerea lui Iuda ha-Nasi, vechea academie de la Iavne se mută de la Ușa la Seforis (cca. 200), unde va fi redactată Mișna. Aceeași *ieșiva* se reinstalează în cele din urmă la Tiberiada în jurul anului 235.

Perioada următoare este dominată de academiile amoraitice și talmudice. Tiberiada devine principalul „atelier" în care se redactează *Talmudul de la Ierusalim (sau palestinian). În ciuda unei lungi perioade de inactivitate (cca. 400–520 e.n.), academia locală încearcă să supraviețuiască încă o sută de ani după cucerirea arabă din sec. al VII-lea. Toate celelalte academii din Ereț Israel, — Lida (Lod), Cezareea și Seforis -, dispar către sfârșitul sec. al IV-lea.

Funcțiile și autoritatea academiei suferă unele modificări în epoca talmudică. Prezidiul academiei, convocând și foști colegi într-ale erudiției, formează o curte supremă de justiție, care judecă procese concrete și adoptă hotărâri. În plus, conducătorii academiei se ocupă de *învestirea (*smiha*) studenților calificați ca rabini. De asemenea, până în 359 când are loc fixarea definitivă a *calendarului evreiesc, prezidiul stabilește și începutul *lunii noi (*roș hodeș*) și intercalarea anului bisect.

În calitate de supremă autoritate religioasă a iudaismului palestinian și din diaspora, patriarhul trimitea din când în când soli care răspândeau învățătura religioasă în comunitățile din Ereț Israel și din Babilonia și totodată strângeau fonduri pentru întreținerea academiilor și a studenților. Sumele adunate nu reușeau să acopere nevoile sutelor de eruditi. Cei mai mulți dintre ei erau obligați să-și câștige existența practicând agricultura sau diferite meșteșuguri, de aceea ședințele academiei se țineau adeseori seara.

Patriarhul deținea dreptul exclusiv, exercitat ulterior de conducătorii academiilor, de a promulga decrete (vezi **Takana*), menite să răspundă unor împrejurări pe care legea tradițională existentă nu le prevăzuse. Învățații din academii aveau de asemenea dreptul de a pronunța interdicții spre a ridica un „zid protector împrejurul legii" (vezi **Ghezera*).

Începând din sec. al III-lea e.n., înțelepții obișnuiesc să „coboare" în Babilonia, spre a împărtăși confraților de acolo și studenților din diaspora învățăturile rabinilor din Ereț Israel (vezi **Nehute*). Această activitate se va dovedi esențială, deoarece viața și cultura evreilor din Țara Sfântă aveau din ce în ce mai mult de suferit ca urmare a intoleranței suveranilor creștini din Bizanț. Măsurile antievreiești au condus la emigrație și la închiderea academiilor, culminând cu abolirea patriarhatului în 425.

În anul 520, la scurt timp după sosirea lui Mar Zutra al III-lea din Babilonia, academia din Tiberiada își redeschide însă porțile. Va rezista până în 740, când își transferă activitatea la Ierusalim care se afla, încă din 638, sub dominație musulmană. Academia renăscută la Ierusalim își va vedea soarta pecetluită o dată cu năvălirea selgiucizilor (1071), urmată de cea a cruciaților (1099). De altfel, academiile din Ereț Israel își pierduseră supremația în favoarea celor din Babilonia cu mult înainte de sec. al XI-lea.

II. Academiile babiloniene

Deși nu există probe certe, s-ar părea totuși că au existat școli superioare în Babilonia încă din sec. I î.e.n.Tana Iuda ben Batira I ar fi înființat o academie la Nisibe cu puțin înainte de distrugerea Templului (*Pes.* 3b). Hanania, un nepot al lui Ioșua ben Hanania, a fost profesor la Nehar-Pekod, unde a uzurpat autoritatea academiei din Ereț Israel, anunțând datele lunii noi și fixând anii bisecți. Acest act arbitrar a fost invalidat de elevii lui R. Akiva, refugiați temporar în Babilonia după reprimarea răscoalei lui Bar Kohba.

În jurul anului 200 e.n., sub conducerea lui Rav Șila și Aba bar Aba, academia din Nehardea devine centrul spiritual al iudaismului babilonian, păstrând totodată legătura cu Iuda ha-Nasi și cu comunitatea evreiască din Ereț Israel. Această influență palestiniană se consolidează o dată cu întoarcerea lui *Rav (Aba Ariha) care fusese învestit rabin de către însuși Iuda ha-Nasi. Noua academie înființată de Rav la Sura (cca. 220) o va eclipsa curând pe cea din Nehardea și se va menține în activitate aproximativ 800 de ani. Renumele de erudit al lui Rav atrage la Sura peste o mie de studenți permanenți și revigorează studiile iudaice în toată Babilonia. În aceeași perioadă, Mar *Samuel conducea academia din Nehardea. El și Rav au fost principalele personalități din prima generație de amoraimi babilonieni. Samuel se consulta adeseori cu Rav, sub autoritatea căruia au fost redactate la Sura cele mai multe din tratatele Talmudului babilonian.

Asemenea academiilor din Ereț Israel care le-au servit drept model, academiile babiloniene îndeplineau o dublă funcție: fiecare era în același timp un *bet midraș*, adică un centru de studiu pentru interpretarea legii evreiești, și un *bet din*, un tribunal care judeca procesele religioase și civile. Cum nici profesorii nici studenții nu erau remunerați în vreun fel, ci erau nevoiți să-și câștige singuri existența, conducătorii academiei programau cursurile în primele ore ale dimineții și seara târziu, pentru a da timp studenților să-și facă temele și să se pregătească pentru ședința următoare (*Șab.* 136b). Studenții erau admiși la orice vârstă, dar, pentru a fi acceptat ca profesor, era nevoie de calificări deosebit de înalte. Ca și în Ereț Israel, președintele academiei, *roș (ha-) ieșiva* (*Ber.* 57a), era ales de eruditi, dar fiecare numire trebuia confirmată de *exilarhul babilonian. Nu existau clase separate: toate cursurile se țineau în aceeași sală, în care conducătorul academiei își avea locul său pe un podium iar studenții luau loc în fața lui pe mai multe rânduri de scaune, ajungând uneori până la 24 de rânduri (*B.K.* 117a; *Meg.* 28b). De două ori pe an, în lunile Elul și Adar, mii de persoane se adunau la una dintre academii pentru a studia un tratat talmudic sub supravegherea lui *roș ieșiva* (vezi **Kala*, Luna de).

Academia din Nehardea a fost distrusă de aliații palmirieni ai Romei în 259. Iuda bar Ezechiel, discipol și succesor al lui Samuel a mutat-o la Pumbedita, unde a rezistat până în sec. al IX-lea. Ea a continuat să funcționeze până în sec. al XIII-lea la Bagdad. Academia din Sura a atins o înflorire deosebită sub conducerea lui Rav *Ași (376–427), care a mutat-o la Mata Mehasia.

Locul fruntaș ocupat de academiile babiloniene în epoca posttalmudică s-a datorat mai multor factori. Începând din 589, profesorul care prelua președinția academiei primea în același timp titlul de *gaon („eminență" sau „excelență"). Comunitățile evreiești de pe tot cuprinsul diasporei puneau întrebări gheonimilor din Sura și, uneori, celor din Pumbedita — întrebări care nu se mărgineau la simple aspecte ale practicii rituale, ci acopereau o vastă arie de probleme legate de teologie, Biblie, liturghie, precum și de interpretarea unor pasaje din Talmud. Acest obicei a dat un puternic imbold literaturii de **responsa*. În plus, gheonimii au creat o serie de coduri de legi, ușurând **Halaha* de hățișul dezbaterilor talmudice și reducând-o la un util ghid practic. Printre aceste coduri s-au numărat *Halahot pesukot*, atribuite lui Iehudai Gaon (cca. 760), și **Halahot ghedolot* (cca. 825).

Între exilarh și gaon aveau loc adeseori conflicte de autoritate. Pe de altă parte, împărțirea ajutoarelor din străinătate provoca tensiuni între academiile din Sura și din Pumbedita. O întrebare din diaspora către un gaon era îndeobște însoțită de o sumă de bani destinată studenților academiei și chiar gaonului însuși. În final, problema s-a rezolvat prin împărțirea diasporei și deci a fondurilor în două regiuni, corespunzând fiecare uneia din cele două academii — Sura și Pumbedita.

În Evul Mediu, dezvoltarea comunităților evreiești din Occident (Spania, Italia, Franța și Germania), conduse de profesori autohtoni, mulți dintre ei formați chiar în academiile babiloniene, a diminuat treptat prestigiul și influența acestora din urmă. Cu timpul, comunitățile occidentale au încetat să mai solicite sfaturi și explicații de la gheonimi. Înaintea declinului definitiv, academia din Pumbedita a cunoscut o ultimă perioadă de glorie sub conducerea lui *Șerira Gaon și a fiului său *Hai Gaon (998–1038). Pentru academiile epocilor ulterioare, vezi **Ieșiva*.

ACOPERIREA CAPULUI

Ebr.: kisui roș

Legea biblică nu impune, în general, purtarea de acoperăminte pentru cap, totuși marele *preot purta o mitră sau un turban de pânză (Ex. 28,4; 29,6; Lev. 8,9 etc.), iar preoții obișnuiți purtau și ei o scufie ceremonială (Ex. 28,40; 29,9; Lev. 8,13). Se pare că, în vremea Templului, numai persoanele de rang înalt purtau capul acoperit după moda mesopotamiană. Talmudul cuprinde păreri

contradictorii în această privință. După unii autori, acoperirea capului la bărbații evrei era un simplu *obicei și avea deci un caracter facultativ (*Nel.* 30b). Pe de altă parte, mulți înțelepți socoteau că nu se cade ca oamenii învățați să umble cu capul descoperit și unii nu mergeau mai mult de patru coți (sub doi metri) fără să poarte ceva pe cap din cauza prezenței divine (*Șehina*) care se întindea deasupra lor (*Kid.* 31a; *Șab.* 118b). Alții considerau că se cuvine să-ți acoperi fața în timpul slujbei (*R.H.* 17b; *Taan.* 20a). Alții, în fine, n-ar fi condus niciodată o rugăciune publică fără să-și acopere capul (*Sof.* 14,15). Întrebarea dacă bărbații evrei puteau să se roage cu capul descoperit a suscitat aprinse controverse secole de-a rândul. În schimb, toți înțelepții erau de acord că o femeie măritată nu trebuia în nici un caz să-și expună vederii pletele — „coroana frumuseții" ei.

Legiuitorii și înțelepții rabinici ai Evului Mediu au continuat să se contrazică asupra acestei chestiuni. În Franța și Spania, acoperirea capului în timpul rugăciunii sau al studiului Torei nu era obligatorie, deși Isaac *Alfasi și *Maimonide optau pentru tradiția babiloniană, mai severă. Până târziu, unele autorități au considerat purtarea capului acoperit drept un obicei „demn", dar facultativ, părere împărtășită chiar și în sec. al XVIII-lea de personalități ca *Elia, gaonul din Vilnius (*Beur ha-Gra* la *Ș. Ar.*, *O.H.* 8,2). Totuși, încă din Evul Mediu, majoritatea rabinilor așchenazi și sefarzi au început să asocieze capul acoperit cu evlavia, în timp ce a umbla cu capul gol li se părea un semn de frivolitate. În plus, evreii din Europa creștină condamnau din ce în ce mai aspru portul capului descoperit ca pe un obicei al neamurilor și, ca atare, reprobabil. În scenele sinagogale și de **seder*, reprezentate în miniaturile manuscriselor evreiești medievale, evreii erau invariabil zugrăviți cu capul acoperit: sefarzii, cu glugi, iar așchenazii, cu *Judenhut*, pălăria ascuțită, specifică evreilor germani. Curând după aceea, autoritățile neevreiești i-au obligat pe evrei să poarte anumite pălării ca semne distinctive: turbane și bonete în Orient; *Judenhut*, apoi „baretele" roșu cu negru în Europa centrală. În Polonia și Rusia, se purtau pălării cu boruri largi în zilele lucrătoare, precum și *șstraimelul* și *spodicul* hasidic, cu boruri de blană, în zilele de Șabat și de sărbători. Bărbații evrei purtau de acum cu toții capul acoperit în timpul rugăciunii, la slujbele sinagogale, când studiau Tora și când rosteau binecuvântările înainte și după mese. Obiceiul a fost admis și de autoritățile civile care le-au permis evreilor să-și păstreze pălăria pe cap atunci când depuneau mărturie la tribunal.

La începutul sec. al XVIII-lea, tichia rotundă (ebr., *kipa*; idiș, *kapel* sau *iarmulka*) devine portul curent la așchenazi. În casă, *kipa* înlocuiește orice alt fel de pălărie și este considerată un semn de evlavie. Astfel, acoperirea capului, inițial un simplu obicei, dobândea în cele din urmă autoritate halahică. Evoluând în sens contrar, *iudaismul reformat va tinde să abolească obiceiul chiar și în timpul rugăciunii. În sec. al XIX-lea, neo-ortodoxismul german hotăra că bărbații evrei nu trebuie neapărat să poarte capul acoperit în orice împrejurare. *Iudaismul conservator a preluat această normă, limitând obligația acoperirii capului la manifestările de cult acasă sau la sinagogă, la studiul Torei și la ocaziile rituale. Totuși mulți evrei conservatori au continuat să poarte *kipa* și la masă. Nici în sânul mișcării reformate nu a existat un consens în această privință: radicalii, în special în Statele Unite, au eliminat pălăriile și *kipele* din sinagogă sau le-au tolerat cu caracter facultativ; în Europa, în schimb, evreii liberali și ritul *neolog unguresc au tins să le păstreze măcar în timpul rugăciunii. După cel de-al doilea război mondial, obiceiul a cunoscut o nouă înflorire și portul *kipei* croșetate a renăscut, adesea mai curând ca semn al identității evreiești decât din motive strict religioase.

Dacă pentru bărbați, acoperirea capului a fost mult timp considerată un simplu gest de evlavie, pentru femeile măritate, obiceiul a constituit, încă din epoca biblică, însăși expresia cinstei lor (*țeniut*). A apărea cu capul descoperit în public era culmea rușinii (Isa. 3,17) și putea fi cel mult admis în cazul unei **sota* în timpul procesului de adulter (Num. 5,18). Această normă, păstrată cu strictețe în epoca talmudică (*B.K.* 8,6; *Ned.* 30b), s-a transmis și la primii creștini (vezi 1 Cor. 11,5). Interdicția era atât de severă încât, dacă nevasta se arăta cu capul descoperit în public, bărbatul ei putea s-o repudieze fără să piardă partea care-i revenea din zestrea ei (*Ket.* 7,6). După unele autorități, nici o binecuvântare nu putea fi rostită într-o casă în care se afla o femeie cu capul descoperit (*Ber.* 24a). Tinerele nemăritate erau însă scutite de această obligație iar legea rabinică le îngăduia chiar și femeilor măritate să-și poarte părul neacoperit acasă, deși nu încuviința o astfel de purtare. Începând din Evul Mediu, femeile, în special cele din Europa de Est și din țările musulmane, încep să adopte un acoperământ de cap mai complicat. Este cazul așa-numitului *ștern-tihel* polonez, cu diadema sa

de pietre prețioase sau de perle, existent în mai multe modele diferite pentru Șabat și pentru zilele lucrătoare. Soțiile hasidimilor obișnuiesc până în zilele noastre să se radă în cap înaintea nunții, purtând de atunci încolo un batic (*tihel*) care le acoperă tot părul.

Perucile, cunoscute încă din epoca talmudică (*Șab.* 6,5; *Naz.* 28b), au devenit o modă printre femeile așchenaze în sec. al XVIII-lea. Confecționată din păr natural sau artificial, peruca (ebr., *pea nohrit*; idiș, *șaitel*) a fost aspru condamnată de mulți rabini ca Ionatan *Eybeschütz și Moise *Sofer, însă criticile lor înverșunate nu au găsit aproape nici un ecou în societatea evreiască occidentală. În prezent, femeile ortodoxe nu își acoperă capul acasă, dar poartă uneori fulare sau peruci în societate. În schimb, iudaismul reformat și cel conservator au menținut obiceiul numai la sinagogă.

ACROSTIH

Lucrare de regulă poetică, în care anumite grupuri de litere alcătuiesc cuvinte sau nume proprii sau apar într-o anumită ordine. În poezia liturgică ebraică, primele litere ale versurilor se succedă adeseori în ordine alfabetică sau alcătuind numele autorului. Acest vechi procedeu literar apare în Biblie (Ps. 111–112; Plâng. 1–2), chiar dacă uneori lipsește câte o literă (Ps. 37; 145). Forma sa cea mai elaborată o constituie Psalmul 119, în care cele 22 de strofe sunt compuse din versete ale căror litere inițiale sunt așezate în ordine alfabetică. Scopul acestui procedeu (*notarikon*) era de a oferi o metodă de memorare utilă, în special înainte de inventarea tiparului, când cărțile de rugăciune se procurau cu greutate. O intenție mnemotehnică similară apare în rugăciunea *Tikanta Șabat* din slujba suplimentară de *Șabat, care cuprinde în acrostih literele alfabetului în ordine inversă.

Acrostihurile erau foarte răspândite în poezia liturgică (**piyut*) medievală (vezi **Anim zmirot*) și în Cabala. Mai multe cântece populare și imnuri care încheie **sederul* de Paște (de ex., **Adir Hu*) sunt construite pe baza acestui procedeu alfabetic. Alteori, acrostihul are menirea de a consemna numele autorului, cum este cazul lui Mordehai în *Maoz țur*, imnul de Hanuca, sau al lui Solomon (Șlomo ha-Levi) *Alcabeț în imnul ajunului de Șabat, **Leha dodi*.

O tehnică înrudită, foarte utilizată începând din Evul Mediu, constă în folosirea acronimelor (*rașe tevot*) pentru a combina inițialele numelor și/sau titlurilor unei personalități sub forma unei prescurtări de referință. Câteva exemple celebre sunt: *Rași (de la Rabi Șlomo Ițhaki), Rambam (Rabi Moise ben Maimon sau *Maimonide), Ramban (Rabi Moise ben Nahman sau *Nahmanide), Ha-Ari (Așkenazi Rabi Ițhak sau Isaac *Luria) etc. În alte cazuri, acronimul are ca obiect titlurile cărților prin care s-a ilustrat un autor. De exemplu, Rabi Isaia *Horowitz este supranumit „Șelah", după cartea lui, *Șene Luhot ha-berit*.

ADAM CADMON

„Omul primordial"

Termen cabalistic provenind din simbolistica **Zoharului* și exprimând concepția antropomorfică a misticismului evreiesc despre împărăția divină. Ipostazele emanate din divinitate, **sefirot*, sunt descrise simbolic ca alcătuind o imensă formă cu înfățișare umană: cele trei *sefirot* superioare — *Keter* (Coroana), *Hohma* (Înțelepciunea) și *Bina* (Inteligența) — corespund capului; *Hesed* (Iubirea) alcătuiește mâna dreaptă, *Din* (Judecata) este mâna stângă (care este totodată și sursa răului terestru), *Tiferet* (Frumusețea) este corpul sau inima, *Neța* (Veșnicia) este piciorul drept, *Hod* (Măreția) este stângul, iar *Iesod* (Temelia) este organul bărbătesc. Elementul feminin din împărăția divină, *Malhut* sau **Șehina* (Prezența divină), este descris ca un corp feminin alăturat celui dintâi.

Conceptul de *Adam cadmon* corespunde modului în care Cabala interpretează mistic *imago dei* — facerea omului după asemănarea lui Dumnezeu (Gen. 26). Figura în sine a apărut pentru prima dată într-o versiune a tratatului *Șiur koma*, care aparține vechii *mistici *Hehalot* și *Merkava*. Sunt descrise aici membrele Creatorului, fiecare cu numele său și toate de proporții gigantice. Acest simbolism mistic are la bază interpretarea antropomorfică a unor versete din Cântarea Cântărilor (5,10–16) în care „iubitul" este considerat a fi însuși Dumnezeu. Cabala medievală a făcut apel din plin la simbolistica din *Șiur koma*, care-și avea probabil originea în speculațiile mistice evreiești din vremea celui de-al Doilea Templu.

Cabaliștii din Evul Mediu și din epoca premodernă au folosit simbolul în modalități diferite: unii au pus accentul pe sensul mitic-antropomorfic, în timp ce alții i-au atenuat impactul mitic, aplicând simbolul împărățiilor ascunse în sânul divinității.

ADAM ȘI EVA

Ebr.: Adam și Hava

Perechea primordială, părinții omenirii, a căror zămislire este descrisă în Gen. 1,26–30. Ipoteza documentară (vezi *Biblie) identifică în Scriptură

două narațiuni contradictorii cu privire la facerea omului. Conform primei versiuni, atribuită surselor sacerdotale (P), Dumnezeu ar fi creat o ființă după chipul său, fertilă și stăpână peste toate celelalte făpturi (1,27–30). Cea de-a doua versiune, atribuită surselor iahviste (J), se găsește în capitolele 2 și 3, care prezintă o relatare mai amănunțită a facerii omului. Făurirea omului (*ha-adam*) survine după facerea cerului și a pământului. Dumnezeu îl modelează pe om din țărână (*ha-adama*) și-i suflă în nări suflare de viață. Creatura este apoi așezată în grădina *Edenului, care-i este dată în grijă. Dumnezeu îi îngăduie să mănânce din toți pomii grădinii, în afară de pomul cunoașterii (binelui și *răului) și îl avertizează că încălcarea acestei unice interdicții i-ar aduce osânda de a deveni muritor. Pentru ca omul să se simtă mai puțin singur, Dumnezeu îi aduce toate animalele și păsările și Adam le dă la toate nume, fără să-și găsească însă nici un tovarăș pe măsură. Dându-și seama că „nu este bine ca omul să fie singur" (Gen. 2,18), Dumnezeu îl cufundă într-un somn adânc și-i extrage o coastă din care modelează o femeie ca să-i slujească drept „ajutor pe potriva lui". Adam este mulțumit de făptură, pe care o numește „carne din carnea mea" (2,24) și, spune Biblia, amândoi erau goi și nu se rușinau de aceasta până când apare șarpele care o ispitește pe Eva să guste din fructul pomului oprit. După ce Eva mănâncă din fruct și-i dă și lui Adam din el, perechea își descoperă goliciunea și, vrând să se ascundă de privirea divină, își confecționează șorțuri din frunze de smochin. Luat la întrebări de Dumnezeu și pus în fața propriei lui greșeli, Adam dă vina pe femeie care, la rândul ei, dă vina pe șarpe. Osânda divină îi lovește pe toți trei: șarpele este blestemat să se târască pe pântece și să mănânce țărână, bărbatul, să trudească ca să-și câștige pâinea „în sudoarea feței", iar femeia, „să nască în dureri" (3,14–19), până se vor întoarce în țărâna din care omul a fost luat. Abia în versetul 20, relatarea biblică arată că bărbatul i-a pus femeii numele de Hava (Eva), mama tuturor celor vii. Totodată, articolul (*ha*) care precedă substantivul comun *adam* dispare, în special în 4,5 și 5,1–5, devenind nume propriu. **Masora* deplasează vocalizarea pentru a face din Adam un nume, iar *Septuaginta și Vulgata suprimă articolul începând din versetul 19. Devenind făpturi ca toate făpturile, „cunoscând binele și răul" (3,22) și pierzându-și nemurirea, cei doi sunt izgoniți din grădina Edenului. La poarta ei, Dumnezeu așază niște heruvimi înarmați cu săbii învăpăiate, ca să împiedice pe oricine să se apropie de pomul *vieții. Eva îi naște pe *Cain și Abel, apoi pe Set, ca să compenseze pierderea lui Abel, ucis de propriu-i frate.

Pentru a explica diferențele dintre cele două versiuni biblice cu privire la facerea omului, s-au avansat diverse ipoteze. Susținătorii ipotezei documentare explică deosebirile prin juxtapunerea a două relatări din surse diferite (P și J). Adversarii acestei ipoteze consideră a doua narațiune (Gen. 2) drept o dezvoltare mai elaborată a celei dintâi. Etimologia cuvântului *adam* este ambiguă: termenul feminin *adama* înseamnă „pământ" iar rădăcina sa trimite la culoarea roșie. Cuvântul acadian *adamu* înseamnă „sânge", în timp ce *adamatu* este „sângele negru" al bolii iar pluralul *adamatu* desemnează întunericul, pământul roșu-închis. Într-o listă de sinonime accadiene, termenul *adamu* trimite la o persoană importantă sau nobilă. Numele de *A-da-mu* sau *A-dam-u* apar de asemenea în paleoaccadiană și în babiloniana veche.

Adam și Eva sunt deseori pomeniți în literatura pseudoepigrafică și în comentarii, unde chiar li se dedică o poveste aparte, intitulată *Carte despre viața lui Adam și a Evei*. Potrivit *Genezei Rabba* (8,5), înainte de a isprăvi facerea omului, Dumnezeu s-ar fi consultat cu îngerii. Unii dintre aceștia l-ar fi încurajat să-și continue lucrarea, având în vedere potențialele virtuți ale creaturii, în timp ce alții l-au sfătuit să renunțe, dată fiind aplecarea omului spre rău (*Midr.Ps.* la 1,22). Toți îngerii au fost obligați să i se închine omului, dar *Satana a refuzat, fiind azvârlit pentru aceasta în hăuri unde s-a acumulat în el o ură iremediabilă față de Adam (*P.R.E.* 13). Literatura veche a Orientului Mijlociu abundă în legende despre facerea omului, dar deși multe dintre ele prezintă numeroase asemănări cu narațiunea biblică, elementul etic lipsește. (vezi *Creație).

În viziunea *Hagadei, *ha-adam* a fost modelat dintr-un amestec de apă și pământ (Gen. 2,7), ceea ce concordă cu narațiunile comparabile din mitologia greacă și egipteană. Înțelepții au interpretat versetul 27 („după chipul său") ca o referire la o ființă hermafrodită, deopotrivă bărbat și femeie (*Er.* 18a; *Gen.R.* 8,1; *Jub.* 2,14; 3,8), creată în prima zi a lunii Tișri. Dar, în cadrul genezei universului, fiecare nouă creație avea întâietate asupra celor anterioare (*Gen.R.* 19,4), așa încât Adam și Eva au fost făcuți la urmă, pentru a stăpâni lumea și toate creaturile ivite înaintea lor (*Num.R.* 12,4). Au fost creați adulți, în vârstă de 20 de ani (*Gen.R.* 14,7), după cum toate elementele universului (luna, soarele, stelele) au fost create în stare

de desăvârșire (*Num.R.* 12,8). Ura Satanei s-a manifestat în păcatul adamic. Satana a ales ca instrument șarpele, deoarece era animalul cel mai inteligent și cel mai apropiat de om ca înfățișare, fiind înzestrat cu mâini și cu picioare (*Gen.R.* 19,1; 20,5). Tradiția dezbate problema locului în care Adam și Eva au fost alungați după păcatul lor, întrebându-se dacă era vorba de lumea aceasta ori de cealaltă (*Gen.R.* 21,7). După păcat, **Șehina* (Prezența divină) s-a îndepărtat de lumea aceasta, concentrându-se asupra construirii Tabernacolului (*P.R.K.* 1). Ucenicia *căinței i se datorează lui Cain (*Gen.R.* 22,13), totuși *Cartea lui Adam și a Evei* descrie pe larg remușcările perechii primordiale după izgonirea din rai (*Adam* 1–11). Conform *Sanh.* 56b, Adam a primit *legile noahide și porunca de a respecta *Șabatul (cf. *Midr.Ps.* la 92,6) și ar fi putut primi în întregime Tora dacă n-ar fi păcătuit (*Gen.R.* 24,5; 21,7). Eva este mai prost văzută de tradiție: se spune despre ea că, înainte de a-l zămisli pe Set, ar fi adus pe lume demoni (*Er. 18b; Gen.R.* 20,11). Potrivit **Zoharului*, ea ar fi fost precedată de *Lilit (*Zohar* 7,34; 3,19).

Mulți filozofi evrei au încercat să interpreteze povestea lui Adam și a Evei drept o alegorie a umanității, acceptând totuși, în general, relatarea biblică drept adevăr istoric. Astfel, după *Filon, fidel tradiției platoniciene, cele două versiuni biblice ale facerii omului ar reprezenta conceperea a două ființe diferite: una nemuritoare, neîntrupată, omul ceresc, creat de Dumnezeu după chipul său, și alta, replica pământeană a primei, culme a perfecțiunii omenești, alcătuită din materie și spirit laolaltă și purtătoare a propriei sale morți.

După *Iuda Halevi, Adam era desăvârșit, fiind înzestrat cu toate calitățile omenești la un nivel nemaiatins de atunci și, totodată, cu *koah ha-elohi* (puterea divină) care-i îngăduia să comunice cu Dumnezeu. Dacă evreii se deosebesc de alte neamuri, este tocmai prin această putere, transmisă unora din descendenții lui Adam (*Kuzari* 1,95). Comentând sintagma biblică „după chipul lui Dumnezeu", *Maimonide vede în ea crearea unui intelect pur și pune accentul asupra desăvârșirii adamice, anterioare păcatului. Păcatul însuși a constat în distragerea lui Adam de la contemplarea adevărului și antrenarea lui în descoperirea plăcerilor fizice, drept pentru care el a fost osândit să-și înfrâneze poftele. După *Iosif Albo, Adam este un prototip uman, scop ultim al creației. Albo dă narațiunii biblice și o interpretare alegorică în care grădina Edenului simbolizează lumea, arborele cunoașterii este Tora, iar șarpele, aplecarea spre rău. Astfel, omul ar fi fost așezat în rai pentru a respecta poruncile, pedeapsa lui fiind aceeași ca a oricărui om care le încalcă.

În concepția iudaică, povestea lui Adam și a Evei explică pătrunderea răului într-o lume pe care Creatorul însuși o apreciase drept „foarte bună" (Gen. 1,31). Dar, pentru iudaism, „căderea" omului în păcat îi impune acestuia să se reabiliteze în fața lui Dumnezeu, spre deosebire de doctrina creștină a „păcatului originar", care susține că desăvârșirea pierdută a omului nu poate fi răscumpărată decât prin ivirea și jertfa de sine ale „celui de-al doilea Adam" (*1 Cor.* 15,22). O tradiție creștină precizează, de asemenea, că Adam ar fi înmormântat sub reprezentarea răstignirii, aflată în sfântul mormânt de la Ierusalim. Biserica Ortodoxă îi comemorează pe părinții omenirii în duminica dinaintea Crăciunului.

Reflecții rabinice despre Adam și Eva

Țărâna din care a fost făcut Adam era adunată din toate colțurile lumii.

A fost făurit un simplu om, spre a arăta că a distruge o viață omenească înseamnă a distruge o întreagă lume și, dimpotrivă, a conserva o viață înseamnă a conserva o întreagă lume, așa încât nici un om să nu-i spună vreodată altuia: „Tatăl meu era mai presus decât al tău!" Marea putere a lui Dumnezeu stă în faptul următor: dacă un om folosește o matriță ca să bată monezi, toate ies la fel una cu alta; dar dacă Dumnezeu înseamnă oamenii cu semnul [de care s-a slujit] pentru Adam, fiecare iese puțin altfel. Astfel, oricine este îndreptățit să spună: „Lumea a fost creată pentru mine!"

Adam a fost făcut din țărână și Eva din Adam, dar totul numai după chipul lui Dumnezeu: nici un bărbat fără femeie, nici o femeie fără bărbat și nimic fără prezența divină.

Un eretic a spus către Raban Gamaliel: „Dumnezeul tău este un hoț. Nu stă oare scris că El l-a adormit pe Adam și i-a furat o coastă?" Fiica lui Gamaliel răspunse prompt că va chema poliția, fiindcă niște hoți le furaseră din casă o oală de argint și le lăsaseră în loc una de aur. „Eu nu m-aș supăra deloc să-mi vină în casă așa hoți!" a spus ereticul. La care, fiica lui Gamaliel răspunse: „Atunci de ce-L vorbești de rău pe Dumnezeul nostru? I-a luat o coastă lui Adam, dar numai spre a-l îmbogăți cu o soață."

ADAR

Accad.: Addaru

A douăsprezecea lună a *calendarului religios evreiesc; a șasea lună a anului civil ebraic care începe cu *Tișri. În anii bisecți, se introduce în calendar și un al doilea Adar (vezi mai jos). Luna

Adar are, în mod obișnuit, 29 de zile și coincide cu perioada februarie — martie. Semnul zodiacal care-i corespunde, Peștii, era considerat de rabini ca deosebit de propice. Numele acestei luni este menționat de mai multe ori în Biblie (Est. 3,7.13; 8,12; 9,1 etc.; Ezra 6,15) și în apocrife (mai ales, *2 Mac.* 15,36) datorită numeroaselor evenimente istorice cu care este asociată.

În cea de-a treia zi a lunii, cu acordul regelui Persiei, a fost inaugurat la Ierusalim Templul reconstruit (Ezra 6,14–16). Conform tradiției, 7 Adar este ziua nașterii și morții lui Moise (*Meg.* 13b). În această zi, membrii societăților de înmormântare evreiești (**hevra kadișa*) țin un mic post de ispășire pentru ofensele aduse fără voie morților. Cea mai mare sărbătoare a lunii este *Purimul, pe 14 Adar. La Ierusalim și în orașele vechi, înconjurate de ziduri, sărbătoarea se celebrează în ziua următoare și se numește Șușan Purim sau Purimul din Suza.

În anii bisecți, primul Adar (ebr. *Adar rișon*) are 30 de zile, iar al doilea Adar (ebr. *Adar șeni* sau *Ve-adar*) are 29. În acest caz, toate evenimentele comemorate de obicei în această lună, inclusiv Purimul, se transferă în al doilea Adar. Totuși, și în primul Adar, la data obișnuită a Purimului, se ține un Purim Katan („Micul Purim") ca un fel de avanpremieră a sărbătorii. Pentru a rezolva complicațiile legate de anii bisecți, există regula halahică, general acceptată, după care o **bar mițva* sau **bat mițva* se serbează în al doilea Adar, în timp ce obligațiile de **iarțait* și de **Kadiș* se fixează în primul Adar.

Datorită Purimului în special, Adar este o lună deosebit de veselă, de unde și zicala rabinilor: „Când vine Adar, bucuriile se înmulțesc" (*Taan.* 29a). Pe 13 Adar, exista la origine o sărbătoare minoră, comemorând victoria lui Iuda Macabeul asupra generalului sirian Nicanor (*1 Mac.* 7,49). Apocrifele menționează această „zi a lui Nicanor", precizând că ea se celebrează chiar în ajun de Purim care, la rândul lui, este „ziua lui Mordehai" (*2 Mac.* 15,36). Cu timpul, vechea sărbătoare a fost eclipsată de postul Esterei (vezi *Postul și zilele de post) care se ține în prezent pe 13 Adar.

ADEVĂR

În iudaism, adevărul reprezintă o valoare etică supremă, atât pentru individ, cât și pentru colectivitate. Rabinii ne învață că „existența lumii se bazează pe trei lucruri: adevărul, *dreptatea și *pacea" (*Avot* 1,18) căci, atunci când domnește adevărul, dreptatea decurge în chip necesar, apoi vine pacea, binefacerea cea mai mare pentru o societate. Un comentariu asupra cuvântului ebraic *emet* vehiculează o idee asemănătoare: cuvântul este compus din prima literă a alfabetului ebraic, din cea de la mijlocul său și din cea care încheie alfabetul. În acest fel, de la început până la sfârșit, toate valorile personale și sociale se bazează pe adevăr. În etica evreiască adevărul este strâns legat cu alte valori omenești superioare.

*Etica evreiască insistă hotărât asupra valorii și importanței adevărului pentru gândire, vorbire și acțiune. Totodată, ea subliniază însă slăbiciunea judecății individuale și recomandă aspirația la adevăr prin intermediul părerii majorității. În măsura în care nimeni nu poate fi sigur de adevărul opiniei sale personale, ar trebui să se țină seama de părerea opusă, înainte de a ajunge la o judecată finală. Aceasta pare să fi fost abordarea școlii lui Hilel în dezbaterile sale cu școala lui Șamai (vezi *Bet Șamai și Bet Hilel). Tocmai pentru că discipolii lui Hilel studiau și opinia adversarilor lor, concluziile lor se apropiau mai mult de adevăr (*Er.* 13b).

Deși adevărul este o valoare esențială, etica evreiască recunoaște că, în anumite împrejurări, alte valori pot trece înaintea lui, de pildă, păstrarea vieții. În cazul când adevărul și viața sunt în conflict, viața precumpănește.

Rabinii erau conștienți că adevărul nu este în întregime accesibil pentru spiritul omenesc mărginit, așa încât susțineau că „pecetea lui Dumnezeu este adevăr" (*Șab.* 45a). În același sens, Franz Rosenzweig afirma că adevărul nu poate fi asociat decât cu ordinea divină.

Etica evreiască se caracterizează printr-o orientare hotărât practică. Ca urmare, deși știe că adevărul este numai de domeniul lui Dumnezeu, etica îi oferă totuși omului drumul spre imitarea lui Dumnezeu (vezi *Dumnezeu, Imitarea lui); idealul pentru om fiind atunci să urmeze „căile divine" și să trăiască — atât cât este omenește posibil — după criteriile adevărului.

ADIR BI-MELUHA

„Stăpân al Împărăției cerești"

Imn acrostih alfabetic, cunoscut din sec. al XIII-lea, pe care așchenazii îl cântă spre sfârșitul ritualului de **seder*. Fiecare din cele opt strofe menționează două atribute divine și o laudă angelică. Cunoscut, după refrenul lui, și sub numele de *Ki lo nae* („Ale Lui sunt laudele! Ale Lui sunt imnurile..."), imnul este inspirat dintr-un Midraș (*Gen.R.* 6,2). În ritul medieval franco-german, *Adir bi-meluha* era probabil recitat în prima noapte de

seder, iar *Adir Hu* în cea de-a doua. Cu toate acestea, ambele s-au cântat multă vreme în ambele nopți. Autorul este necunoscut, dar trebuie să fi trăit în Franța sau Germania.

ADIR HU

„Doamne atotputernic"

Imn acrostih alfabetic, de autor necunoscut, compus probabil în Germania în sec. al XIV-lea; unul din cântecele populare pe care aşchenazii le cântă în cor în seara de Pesah, după încheierea ceremoniei de **seder*. În Europa Centrală, era cândva foarte răspândită o versiune iudeogermană (idiș occidental) a acestui imn. Fiecare strofă este o enumerare alfabetică a calităților și atributelor divine, în vreme ce refrenul este o rugă adresată lui Dumnezeu să reconstruiască fără întârziere Sanctuarul. Melodia aşchenază, veche de veacuri, a fost inclusă și în liturghia sinagogală a **Halelului* de *Pesah, contribuind indirect la răspândirea imnului printre evreii de alte rituri, în special în Israel.

ADMOR

Acronim de la Adoneu Morenu ve-Rabenu — „Domnul, călăuzitorul și stăpânul nostru". Titlu onorific pe care hasidimii, în special cei din Israel, îl atribuie adeseori conducătorilor lor dinastici (vezi și **tadik*). În comunitățile din diaspora, se întrebuințează mai frecvent titlul idiș de „rebe".

ADONAI, vezi DUMNEZEU, NUMELE LUI.

ADON OLAM

„Stăpân al Universului"

Popular imn liturgic, intitulat astfel după cuvintele cu care începe. Nu se cunoaște autorul lui, dar se consideră, în general, că ar fi fost compus de Solomon *ibn Gabirol în sec. al XI-lea. Bazat pe procedeul monorimei, este unul din cele mai răspândite imnuri evreiești. Exprimă credința în Dumnezeu, Creatorul unic și veșnic, Apărătorul și Mântuitorul omului. În sec. al XIV-lea, aşchenazii de rit german au introdus *Adon Olam* în slujba lor zilnică, dar datorită caracterului său universal, imnul a fost inclus în rugăciunile comunităților evreiești din lumea întreagă. În cărțile de rugăciuni tradiționale, imnul apare de mai multe ori: chiar la începutul slujbei de dimineață, la sfârșitul slujbei suplimentare de *Șabat și de sărbători (când este de obicei cântat de toată adunarea) și la sfârșitul rugăciunilor de noapte, înainte de a merge la culcare. Preluând tradiția comunității din Worms, comunitățile aşchenaze îl cântă de obicei și la sfârșitul slujbei din ajun de *Iom Kipur. Textul aşchenaz cuprinde 12 versuri, iar cel sefard, 16. În Maroc, imnul se cântă la nunți și alte ocazii festive. Există o mulțime impresionantă de aranjamente muzicale pe care se cântă *Adon Olam*, melodiile fiind preluate dintr-o mare varietate de surse, nu toate evreiești. Solomon din Rossi (Italia, sec. al XVII-lea) este autorul unui aranjament pe opt voci. Alte versiuni binecunoscute sunt cele compuse de David Aaron de Sola (Londra) și Solomon Sulzer (Viena) în sec. al XIX-lea. De sărbători, se utilizează adeseori tradiția muzicală sau modul de rugăciune (**nusah*) adecvat.

Scriitorul și călătorul englez Geroge Borrow a inclus o versiune engleză a lui *Adon Olam* în cartea lui, *Lavengro* (1851).

Adon Olam

Stăpâne al Universului, care domneai pe când nimic nu era creat. Când totul, din voia Lui, s-a împlinit, El a fost proclamat Împărat. Și când totul va fi încetat să mai existe, El singur va domni în slavă. El a fost, este și va fi mereu cu măreție. El este unic și nu există un al doilea care să poată fi comparat cu El sau sta alături de El. Fără început, fără sfârșit, ale Lui sunt forța și puterea. El este Dumnezeul meu, izbăvitorul meu cel viu și stânca unde-mi caut adăpost în ceasul de restriște. El îmi e steag și sprijin. El îmi duce cupa la buze când îl chem. În mâna Lui îmi încredințez sufletul când adorm și când mă trezesc. Și, o dată cu sufletul, și trupul meu. Dumnezeu e cu mine și nu am teamă de nimic.

ADOPȚIE

Stabilirea unei relații de filiație între persoane neînrudite biologic. Deși legea evreiască pune filiația naturală la temelia statutului personal, neacordând aceeași valoare filiației adoptive, există totuși dispoziții care reglementează relațiile de înfiere. Astfel, după legea evreiască, o persoană poate să-și asume răspunderea pentru bunăstarea fizică, afectivă și socială a unui copil. Mai mult, tribunalul rabinic are dreptul de a lua un copil de la părintele sau părinții lui naturali dacă socotește că interesele copilului sunt amenințate. Această normă are la bază principiul halahic potrivit căruia ceea ce primează, în custodia asupra copiilor, sunt interesele și bunăstarea acestora.

Potrivit legii evreiești, relația de adopție nu elimină complet relația dintre copilul adoptat și părinții săi naturali, care sunt datori să-l întrețină dacă părintele adoptiv nu este în măsură s-o facă. Copilul înfiat nu devine automat moștenitor al părintelui adoptiv, ci numai cu condiția ca acesta să-l

prevadă în mod expres în testament. Deși înfierea nu beneficiază de un statut legal care să instituie o nouă relație familială, clauza testamentară este valabilă chiar și atunci când copilul înfiat este menționat în testament ca „fiu" sau „fiică". Având în vedere că adopția nu modifică statutul personal, nu există interdicții de căsătorie sau de divorț între părinții adoptivi și familia lor, pe de-o parte, și cel adoptat, pe de altă parte.

Conform legilor israeliene, validarea adopției de către un tribunal rabinic sau districtual întărește drepturile și obligațiile reciproce dintre cel adoptat și părinții lui naturali, stabilind totodată un nou raport legal obligatoriu între acesta și părintele sau părinții adoptivi. Astfel, cel adoptat este, de regulă, considerat moștenitor legal și nu este nevoie pentru aceasta de nici o dispoziție expresă în testamentul părinților adoptivi.

Printre puținele pasaje biblice referitoare, implicit sau explicit, la instituția adopției, cele mai cunoscute sunt: cazul Sarei, care-și dorește un fiu din relația roabei sale cu Abraham (Gen. 16,2), înfierea lui Moise de către fiica lui Faraon (Ex. 2,10) și înfierea Esterei (Est. 2,7) de către vărul ei Mordehai, deși această ultimă legătură poate fi interpretată ca o relație de rudenie îndepărtată.

ADRET, SOLOMON BEN ABRAHAM
(cca. 1235–1310)

Autoritate rabinică a Spaniei din vremea sa; cunoscut și sub acronimul de **Rașba**. S-a născut la Barcelona unde a și slujit jumătate de veac ca rabin. Discipol al lui Iona ben Abraham Gerondi și *Nahmanide, a fost un autor prolific în toate ramurile literaturii rabinice, lucrările lui fiind studiate până în ziua de azi. A compus comentarii analitice (**novellae*), toate publicate, cu privire la 17 tratate talmudice. Codul lui, intitulat *Torat habait* („Legea casei"), se ocupă în principal de regulile căminului evreiesc, mai exact de legile alimentare și de legile purității familiale. Adret a realizat și o versiune prescurtată a acestei lucrări — *Torat ha-bait ha-kațer* — un rezumat al dezbaterilor și hotărârilor halahice în domeniul respectiv. Sub numele de *Bedek ha-bait* („Repararea casei"), prietenul și colegul lui, Aaron ha-Levi din Barcelona, a redactat o serie de note și glose asupra acestui cod, pe care Adret le-a criticat violent într-o culegere de însemnări, intitulată *Mișmeret ha-bait* („Apărarea casei"). A scris de asemenea mii de *responsa* cu privire la toate aspectele legii evreiești, ca răspuns la întrebările pe care i le adresau comunitățile evreiești din nordul Europei și din Ereț Israel. Aceste *responsa* au pregătit în mare măsură terenul pentru **Șulhan Aruh*.

Cunoscător într-ale poeziei și Cabalei, Adret s-a preocupat de asemenea de probleme filozofice și teologice, opunându-se metodelor de exegeză alegorică și mistică a Scripturii. Recunoscând că multe versete biblice nu pot fi luate *ad litteram*, el insista totuși ca interpretarea lor să fie în concordanță cu tradiția. Deși avea el însuși cunoștințe de filozofie, a interzis studiile filozofice sub vârsta de 25 de ani, sub pedeapsa *excomunicării (*herem*).

Adret s-a ilustrat totodată ca un curajos apărător al drepturilor evreiești, elaborând o lucrare în care respingea acuzațiile călugărului dominican Raimundo Martini. Într-un tratat redactat în limba latină și intitulat *Pugio Fidei* („Pumnalul credinței"), călugărul interpretase tendențios unele pasaje din Talmud și Midrașim pentru a compromite iudaismul.

ADULT

Deși, în cele mai multe privințe, începutul pubertății conferă statutul de adult, este imposibil de stabilit o dată sau un eveniment anume care să delimiteze precis copilăria de vârsta adultă. Femeile, de pildă, sunt considerate adulte de la vârsta de 12 ani și o zi, în vreme ce bărbații primesc acest statut la 13 ani și o zi (*Nid.* 5,6; 52a). Pubertatea a fost definită în raport cu apariția primelor două fire de păr pe pubis, pe care literatura juridică le denumește *simanim* („semne"). Vârstele diferite de instalare a maturității au fost stabilite conform judecății rabinilor, după care pubertatea începe mai devreme la femei decât la bărbați. La femei, procesul de maturizare a fost împărțit în trei etape: o fată între trei și 12 ani este considerată „minoră" (*ketana*), în următoarele șase luni, este „fată tânără" (*naara*), apoi, de la 12 ani și jumătate, devine „adultă" (*bogheret*). La bărbați, procesul cuprinde numai două etape: până la 13 ani și o zi, băiatul este „minor" (*katan*), iar de atunci încolo, „adult" (*gadol*). Cine a atins vârsta prescrisă, dar nu prezintă încă „semnele", nu este considerat adult, deoarece nu a atins maturitatea fizică. În consecință, statutul de adult poate fi amânat cu câțiva ani până apar „semnele" sau se face dovada reală a sterilității. Pe de altă parte, dacă „semnele" apar mai devreme de vârsta prescrisă, ele nu sunt luate în considerare. În ciuda acestor prevederi amănunțite, de regulă, toți tinerii care ating vârsta stabilită sunt presupuși maturi din punct de vedere fizic. Astfel, un tânăr care a depășit vârsta de **bar mițva* este luat în calcul pentru cvorumul de rugăciune (*minian*), fără nici o verificare a „semnelor".

Din momentul în care atinge vârsta adultă, individul devine moralmente responsabil de faptele sale, de unde și obiceiul unei declarații a tatălui, în cursul ceremoniei de *bar mițva*, prin care acesta își declină răspunderea pentru comportamentul ulterior al fiului (**Baruh șe-petarani*). Devenind adulți, tinerii au obligația de a respecta toate poruncile și de a îndeplini sarcinile care le revin în cadrul comunității. Ei sunt recunoscuți ca reprezentanți legitimi din punct de vedere legal și ritual și poartă răspunderea penală și civilă a faptelor lor. Totuși, și aici, o delimitare strictă între copil și adult se dovedește imposibilă. În pofida drepturilor și obligațiilor asumate la majorat, tradiția considera că tinerii nu sunt pasibili de pedepse divine pentru păcatele comise până la 20 de ani (*Șab.* 89b). Pe de altă parte, în anumite împrejurări, legămintele erau recunoscute ca irevocabile, începând chiar din ultimul an până la majorat. În plus, fetele puteau fi logodite de la vârsta de trei ani, iar băieții, de la nouă ani (*Nid.* 5,3-5).

În Statul Israel, vârsta minimă legală pentru căsătorie, la bărbați ca și la femei, este de 17 ani. În anumite cazuri, tribunalele administrative (nerabinice) pot autoriza căsătoria și sub această limită.

ADULTER

Ebr.: niuf

Relații sexuale pe care o femeie căsătorită sau logodită le întreține, de bunăvoie, cu altcineva decât soțul sau logodnicul ei. Dat fiind că, în epoca biblică, o femeie era considerată proprietatea soțului, interdicția adulterului este cuprinsă în cele Zece *Porunci printre cele care interzic lezarea aproapelui (Ex. 20,14; Deut. 5,18). Episoadele din Pentateuh referitoare la Sara și Abimeleh (Gen. 20) sau la *Iosif și nevasta lui Putifar (Gen. 39,9) reflectă concepția potrivit căreia adulterul este un păcat împotriva lui Dumnezeu. El este totodată un act de pângărire (Lev. 18,20) și, mai târziu, regele David va fi aspru pedepsit pentru o asemenea greșeală (2 Sam. 12,9 *et infra*). Mai multe pasaje biblice prescriu în mod explicit pedeapsa cu moartea pentru cei vinovați de adulter — bărbatul ca și femeia (Lev. 20,10; Deut. 22,22–24; Ezec. 16,38–40). Primele nouă capitole din Cartea Proverbelor se adresează în repetate rânduri bărbaților tineri, sfătuindu-i să se păzească de ademenirile femeilor necredincioase. Bărbații căsătoriți sunt îndemnați să respecte fidelitatea conjugală și să nu râvnească la nevasta altuia, denumită „femeia străină" (Prov. 2,16; 5,3–20; 7,5 *et infra*). Avertismente similare se regăsesc și în apocrife (*Ecl.* 9,4 *et infra*). În Scriptură, relația dintre Dumnezeu și Israel este frecvent descrisă metaforic ca o căsătorie iar închinarea la false divinități apare ca un act de adulter sau prostituție (Ezec. 16,15 *et infra*; Os. 2.4; cf. Ex. 34,15–16; Num. 15,39).

Rabinii au extins implicațiile morale și legale ale infidelității conjugale, bazându-se pe *literatura sapiențială (de ex., Iov 31,9–12) și profetică (Ier. 5,8 etc.). Astfel, cine privește la o femeie măritată, poftind-o în sinea lui, se face vinovat de adulter (*Lev.R.* 23,12), la fel, femeia care se gândește la alt bărbat în timp ce se împreună cu soțul ei. Ambele păcate atrag pedeapsa veșnică în lumea cealaltă (*B.M.* 58b). Considerat o crimă care primejduiește societatea omenească, adulterul cade sub interdicția *legilor noahide, valabile pentru ansamblul omenirii. Alături de poruncile privind idolatria și omorul, interdicția adulterului este una din acele porunci pentru care evreul trebuie să fie gata să accepte martirajul mai curând decât s-o încalce (*Sanh.* 74a). Biblia prevede pentru acest păcat pedeapsa lapidării (Deut. 22,20–22), Talmudul, însă, recomandă moartea prin strangulare ca fiind mai umană. Totuși, ca la orice altă crimă, până la aplicarea *pedepsei capitale, legea evreiască impune ca păcătoșii să fi fost avertizați în prealabil și ca greșeala lor să fie confirmată de doi martori. Ca o excepție clasică de la această regulă, femeia bănuită de adulter putea fi pusă la o încercare, așa-numită probă a „apelor amare", care să arate dacă este sau nu vinovată (Num. 5,12–31; vezi **Sota*). Conform normelor halahice, bărbatul avea dreptul să-i dea nevestei lui înscrisul de *divorț dacă avea motive întemeiate să bănuiască sau să afirme că-l înșală. O dată faptul stabilit, bărbatul trebuie să divorțeze de nevasta necredincioasă, chiar dacă el ar vrea s-o ierte, iar ea, la rândul ei, nu se poate mărita cu ibovnicul ei. Copilul născut din adulter poartă numele de *mamzer* și nu se poate căsători decât cu un alt *mamzer* sau cu un convertit (vezi *Nelegitimitate). Conform legii evreiești, legătura dintre un bărbat neînsurat și o femeie nemăritată, deși condamnată cu asprime, nu constituie adulter iar copilul născut dintr-o astfel de relație nu suferă nici o sancțiune religioasă. Privitor la aspectele legale ale violului, care constituie alt tip de crimă, vezi *Sexualitate. Vezi și *Familie, Puritatea -ei.

ADUNARE, vezi MAREA ADUNARE.

ADUNAREA EXILAȚILOR, vezi EXILAȚI, ADUNAREA -LOR.

AFIKOMAN, vezi SEDER.

AGHEU, vezi HAGAI.

AGNOSTICISM ȘI ATEISM

Termeni care desemnează puncte de vedere distincte asupra existenței sau inexistenței lui Dumnezeu. Ambele concepții fiind la fel de îndepărtate de teism, ele sunt adesea confundate sau greșit înțelese. Ateul neagă cu totul existența lui Dumnezeu. Agnosticul, în schimb, nu exclude posibilitatea existenței lui Dumnezeu, dar susține că omul nu are capacitatea de a ști dacă există sau nu o putere divină, existența sau inexistența lui Dumnezeu fiind dincolo de limitele cercetării raționale.

Deși, în prezent, unii evrei se declară agnostici, conceptul de agnosticism nu apare în textele religioase iudaice. Gershom *Scholem, autoritate universal recunoscută a *Cabalei, a definit într-adevăr demersul cabaliștilor drept un „agnosticism mistic", dar el avea în vedere doar concepția acestora despre natura lui Dumnezeu ca depășind limitele înțelegerii omenești. Pentru cabaliști, Dumnezeu există în mod incontestabil, dar el este **En Sof*, Infinitul indescriptibil și incognoscibil. În acest sens, pe urmele lui *Saadia Gaon, unii filozofi evrei din Evul Mediu își însușiseră maxima: „Dacă L-aș cunoaște, aș fi El." Cu toate acestea, cabaliștii nu se îndoiau câtuși de puțin că Dumnezeu poate fi cunoscut prin intermediul creației lui.

Ateismul este un concept necunoscut limbii ebraice, căci Israelul antic aparținea unei lumi în care nimeni nu se îndoia de existența forțelor supranaturale. Versetele din Psalmi (14,1; 53,2), traduse de obicei prin: „Nebunul zice în inima lui: «Nu este Dumnezeu»" nu trebuie luate drept o declarație de ateism. De altfel, o traducere mai exactă ar suna: „Nerodul (sau cel rău) crede că Dumnezeu este indiferent" (cf. Ps. 10,4), ceea ce presupune un dispreț față de Judecătorul suprem care urmărește atent problemele omenești și care face deosebirea între nerozi și drepți. Pentru profeții biblici, a căror învățătură este în întregime concentrată asupra lui Dumnezeu, problema nu este de a crede sau a nu crede în Dumnezeu, ci dacă trebuie să crezi doar într-un singur zeu sau în mai mulți.

La rândul lor, textele rabinice nu consemnează nici o manifestare de ateism printre evrei. Rabinii îl condamnau pe *kofer be-ikar*, „cel care neagă principiul fundamental" (*Sanh.* 39a-b; Tos.*Șev.* 3,6), ca și pe cel care spune *Let din ve-let daian*, „nu există nici judecată nici judecător" (*Gen.R.* 26,14; *Lev.R.* 28,1), dar acesta nega dreptatea lui Dumnezeu, nu existența lui. Nici chiar *Elișa ben Avuia, faimosul eretic, nu a fost acuzat de ateism, ci de a fi negat existența unui Dumnezeu personal, căruia „îi pasă" de om și care-l răsplătește sau îl pedepsește după meritele lui.

Confruntarea cu ateismul, în sensul modern al termenului, a debutat în Evul Mediu, când *Maimonide și alți filozofi evrei, ca și de altfel colegii lor creștini și musulmani, au formulat diverse „dovezi" ale existenței lui Dumnezeu. Dar chiar și pentru ei, ateii se confundau în parte cu **minim* sau „ereticii", cei care neagă nu atât probabilitatea existenței lui Dumnezeu, cât unitatea lui sau puterea lui de creație. Abia începând din sec. al XVIII-lea, epoca iluminismului, gânditorii evrei au fost puși în fața unor negații ateiste în sens modern și mai solid întemeiate pe rațiune. Teismul este atacat de numeroase școli de gândire, principala sfidare venind din partea unei viziuni materialiste asupra lumii, promovată de cercetarea științifică. Ateii s-au dovedit experți în respingerea argumentelor prin care teismul tradițional înțelegea să demonstreze existența unui Dumnezeu protector al armoniei universale și conducător al destinelor omenirii.

Teologii evrei din sec. al XX-lea s-au preocupat și ei să răspundă problemelor ateismului, citând adeseori cuvintele lui Albert Einstein care, fără să creadă într-un dumnezeu personal, susținea totuși că „experiența religioasă este forța motrice cea mai puternică și cea mai nobilă după cercetarea științifică" (vezi și Spinoza care spunea că nu poate să creadă în Dumnezeu decât în accepțiunea de „sumă totală a legilor naturii"). După cel de-al doilea război mondial, gânditorii evrei au fost din nou confruntați cu îndoiala religioasă și cu fenomene de pierdere a credinței, ca urmare a Holocaustului.

În lumea contemporană, mulți evrei care se declară atei sau agnostici și care s-au îndepărtat de credința și obiceiurile ancestrale, rămân totuși evrei, deoarece identitatea evreiască nu ține numai de credința religioasă, ci cuprinde și alte aderiuni la existența poporului evreu, la tradiția lui culturală și la căminul național evreiesc. Vezi de asemenea *Iudaism umanist.

AGRICOLE, LEGI

Israeliții, după cum ni-i descrie Pentateuhul, erau în primul rând țărani și multe din legile lor se referă la agricultură. *Calendarul și *sărbătorile evreiești sunt în mare măsură legate de anotimpurile muncilor agricole. *Legea orală tratează de asemenea, pe larg, despre regulile agricole și un ordin al Talmudului, numit *Zeraim* („Semințe"), este în întregime dedicat acestui subiect sub toate aspectele lui.

Dincolo de simbolismul lor istoric, cele trei sărbători de pelerinaj sunt strâns legate de calendarul

agricol. *Paștele este „sărbătoarea primăverii" (Ex. 13,4) și în a doua seară de Pesah se secera un **omer* (o măsură) de orz care se aducea ca jertfă la Templu. Câteva săptămâni mai târziu, *Șavuot este sărbătoarea secerișului (Ex. 23,16) care marchează sfârșitul recoltării orzului și începutul secerișului la grâu. Este, de asemenea, sărbătoarea primelor roade (Num. 28,26), când se aduceau la Ierusalim daruri din primele spice ale recoltei. La rândul său, *Sucot este sărbătoarea strângerii recoltei (Ex. 23,16), când grâul de pe câmp este adunat în hambare.

Anul Nou, Roș Hașana, are și el o semnificație agricolă (*R.H.* 1,1). Biblia spune că fructele pomilor nu se mănâncă decât după o anume perioadă, după ce pomul a intrat pe rod. Pomul plantat suficient de devreme pentru a lega rod până la Anul Nou era considerat ca împlinind un an în acea zi. De asemenea, Tora prescrie să li se aducă preoților un viței din zece; toți viteii născuți în intervalul de la un Roș Hașana la altul erau adunați la un loc și numărați, iar fiecare al zecelea era însemnat spre a fi oferit preoților.

Legile agricole incluse în Pentateuh fac parte din categoria „poruncilor (*mițvot*) pământului" care nu sunt valabile decât pe teritoriul Israelului biblic. Rabinii au stabilit un mic număr de legi care se aplică și în diaspora, dar, în general, normele expuse mai jos nu se referă decât la Ereț Israel.

Agricultorul are de respectat anumite reguli. Când își seceră ogorul, el trebuie să pună deoparte, pentru preoți, o cantitate denumită *teruma* („ridicare", vezi *Jertfe și ofrande, Num. 18,11). Minimul absolut este de o tulpină la un hambar, dar legea rabinică fixează limita minimă la a șaizecea parte din recoltă. Media se cifrează, în general, la o cincizecime, în timp ce donatorii generoși oferă a patruzecea parte (*Ter.* 4,3). În plus, agricultorul trebuie să dea o zecime din recoltă leviților. Aceasta este „prima zeciuială" (*maaser rișon*, Num. 18,24). Din restul recoltei, în toți anii ciclului de șapte ani (*șmita*, vezi an *șabatic), în afară de al treilea și al șaselea, se pune deoparte o a „doua zeciuială" (*maaser șeni*, Lev. 27,30–31). Aceasta nu se poate consuma decât la Ierusalim. Ea poate fi eventual vândută, cu condiția ca suma încasată să fie luată la Ierusalim și folosită pentru a cumpăra alimente care se vor consuma la fața locului. În anii al treilea și al șaselea din *șmita*, această a doua dijmă se numește „zeciuiala săracului" (*maaser ani*, Deut. 14,28–29) și trebuie împărțită nevoiașilor.

Agricultorul se va gândi la cei săraci și în timpul secerișului: nu va aduna spicele care cad pe jos în urma secerii (**leket*; Lev. 19,9), nu se va întoarce după snopii uitați pe câmp la transportarea recoltei (*șiheha*, Deut. 24,19) și va lăsa nesecerat un colț al ogorului său (*pea*, Lev. 19,9).

În ce privește pomii, fructele din primii trei ani sunt denumite *orla* (literal, „prepuț") și nu se mănâncă. În al patrulea an, recolta, numită *neta revai* („plantarea din al patrulea"), se aduce la Ierusalim și se consumă la fața locului sau poate fi vândută, banii obținuți urmând a fi aduși la Ierusalim și folosiți pentru a cumpăra alte alimente care se vor consuma acolo. Începând din al cincilea an, recolta pomilor nu mai este supusă nici unei restricții (Lev. 19,23–25).

Atunci când se frământă aluat de pâine peste o anumită cantitate, o parte se oprește pentru preoți (**hala*).

O altă regulă interzice să se țesă fire de in și lână împreună sau să se semene mai multe feluri de cereale pe același ogor. Un astfel de amestec se numește *kilaim* („hibrizi", Lev. 19,19). Tratatul mișnic **Kilaim* cuprinde normele cu privire la diferitele specii și precizează ce distanță trebuie păstrată între specii pentru a nu cădea în greșeală. Se interzice de asemenea altoirea unei specii de pom cu o altă specie, ca și polenizarea încrucișată a unor fructe diferite, dar polenizarea fructelor din aceeași familie este permisă.

Fiecare al șaptelea an, numit *șmita* („eliberare"), tot pământul se lasă în pârloagă (Lev. 25,1–5). Toate ogoarele sunt deschise oricui, om sau animal. Celor ce respectă *șmita*, Biblia le făgăduiește că, în al șaselea an, vor fi binecuvântați cu o recoltă cât pentru trei ani: pentru anul respectiv, pentru anul de *șmita* și pentru cel care urmează până la prima recoltă.

La capătul a șapte cicluri de șapte ani, este anul *jubileului (Lev. 25,8–12). Talmudul consemnează controversa dintre două moduri de a calcula jubileul: fie ca primul an al ciclului următor, ceea ce duce la un ciclu de producție de 49 de ani, fie ca un an separat la sfârșitul unui ciclu de 49 de ani și înaintea următorului, având drept rezultat un ciclu de producție de 50 de ani. În anul jubiliar, totul se reia de la zero. Pământurile vândute în intervalul de la precedentul jubileu se înapoiază proprietarului inițial iar robii evrei sunt eliberați (vezi *Sclavie). Astfel, într-o societate în care proprietatea asupra pământului avea o importanță esențială, toate vechile familii, oricât ar fi sărăcit, își recăpătau pământul în timpul jubileului și aveau posibilitatea de a o lua de la început. Conform acestei legi, pământul nu se vinde niciodată definitiv. Ceea ce se vinde, de fapt, este producția până

la următorul jubileu, când pământul revine la proprietarul său dintâi.

Spre deosebire de terenurile agricole, locuințele urbane pot fi vândute cu titlu definitiv și nu se înapoiază proprietarilor cu ocazia jubileului. Totuși, în cursul primului an de la efectuarea tranzacției, proprietarul inițial are dreptul să-și răscumpere casa (Lev. 25,29–30).

După distrugerea celui de-al Doilea *Templu în 70 e.n., majoritatea rabinilor au considerat că normele privitoare la agricultură se întemeiază pe hotărâri rabinice și nu pe legea Torei, ceea ce a permis amendarea unora dintre ele. Astfel, recoltele obținute în Israel rămân supuse zeciuielii (vezi mai sus), dar aceasta a fost redusă la un cuantum simbolic de 1%. Cu această ocazie se rostește o formulă specială, compusă de rabinul Avraham Ieșaiahu *Karelitz prin care sacralitatea zeciuielii se transferă asupra unei sume în bani. Acest 1% din producție nu se mai dă preoților și leviților, ci este întrebuințat într-un scop nobil.

În zilele noastre, regulile care prescriau păstrarea unei cote din recoltă pentru săraci nu mai sunt aplicate, după cum nu se mai practică aducerea recoltei la Ierusalim. Interdicția de a consuma fructele pomilor în primii patru ani rămâne însă în vigoare, atât în Israel cât și în afara țării.

În monumentala sa operă, *Șabat ha-Areț*, rabinul Abraham Isaac *Kook, primul mare rabin al Palestinei, a emis o hotărâre deosebit de importantă, decretând că regulile privitoare la anul șabatic nu se aplică decât prin decret rabinic. A lăsa pământul nelucrat fiecare al șaptelea an ar fi periclitat existența primelor colonii sioniste, proaspăt întemeiate. De aceea, rabinul Kook a conceput o formulă prin care pământul se vindea nominal unui neevreu. Ca proprietate a unui neevreu, pământul putea fi lucrat și în anul șabatic. Decizia a suscitat proteste vehemente în cercurile rabinice, în special printre nesioniști. Totuși, rabinii mai apropiați de sionism și-au dat, în general, asentimentul.

Deoarece această hotărâre se prezintă ca o măsură temporară și nu ca o abolire definitivă a vechii norme, marele rabinat al Israelului se întrunește în fiecare an *șabatic pentru a studia situația, mai înainte de a se proceda la vânzarea fictivă a pământului.

AGUNA

Lit.: femeie „părăsită" sau „despărțită" (Rut 1,13)

Termen din legea evreiască desemnând o femeie care rămâne legată de bărbatul ei pe viață și care nu se poate recăsători, fie pentru că soțul refuză să-i acorde actul de *divorț (*ghet*) sau nu este în măsură s-o facă din cauza unei boli mintale, fie pentru că soțul a dispărut și moartea lui nu poate fi probată. Această situație a constituit dintotdeauna o imensă problemă halahică, fiindcă legea evreiască nu permite dizolvarea căsătoriei pe baza unei simple presupuneri a decesului și nu îngăduie divorțul decât la cererea soțului. Problema se complică și mai mult, deoarece copiii unei femei măritate concepuți cu un alt bărbat decât soțul ei sunt considerați *mamzerimi* și nu se pot căsători decât cu convertiți sau cu alți *mamzerimi* (vezi *Nelegitimitate). Un soț părăsit, în schimb, nu întâmpină aceleași dificultăți, putând obține de la un tribunal rabinic autorizația de a-și lua altă nevastă (*heter nisuin*).

Rabinii au socotit întotdeauna că au datoria morală de a căuta orice soluție posibilă pentru a ușura nefericirea unei femei *aguna*. În epoca talmudică și în Evul Mediu, ei au atenuat dificultățile cu privire la probe, acceptând să pronunțe divorțul pe baza unei mărturii din auzite a decesului și încă susținută de un singur martor, în loc de doi cum se obișnuiește (*Ghit.* 3a; *Iev.* 122b). Rabinii considerau ca o faptă lăudabilă inițiativa soțului de a depune un act de divorț condiționat (*Ghit.* 73a): în caz de boală, mai ales când soția nu avea copii și, divorțând, nu mai era supusă legii *leviratului (*Ket.* 2b), sau când soțul pleca la luptă ori într-o călătorie primejdioasă (*Ket.* 9b). Astfel de acte de divorț izvorau „din dragoste, nu din ură", în sensul că luau în considerare situația de *aguna* la care era expusă femeia. De asemenea, rabinii anulau o căsătorie atunci când, după părerea lor, temelia ei fusese încălcată (*Ghit.* 3a).

Pe măsură ce comunitățile evreiești s-au dispersat și o dată cu dispariția unei autorități rabinice centrale, tribunalele posttalmudice au devenit din ce în ce mai reticente în a recurge la aceste formule. Drept urmare, problema femeilor părăsite s-a acutizat, în special în vremuri de război, pogrom sau deplasări masive de populație. Lucrurile s-au complicat și mai mult o dată cu dispariția omogenității religioase în sânul comunității și din cauză că Halaha nu recunoștea divorțul civil. În sec. XIX–XX, în cazul evreilor înrolați în armată, autoritățile rabinice continuau să aplice o jurisprudență datând din Evul Mediu sau din epoca talmudică, întocmind acte de divorț condiționat care urmau să intre în vigoare dacă evreii respectivi nu se întorceau într-un interval anume după demobilizare. Rabinii erau, în general, dispuși să

îngăduie o căsătorie condiționată în cazul unei femei ai cărei cumnați se lepădaseră de iudaism sau nu erau accesibili dintr-un motiv sau altul. Când soțul murea fără urmași, căsătoria putea fi anulată retroactiv (*Șulh.Ar., E.H.* 157,4).

Mai recent, marele rabinat și marele rabin militar ai Statului Israel au reușit să soluționeze problemele legate de persoanele decedate în timpul celui de-al doilea război mondial sau dispărute în cursul serviciului militar activ, dând dovadă de înțelegere în interpretarea probelor circumstanțiale fiabile, acolo unde nu existau dovezi de dezbinare în căsnicia respectivă sau bănuiala că soțul și-ar fi părăsit din proprie inițiativă nevasta. În acest fel, văduvele marinarilor israelieni care au pierit pe mare prin scufundarea distrugătorului Eilat și a submarinului Dakar în anii 1967–1968, au primit permisiunea să se recăsătorească. Tribunalele rabinice israeliene urmăresc să ușureze soarta *agunei*, atribuindu-i o minimă pensie alimentară și ordonând chiar, în unele cazuri, privarea de libertate a soțului care refuză să divorțeze. În diaspora, evreii conservatori s-au preocupat să includă în contractele de căsătorie o clauză care dă posibilitatea tribunalelor civile de a interveni pentru obținerea divorțului (*ghet*). Problema rămâne totuși greu de rezolvat, în special în cazurile în care soțul suferă de o maladie mintală sau părăsește domiciliul conjugal. Din acest motiv, organizațiile evreiești de femei fac tot mai mult presiuni pentru a determina rabinatul să adopte un decret radical, general valabil, care să anuleze majoritatea dificultăților în această direcție. Pentru evreii reformați, care nu recunosc autoritatea Halahei, problema statutului de *aguna* nici nu se pune.

„Este de la sine înțeles că Halaha (legea evreiască) nu are nici un interes să îngreuneze suferințele și încercările *agunei*. Singura preocupare a Halahei este de a face în așa fel ca femeia în cauză să nu se recăsătorească atâta vreme cât actualul ei statut conjugal nu a fost explicit anulat. Este o prerogativă și chiar o datorie sfântă a Halahei să întrebuințeze toate mijloacele legale, cum ar fi căsătoria condiționată sau dizolvarea condiționată a căsătoriei, pentru realizarea acestui obiectiv. Căci scopul subiacent al Halahei este de a face în așa fel ca nici o femeie să nu fie privată de posibilitatea de a se recăsători — principiu care animă amplul corp de texte halahice care au ca obiect să ușureze soarta femeii *aguna*."

Extras dintr-o declarație a lui Menahem Elon, judecător al Curții Supreme din Israel, autoritate recunoscută în domeniul legii evreiești (*Legislația religioasă a Statului Israel*, Tel-Aviv, 1968, pag. 183).

AHAD HA-AM, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

AHAI (sau AHA) DIN ȘABHA
(680–752)

Talmudist din perioada gheonimilor. Născut și educat în Babilonia, a emigrat în Ereț Israel (cca. 750), după eșecul în alegerile pentru titlul de *gaon din Pumbedita, în care a fost învins de un discipol al său. În Ereț Israel, elaborează *Șeiltot*, prima operă halahică redactată după încheierea Talmudului. Lucrarea, scrisă în aramaică, cuprinde 82 de comentarii halahice și hagadice cu privire la lecturile săptămânale din Tora. Toate aceste *șeiltot* sunt construite după același model și alcătuite fiecare din cinci capitole. Primul conține câteva *halahot* asupra temei tratate. Cel de-al doilea cuprinde, după o formulă preliminară, două întrebări halahice foarte simple, urmate de argumentele pro și contra. Prefațat din nou de o formulă fixă, capitolul al treilea este compus din citate halahice și hagadice pe tema comentariului. Citatele provin din Talmudul babilonian. Al patrulea capitol dă răspunsul la cele două întrebări de mai înainte. Ultimul capitol (care la majoritatea comentariilor nu s-a păstrat) constă într-o disertație omiletică. Autorul s-a inspirat exclusiv din surse babiloniene, de unde și ipoteza că scopul său era de a răspândi printre cititorii din Ereț Israel o învățătură derivată din Talmudul babilonian. Singurul gaon care face referire la *Șeiltot* a fost și ultimul dintre gheonimi, *Hai Gaon, ceea ce dovedește că lucrarea nu a fost cunoscută în Babilonia decât la câteva secole după apariția sa. Comentariile lui Ahai din Șabha prezintă un interes deosebit, deoarece cuprind numeroase pasaje și versiuni din textele talmudice care diferă de cele conținute în versiunile obișnuite. În multe cazuri, textele din *Șeiltot* deschid posibilitatea unor abordări mai fructuoase decât variantele adoptate ulterior.

AHAVA RABA
„(Cu) mare dragoste"

Primele cuvinte ale unei binecuvântări rostite la slujba de dimineață, imediat înainte de **Șema*. Binecuvântarea datează din perioada celui de-al Doilea *Templu și este pomenită indirect în Mișna (*Ber.* 1,4). Potrivit unei alte aluzii (*Tam.* 5,1), s-ar părea că *Ahava raba* era rostită la începutul slujbei zilnice oficiate de preoți în epoca Templului (*Ber.* 11b–12a). Existau deja la acea vreme două versiuni și s-a iscat o controversă în legătură cu alegerea textului care trebuia recitat înainte de *Șema*

(*Ber.* 11b). Se poate ca această controversă să fi avut la bază o diferență între ritualul palestinian și cel babilonian. Câteva secole mai târziu, s-a ajuns la un compromis prin care s-a stabilit că *Ahava raba* urma să se rostească dimineața, iar **Ahavat olam*, versiunea mai scurtă, seara. În *Ahava raba*, oamenii îi mulțumesc lui Dumnezeu pentru dragostea pe care le-a arătat-o, dăruindu-le Tora și-i cer lumina spirituală care le va permite s-o înțeleagă și să-i urmeze preceptele. În încheiere, se exprimă recunoștința față de Dumnezeu care a făcut din Israel poporul său ales și se adaugă o rugăciune pentru *adunarea exilaților. Deosebirile majore dintre *Ahava raba și Ahavat olam* sunt puse mai pregnant în evidență în ritul aşchenaz care a menținut formulele de început diferite ale celor două texte. În alte rituri, textul începe cu *Ahavat olam* („cu dragoste veșnică"), dar conținutul prezintă numeroase diferențe, de exemplu, între versiunea sefardă și cea yemenită. Din motive doctrinare, cartea de rugăciuni reformată prezintă amputări evidente față de textul aşchenaz care i-a servit drept model.

AHAVAT ISRAEL, vezi DRAGOSTEA DE ISRAEL

AHAVAT OLAM

„(Cu) dragoste veșnică"

Cuvinte de început ale binecuvântării ce se rostește imediat înainte de **Șema* la slujba de seară. Cu privire la contextul liturgic și la binecuvântarea corespunzătoare în cadrul slujbei de dimineață, vezi **Ahava raba*. Textul mulțumește lui Dumnezeu pentru Tora și poruncile dăruite lui Israel, moștenire veșnică prin care evreii pot afla fericirea pe pământ ca și în lumea cealaltă. Există mai multe variante de la un rit la altul. Hasidimii și reformații au menținut textul aşchenaz original.

AHOT KETANA

Lit.: „soră mică"

Poem liturgic sefard, adoptat și de unele comunități yemenite și aşchenaze, în special acolo unde există o influență a *Cabalei. Se recită imediat înaintea rugăciunii din seara de *Roș Hașana. Titlul este inspirat din Cânt. 8,8: „Avem o soră mică", sintagmă pe care Raşi o interpretează ca o aluzie la poporul evreu. Numele autorului, după inițialele primelor versuri (vezi *acrostih), este Abraham Hazan, poate Abraham Hazan Gerondi, poet care a trăit în sec. al XIII-lea în sudul Franței.

Poemul este compus din nouă strofe. Primele opt au același refren — „Sfârșească-se anul (trecut) și curgerea lui!" — înlocuit, în strofa a noua, cu concluzia: „Înceapă anul (nou) și binecuvântările lui!" Poemul descrie, în imagini izbitoare, nefericirea poporului evreu, cerând lui Dumnezeu să-i „oblojească rănile" și să-l ridice pe „cel mai mare dintre neamuri din umilința sa de acum".

AHRONIM

„Cei din urmă"

Denumire dată unor experți și codificatori ai legii evreiești care, începând de la sfârșitul Evului Mediu, au dus mai departe opera înaintașilor lor (**rișonim*). Nu există un hotar precis între cele două categorii. După o anumită școală de gândire, epoca *ahronimilor* debutează o dată cu publicarea lucrării lui Caro, **Șulhan Aruh* (1565). După alte aprecieri, ea începe cu un secol mai înainte, după moartea lui *Iacob Möllin și cea a lui Israel *Isserlein, sau chiar mai devreme, în secolele XI–XII (vezi **Tosafot*). Indiferent de periodizare, este limpede că *Șulhan Aruh* a exercitat o influență hotărâtoare asupra *ahronimilor*, determinând natura și conținutul operei lor de prezentare și elucidare a *Halahei. Cu toate acestea, unii dintre *ahronimi* au criticat sau chiar au respins opiniile lui Caro. De cele mai multe ori, ei au introdus o abordare novatoare în cadrul existent, chiar dacă, în *responsa* și în *novelele* lor, cei mai mulți dintre ei s-au mărginit să aplice regulile obișnuite la situații noi.

AIN HA-RA, vezi DEOCHI.

AKDAMUT MILIN

„Cuvinte preliminare" (aram.)

Imn liturgic, alcătuit din 90 de versuri, pe care aşchenazii îl recită de *Șavuot. A fost compus în aramaică de Meir ben Ithak Nehorai, predicator și poet liturgic, care a trăit la Worms în sec. al XI-lea. Numele lui este inserat în primele versuri sub forma unui acrostih format din primele două litere ale fiecărui vers. Unele comunități recită *Akdamut milin*, conform obiceiului inițial, după primul verset al pasajului biblic care se citește de Șavuot (în diaspora, în prima zi a sărbătorii). Nemulțumiți de această întrerupere, halahiștii au decretat ulterior că imnul trebuie recitat înainte de începerea lecturii — ordine respectată astăzi de majoritatea comunităților. *Akdamut milin* este o laudă adusă Domnului, cel care a făurit Legea și i-a dăruit-o lui Israel. Imnul glorifică fidelitatea religioasă a poporului evreu și se încheie cu imaginea „banchetului eshatologic" la care vor fi poftiți cei drepți. Vezi și **Ieții pitgam*.

Akdamut milin
(fragment)

De-am putea umple de cerneală oceanul
Și fiecare fir de iarbă ar deveni condei
Dac-ar fi lumea întreagă un pergament
Și oamenii cu toții, scribi,
Spre a așterne-n scris iubirea
De Dumnezeu, stăpânul suveran,
Oceanul de cerneală nu ne-ar fi de-ajuns
Și pergamentul prea îngust ar fi
Chiar dacă l-am întinde în văzduh
De la o margine la alta a zării.

AKEDA

Ebr. Akedat Iṭhak, „legarea (jertfa) lui Isaac"

Episod biblic (Gen. 22,1–19) care arată cum a acceptat *Abraham să-l jertfească pe altar pe fiul lui, Isaac. Dumnezeu îl supune pe Abraham unei groaznice încercări, cerându-i să i-l aducă pe Isaac ca jertfă prin ardere de tot. În momentul în care, după o călătorie de trei zile, Abraham este pe punctul să îndeplinească sacrificiul pe Muntele Moria, un înger din ceruri îl oprește, căci Dumnezeu era convins de acum că patriarhul se teme într-atât de el încât nu și-ar fi cruțat nici propriul fiu. Zărind în preajmă un berbec cu coarnele încurcate într-un tufiș, Abraham îl jertfește în locul lui Isaac.

De-a lungul veacurilor, caracterul înspăimântător al poruncii divine și intensitatea dramatică a episodului au dat naștere unui mare număr de comentarii și interpretări. *Filon din Alexandria (sec. I e.n.) interpreta *akeda* ca un protest împotriva străvechii practici păgâne de a-i jertfi pe primii-născuți sau orice alt copil în situații de criză (cf. 2 Regi 3,27). Interzis de legea mozaică (Lev. 18,21) și condamnat de profeți (de ex. Mica 6,7), obiceiul barbar a fost totuși practicat de vechii israeliți sub domniile regilor Ahaz și Manase (2 Regi 16,2–3; 21,6). Interpretarea lui Filon este împărtășită de unii comentatori contemporani ai Bibliei.

Interpretarea omiletică (midrașică) a episodului apare la sfârșitul perioadei biblice, când Muntele Moria a fost identificat drept locul ales de Solomon pentru zidirea Templului (2 Cron. 3,1).

Midrașul dezvoltă narațiunea biblică printr-o serie de legende care-i sporesc intensitatea dramatică. Inspirându-se indubitabil din Cartea lui *Iov, tradiția midrașică spune că *Satana l-ar fi făcut pe Dumnezeu să se îndoiască de pietatea lui Abraham. Patriarhul, pretinde Satana, deși organizase mari festivități la nașterea lui Isaac, ar fi omis să aducă jertfele de mulțumire cuvenite. Dumnezeu îi răspunde că Abraham nu ar ezita să i-l jertfească pe fiul său mult iubit dacă i-ar cere-o. În replică, Satana îl provoacă pe Dumnezeu să verifice credința patriarhului, apoi sub diferite chipuri, încearcă să-i convingă mai întâi pe Abraham, apoi pe Isaac, să se sustragă poruncii divine. Eforturile sale însă se dovedesc zadarnice. Atunci Satana îi apare *Sarei, vestind-o, în răutatea sa, că Isaac ar fi fost deja jertfit. La aflarea groaznicei vești, Sara își dă duhul copleșită de durere.

Midrașul oferă două versiuni ale *Akedei*. Într-una eroul principal este Abraham (cf. *Lev.R.* 29,8), în cealaltă, Isaac, care, deși în vârstă de 36 de ani, nu se opune sacrificiului (*Gen.R.* 56,11).

Până la sfârșitul Evului Mediu, cei mai mulți gânditori evrei au interpretat *akeda* în termeni filozofici. După Filon, gestul lui Abraham este expresia supremă a iubirii sale pentru Dumnezeu, cea mai înaltă modalitate de a-l sluji. Unii dintre contemporanii lui *Saadia Gaon vedeau în *akeda* un exemplu de situație în care Dumnezeu revenise asupra unei porunci, dovadă incontestabilă a imperfecțiunii sale. Saadia a respins această interpretare, arătând că Dumnezeu nu-i ceruse lui Abraham decât să accepte porunca. O dată dovedită această supunere, nu mai avea nici un rost ca porunca să și fie executată (*Emunot ve-Deot* 3,9). După *Iuda Halevi, încercarea lui Abraham oferea o posibilitate de a concilia atotștiința divină cu *liberul arbitru omenesc. Scopul ultim era de a concretiza evlavia potențială a lui Abraham, realizarea fiind un stadiu superior față de potențialitate.

*Maimonide considera *akeda* ca fiind a zecea și cea mai grea dintre încercările pe care Abraham le trece cu succes (cf. *Avot* 5,4). Totodată, după părerea lui, povestea *akedei* pune una din cele mai dificile probleme teologice ale Scripturii. Ce nevoie avea Dumnezeu, care este atotștiutor, să-l încerce pe Abraham, de vreme ce știa cum va reacționa acesta? Maimonide, bazându-se pe un *midraș*, răspunde că scopul era de a arăta oamenilor culmea spre care iubirea și respectul lor de Dumnezeu erau chemate să aspire (*Călăuza* 3,24). Iosif *Albo împărtășește părerea lui Maimonide, adăugând că *akeda* era dovada supremă a faptului că Abraham îl slujea pe Dumnezeu din iubire și nu de teamă.

Liturghia evreiască, începând cu textele mișnice citate în **slihot* în timpul săptămânilor de pocăință (*Taan.* 2,4), face referire la o serie de chemări la care Dumnezeu răspunde, potrivit tradiției, așa cum odinioară „a răspuns tatălui nostru Abraham pe Muntele Moria". Secțiunea **Zihronot* din slujba suplimentară a **Amidei* de Anul Nou (Roș Hașana)

amintește încă o dată de mărturia de credință a lui Abraham: „Adu-Ți aminte, spre binele nostru, de Muntele Moria... Cum a trecut Abraham peste dragostea lui părintească pentru a face voia Ta..." Povestea *akedei* (Gen. 22,1-24) este fragmentul din Pentateuh care se citește în a doua zi de Anul Nou când, potrivit Talmudului (*R.H.* 16a), sunetul **șofarului* trebuie să evoce amintirea berbecului cu coarnele încurcate în tufiș (Gen. 2,13). Înainte de a suna din *șofar*, sefarzii recită o versiune poetică a *akedei*, în vreme ce mulți evrei ortodocși (sefarzi și așchenazi deopotrivă) obișnuiesc să citească textul ebraic al *akedei* după *binecuvântările de dimineață din zilele lucrătoare (vezi *Rugăciunile de la trezire).

Povestea Hanei și a celor șapte fii ai săi martiri (*2 Mac.* 7; cf. *Ghit.* 57b) poate fi văzută ca o reluare apocrifă a temei. Astfel se explică în parte de ce *akeda* a fost considerată drept paradigma martirajului evreiesc (**kiduș ha-Șem*) în epoca medievală când tații ajungeau să-și gâtuie copiii ca să prevină botezarea lor forțată. În aceeași perioadă, s-au scris mai multe poeme liturgice (**piyutim*) pe tema *akedei*, avându-l drept erou pe Abraham. Tema jertfei de sine (*mesirat nefeș*) poate fi de asemenea privită ca o replică evreiască la doctrina creștină a răstignirii: o legendă datând din această perioadă spune că Isaac ar fi fost cu adevărat jertfit și ar fi renăscut din propria-i cenușă.

În **Zohar*, interpretarea mistică a *akedei* se întemeiază pe o serie de legende preluate din Midraș. Textele cabalistice, în schimb, asociază episodul nu cu Anul Nou, ci cu Iom Kipur, deoarece cabaliștii considerau fapta lui Abraham un act de căință și de ispășire, principalele teme ale slujbei de Iom Kipur.

Akedat Itḥak este titlul unui lung comentariu al pericopelor săptămânale, compus în sec. al XV-lea în Spania de Isaac *Arama. Deși tema *akedei* joacă un rol de seamă și în religia musulmană, ea a influențat în special tipologia creștinismului medieval, constituind o importantă sursă de inspirație pentru muzica și arta occidentală.

AKIVA BEN IOSIF

(cca. 45–135)

Mare învățat al epocii mișnice, *tana din generația a treia, erou spiritual cunoscut ca unul din cei zece *martiri. Discipol al lui *Eliezer ben Hirkanos și al lui *Iosua ben Hanania, Rabi Akiva și-a pus amprenta pe majoritatea textelor tanaitice, introducând noi metode de interpretare a Scripturii și contribuind la extinderea pe scară largă a *legii orale. Tradiția rabinică îl descrie drept un cioban ignorant care, la patruzeci de ani, încurajat de credincioasa și devotata lui soție, Rașela, își părăsește căminul și merge să studieze Tora. Mulți ani mai târziu, când se întoarce acasă, le spune miilor de discipoli care-l însoțeau că și el și ei îi datorau totul acestei femei (*A.R.N.* 6; *Ned.* 50A; *Ket.* 62b–63a). Cu atât mai pertinent apare, în lumina datelor biografice, dictonul lui R. Akiva: „Cine este bogat? Cel care are o nevastă virtuoasă" (*Șab.* 25b). Academia întemeiată de el la Bnei Brak a atras nenumărați discipoli din rândul cărora aveau să se ridice cei mai importanți tanaimi ai generației a patra: *Șimon bar Iohai, R. Nehemia, *Iuda bar Ilai, Iohanan ha-Sandlar, R. *Meir și *Iose ben Halafta. Ei au transmis mai departe învățăturile lui care au fost ulterior integrate în *Mișna (unde R. Akiva este pomenit de peste 270 de ori), în Tosefta și în midrașurile tanaitice.

Metodele lui novatoare au îmbrăcat diverse forme. Astfel, printr-o interpretare ingenioasă, deși adeseori puțin forțată, Akiva a reușit să identifice temeiul biblic al unei mare volum de decizii juridice rabinice. Scopul demersului său era de a dovedi unitatea organică dintre legea scrisă și legea orală, demonstrând că aceasta din urmă era implicit cuprinsă în cea dintâi. Sistemul lui *hermeneutic avea de asemenea la bază un demers original care făcea apel la toate variantele ortografice și la toate particularitățile Pentateuhului pentru a extrage sensuri noi, nebănuite până atunci. Metoda, criticată de *Ismael ben Elișa, i-a determinat pe alți învățați să spună că Akiva scoate „munți de decizii juridice din coronițele care împodobesc literele din sulurile Torei". Novatoare era și metoda lui de a clasifica deciziile juridice tradiționale în funcție de subiect. Rezultatul acestei clasificări a fost un fel de cod cunoscut drept „Mișna lui R. Akiva". Mai mult decât atât, Akiva nu ezita să revizuiască și să amendeze Halaha existentă. *Iuda ha-Nasi, care a desăvârșit redactarea Mișnei, a adus un omagiu ilustrului predecesor, arătând că Akiva a dat o formă ordonată materialul halahic pe care-l adunase.

Vestit în special ca halahist, este și autorul unor memorabile precepte ale *Hagadei, cel mai remarcabil dintre ele fiind versiunea sa a *regulii de aur: „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuți, acesta este marele principiu al Torei" (*Sifra* la Lev. 19,18). A militat împotriva pedepsei cu moartea (*Mak.* 1,10) și s-a folosit de prestigiul lui pentru a impune înglobarea *Cântării Cântărilor în canonul biblic. „Dacă toate cărțile Scripturii sunt sfinte, *Șir ha-Șirim* este sfântă între sfinte", spunea el (*M.T.* 3,5).

Nu șovăia de asemenea să se angajeze în speculații mistice: din cei patru învățați care „au pătruns în grădina mistică" (**Pardes*), este singurul care, se spune (*Hag.* 14b), a ieșit nevătămat. Concepția lui despre Tora ca entitate divină care a precedat nașterea lumii explică ambiția lui de a descoperi, strat după strat, sensul ascuns al Bibliei.

Naționalist și patriot înflăcărat, R. Akiva fost un partizan entuziast al celui de-al doilea război cu romanii (132 e.n.) și a văzut în Bar Kohba, conducătorul răscoalei, pe Mesia cel mult așteptat. Mai prudenți, alți învățați l-au avertizat că „mesianicul" eliberator risca să se dovedească o mare dezamăgire (T.I. *Taan.* 4–5,8), ceea ce s-a și întâmplat. Akiva a fost el însuși arestat și întemnițat pentru a fi nesocotit edictul împăratului Hadrian care interzicea predarea Torei. În vârstă de aproape nouăzeci de ani, a fost condamnat la moarte și executat în chinuri groaznice la Cezareea unde romanii i-au smuls carnea de pe el cu „piepteni" de fier. El însuși considera martirajul drept calea supremă de a-și dovedi iubirea pentru Dumnezeu. Înaintea morții, cu ultima suflare, a rostit: *Ehad* („Unu"), ultimul cuvânt din **Șema*.

Din învățăturile lui Rabi Akiva

Tradiția este paznicul Torei; zeciuielile sunt paznicul averii; legămintele, paznicul înfrânării; tăcerea, paznicul înțelepciunii.

Înainte de a gusta din orice lucru, rostește o binecuvântare.

Cine varsă sânge lovește în chipul lui Dumnezeu.

Dacă bărbatul și nevasta lui sunt oameni buni, *Șehina* (Prezența divină) este cu ei; dacă nu, îi mistuie focul.

Totul este dinainte orânduit, totuși ne este dată libertatea de a alege. Lumea este judecată cu bunăvoință, totuși totul depinde de precumpănirea faptelor bune.

Cel care uită să viziteze un bolnav este asemenea celui ce varsă sânge.

Mult vrea vițelul să sugă, dar și mai mult vrea vaca să-l alăpteze. (Râvna învățătorului de a împărtăși învățătura este mai puternică decât râvna discipolului de a învăța.)

Iubit este omul, căci a fost creat după chipul lui Dumnezeu.

Să nu locuiești în țară străină ca nu cumva să te lași pradă idolatriei.

Ferește-te să dai un sfat cui nu ți-l cere.

Judecătorul care a rostit o sentință trebuie să postească în ziua executării ei.

Așa cum este nevoie de un zidar pentru a face o casă, de un țesător, pentru o rochie, de un tâmplar, pentru o ușă, tot așa lumea îl mărturisește pe Dumnezeu, făuritorul ei.

ALBO, IOSIF

(cca. 1360–1444)

Filozof evreu din Spania, discipol al lui Hasdai Crescas, a participat la *controversa de la Tortosa din 1413–1414. Era un bun cunoscător al gândirii evreiești din toate domeniile — biblic, rabinic și filozofic. Era de asemenea versat în filozofia islamică și în scolastica creștină, în special în Toma d'Aquino.

În plan filozofic, Albo este cunoscut mai ales prin *Sefer ha-ikarim* („Cartea principiilor"), lucrare în patru părți în care a expus învățăturile fundamentale ale iudaismului. În viziunea lui, iudaismul are la bază trei principii, șase doctrine și opt dogme corolare. Cele trei principii sunt: existența lui Dumnezeu, revelația divină și principiul recompensei și al pedepsei. Cele șase doctrine nu sunt fundamentale și poți să fii un bun evreu fără să le accepți pe toate. Ele stipulează credința în *creatio ex nihilo*, facerea lumii din neant, în supremația lui Moise, cel mai mare dintre profeți, în valoarea eternă a legii lui Moise, în capacitatea omului de a se autoperfecționa prin respectarea legii divine, în învierea morților și în venirea lui Mesia. Cele opt dogme corolare dezvoltă cele trei principii de bază și dau o descriere mai amănunțită a acestora. Mai presus de toate, Albo insistă asupra caracterului obligatoriu al legii divine, lege perfectă între toate legile și având drept scop adevărata fericire a omului.

În ciuda criticilor care subliniază lipsa de originalitate și de coerență a lucrării, *Sefer ha-ikarim* s-a bucurat de mare succes. I. Husik a publicat o ediție critică în cinci volume (1929-1930), care cuprinde și traducerea în engleză a textului precum și un aparat de note.

ALCABEȚ, SOLOMON BEN MOISE HA-LEVI

(cca. 1505–1584)

Cabalist, predicator și poet, renumit mai ales pentru cântecul lui de Șabat, **Leha dodi*. Pe când locuia încă în Turcia lui natală, Alcabeț face cunoștință cu Iosif *Caro. În urma unei experiențe mistice, trăite în comun, cei doi inaugurează obiceiul de a studia Tora în noaptea de *Șavuot (vezi și **Tikun*). După ce-l convinge pe Caro să plece împreună în Ereț Israel, Alcabeț sosește în 1535 la Safed, unde ocupă un loc de frunte printre cabaliștii stabiliți acolo. Din păcate, după moartea lui, majoritatea scrierilor sale au dispărut sau au fost furate. Mistic de anvergură, Alcabeț s-a bucurat de o largă influență. Unul din principalii săi discipoli a fost Moise *Cordovero, care i-a devenit și

cumnat. Cei doi par să se fi influențat reciproc în ceea ce privește doctrina. Obiceiul de a „ieși la câmp" în jurul Safedului pentru a întâmpina prin psalmi și imnuri venirea Șabatului (*kabalat Șabat*) poate să fi fost inspirat de Alcabeț, deși Talmudul (*B.K.* 32a-b) plasează începuturile acestei practici încă din vremea lui Rabi Ianai care, „înveșmântat complet în alb", ieșea pe câmp să întâmpine Șabatul.

ALEGERE, vezi POPOR ALES.

ALEGORIE

Figură de stil care recurge la metafora extinsă, discursul figurativ etc. pentru a comunica o idee nouă, neexprimată ca atare. Astfel, în vechile texte evreiești, se utiliza alegoria pentru a spori efectul dramatic al unei situații sau pentru a transmite un mesaj etico-religios. În mod similar, interpretarea alegorică a Scripturii dezvăluie semnificații ascunse, care transcend sensul literal al textului biblic. Există diverse feluri de alegorii în Biblia ebraică. Binele și răul, înțelepciunea și nebunia, primejdia și izbăvirea sunt personificate frecvent în Psalmi și în Proverbe. La Ezechiel, pilda vulturului și a viței de vie (17,1 *et infra*) este o alegorie a primului exil, în timp ce viziunea oaselor uscate (37,1–14) zugrăvește în mod simbolic întoarcerea poporului evreu la Sion. Ezechiel, care a reprezentat Samaria și Ierusalimul sub chipul a două femei necredincioase (23,2–45), a fost un maestru al alegoriei. Alți profeți au folosit, de asemenea, procedeul pentru a reda lipsa de credință a lui Israel (Os. 1,2–2,15) și nenorocirile cotropirii străine (Ioel 1,2–2,11).

Spre deosebire de utilizarea voită a alegoriei, căutarea înțelesurilor alegorice ale Torei și ale celorlalte scrieri sfinte a apărut abia o dată cu dezvoltarea comentariilor și interpretărilor postbiblice. Unii au făcut apel la ea pentru a scoate la lumină sensuri profunde sau ascunse ale textului. Acest procedeu alegoric, numit *remez* („indiciu" sau „aluzie"), este una din cele patru metode tradiționale de elucidare a Scripturii (vezi **Pardes*).

Interpretarea alegorică a luat o deosebită amploare sub influența elenismului. *Filon din Alexandria, un clasic în domeniu, recomanda călduros tuturor să urmeze „regulile acestui înțelept arhitect, Alegoria" (*De Somniis* 2,2). Deși credea că patriarhii lui Israel simbolizează trăsături morale cu valoare arhetipală și considera ieșirea din Egipt drept o alegorie a eliberării de patimile trupești, Filon nu s-a gândit niciodată să nege sensul literal al narațiunilor și poruncilor biblice.

Rabinii, la rândul lor, au acceptat, în special în *Midraș, unele interpretări figurate ale Scripturii. În cazul *antropomorfismului, de exemplu, unde trebuia evitată orice impresie de corporalitate a lui Dumnezeu, sensul alegoric a fost considerat ca singurul sens legitim. Comentariul midrașic cu privire la turnul Babel (Gen. 11,5) — „Domnul s-a pogorât să vadă cetatea" — constituie un exemplu caracteristic de interpretare alegorică: „Dumnezeu care este atoateștiutor, a coborât oare să vadă cu ochii lui!? Textul însă urmărește să pună în evidență o morală: Nu trebuie să judeci după ceea ce știi din auzite, ci să mergi la fața locului și să vezi tu însuți" (*Tan., ad loc.*).

Maniera alegorică este larg folosită în Talmud și în Midraș. Înțelepții au interpretat alegoric cele trei cărți biblice ale regelui *Solomon ca o reprezentare a celor trei vârste ale omului, considerând că autorul a creat *Cântarea Cântărilor la vremea tinereții, Proverbele la maturitate și Eclesiastul la bătrânețe (*Cânt.R.* 1,1.10). Uneori, interpretarea literală coexistă cu cea alegorică. Astfel, unii învățați ai Talmudului încercau să stabilească data istorică a poveștii lui Iov, în timp ce alții susțineau că totul „este o alegorie: nu a existat nici un Iov și lucrurile acestea nu s-au întâmplat niciodată" (*B.B.* 15a). Cântarea Cântărilor a fost văzută ca o alegorie a dragostei dintre Dumnezeu și Israel și, în această calitate, a fost integrată în canonul biblic chiar dacă niciodată înțelesul ei alegoric nu l-a eliminat complet pe cel literal, de dragoste pământească între bărbat și femeie.

Pentru rabini, metoda alegorică a constituit mai puțin un instrument sistematic pentru interpretarea textelor sacre cât unul omiletic. Folosirea abuzivă a procedeului i-a determinat pe unii gânditori evrei de mai târziu să elaboreze anumite reguli de utilizare. Cele mai lapidare, poate, dintre ele sunt cele formulate de *Saadia Gaon, care stabilește că lectura alegorică este îngăduită numai atunci când sensul literal este împotriva bunului simț sau a rațiunii ori când tradiția rabinică o încuviințează. Cu toate acestea, cabaliștii credeau că Tora conține comori ascunse (*Zohar* 1,132a) și condamnau înțelegerea literală, susținând că „relatările biblice nu sunt decât podoabe exterioare ale Torei" (*ibid.* 3,152a).

De-a lungul timpului, alegoria a continuat să înflorească în poezia și romanele ebraice medievale, în demersul teologic — la *Bahia ibn Pakuda și *Maimonide — precum și în metodele exegetice

utilizate de *Bahia ben Aşer şi *Nahmanide. Ea apare şi în liturghie (în **Had gadia*, care se cântă în timpul **sederului* de Pesah) şi în predici şi joacă un rol important în literatura hasidică. În fine, o regăsim sub pana unor scriitori ebraici contemporani ca Şmuel Iosif Agnon.

ALELUIA

Expresie biblică prezentă numai în Psalmi şi însemnând „Lăudaţi pe Domnul!" (*Halelu-Ia*). Această exclamaţie de bucurie, de laudă sau de mulţumire apare în 13 psalmi: la început (111; 112), la sfârşit (104; 105; 115–117) sau la amândouă (106; 113; 135; 146–150). În vremea *Templului, expresia era o indicaţie pentru credincioşi că trebuie să răspundă corului de leviţi. De asemenea, la fiecare verset din **Halel*, se răspundea „Aleluia" (*Suc.* 3,10); la fel se întâmpla, probabil, şi în secvenţa care culmina prin „marele Aleluia" (Ps. 150). Ca şi *amen, expresia a pătruns în ritualul de rugăciune evreiesc, fiind apoi reluată de liturghia creştină şi adoptată în numeroase limbi.

ALENU LE-ŞABEAH

„Să mulţumim (Stăpânului lumii)"

Astfel începe una din cele mai vechi rugăciuni evreieşti, numită cel mai adesea, simplu, *Alenu*. După o veche tradiţie, ea ar fi fost compusă de Iosua după cucerirea Ierihonului. Alţii susţin că autorul ei este *Rav (Babilon, sec. al III-lea). Textele însă demonstrează că ea datează din vremea *Marii Adunări şi a celui de-al Doilea Templu şi că Rav a integrat-o pentru prima dată în ritualul Anului Nou, în secţiunea *Malhuiot* din slujba suplimentară a **Amidei*. Prin fervoare, concizia frazelor şi analogiile sugestive, *Alenu* se apropie de formele arhaice ale poeziei liturgice (**piyut*). Ritmul prozei accentuează caracterul solemn al textului. Deşi diferite prin conţinut, cele două părţi ale rugăciunii alcătuiesc împreună o profesiune de credinţă evreiască. Primul paragraf insistă asupra rolului unic al lui Israel în calitate de popor ales; cel de-al doilea, reafirmând omnipotenţa divină, exprimă speranţa universală într-o „lume mai bună sub domnia Atotputernicului", combinând fraternitatea între oameni cu o viziune a epocii mesianice.

Cam prin sec. al XII-lea, evreii din Europa Occidentală au început să spună *Alenu* la slujba zilnică de dimineaţă. Ulterior, ea a fost introdusă în *musaf* (*slujba suplimentară), în *Amida* de Iom Kipur, apoi în celelalte două slujbe zilnice (de după amiază şi de seară). Această evoluţie este fără îndoială legată de încercările îngrozitoare prin care au trecut aşchenazii în timpul Evului Mediu: de pildă, acuzaţia de crimă rituală adusă evreilor din Blois, în urma căreia 30 sau 40 dintre ei au fost arşi de vii la 26 mai 1171. Chiar şi spectatorii creştini au fost mişcaţi, ascultând inflexiunile rugăciunii *Alenu* pe care martirii evrei au intonat-o sfidători, ca mărturie a credinţei lor. Rabenu *Tam a ordonat atunci un post de 24 de ore în toate comunităţile din Franţa şi Renania. *Alenu* s-a impus cu rapiditate drept crez, aproape la egalitate cu **Şema*, fiind adoptată în egală măsură de comunităţile sefarde şi orientale. În zilele noastre, credincioşii o citesc, în picioare, la sfârşitul fiecăreia din slujbele zilnice. În 1394, ca urmare a calomniilor unui apostat german, cenzorii creştini i-au obligat pe evreii aşchenazi să taie o frază esenţială din primul paragraf: „Căci ei [celelalte neamuri] se închină în faţa deşertăciunii şi a nimicului şi se roagă unui dumnezeu care nu-i mântuie." Preoţii au considerat fraza drept o aluzie răuvoitoare la creştinism, interpretând „dumnezeul care nu mântuie" (*el lo ioşia*) ca o referire la Isus (Ieşua) şi socotind că literele cuvintelor „deşertăciune şi nimic" alcătuiau, de asemenea, un joc numeric vizându-l pe Isus. Degeaba le-au explicat evreii că expresiile respective erau citate din Isaia (30,7; 45,20) şi se rosteau la slujbe încă dinainte de apariţia creştinismului. Formularea aşa-zis ofensatoare s-a păstrat totuşi în comunităţile evreieşti din lumea musulmană. Ea continuă însă să lipească din cărţile de rugăciuni ale aşchenazilor din Diaspora, deşi textul „şocant" a fost recent reintrodus în unele ritualuri israeliene.

La marile *sărbători, cele două paragrafe din *Alenu* se recită separat. În rest, toate comunităţile evreieşti le rostesc împreună ca pe un tot unitar, adăugând şi un verset suplimentar, *Ve-neemar* (Zah. 14,9). De *Şabat şi de sărbători, aşchenazii o intonează de obicei în cor. Îngenuncherea şi prosternarea sunt obiceiuri străine evreilor, ele fac totuşi parte din ritul sinagogal atunci când se recită *Alenu* de *Roş Haşana şi de *Iom Kipur. Conform practicii tradiţionale, când rosteşte cuvintele „căci noi punem genunchiul în pământ şi aducem prinosul închinării noastre", oficiantul îngenunchează şi atinge pământul cu creştetul. Cei din jur îl ajută să se ridice în picioare, care trebuie să rămână lipite, în timp ce el continuă repetarea cu voce tare a *Amidei*. În multe comunităţi ortodoxe, credincioşii fac şi ei acelaşi gest de supunere. În restul anului, adunarea obişnuieşte să se încline la recitarea acestui pasaj. Printre evreii conservatori, obiceiurile diferă: în sinagogile reformate, la marile

sărbători, se deschide chivotul, dar credincioșii nu îngenunchează. Spre deosebire de evreii de rit sefard-oriental, la slujba suplimentară de Roș Hașana și de Iom Kipur, așchenazii cântă primele fraze din *Alenu* pe o melodie tradițională (*nigun mi-Sinai*). Aceeași melodie, creată, pare-se, în Evul Mediu, se folosește și la **Kol Nidre*, în deschiderea ritualului de Iom Kipur.

Alenu le-șabeah
(primul paragraf)

A noastră este datoria de a-l lăuda pe Stăpânul tuturor lucrurilor, de a-l slăvi pe creatorul Începutului, căci nu ne-a făcut ca pe neamurile țărilor și nu ne-a alcătuit ca pe familiile pământului. Nu ne-a dat parte asemănătoare cu a lor, nici soartă asemenea cu a mulțimii lor. Și noi îngenunchem, ne prosternăm și aducem mulțumire Împăratului împăraților, Sfântul binecuvântat fie El, care a desfășurat cerurile și a întemeiat pământul, al cărui jilț de slavă este sus, în cer, și a cărui putere sălășluiește în înălțimile supreme. El este Dumnezeul nostru și nimeni altul, cu adevărat Împăratul nostru și nimeni în afara Lui, precum stă scris în Legea Lui: Recunoaște astăzi și întipărește-ți în inimă că Domnul este Dumnezeu în cer și pe pământ și nimeni altul.

Iată de ce ne punem nădejdea în Tine, Doamne, Dumnezeul nostru, că Te vei arăta curând în toată măreția puterii Tale, nimicind idolii pământului, și dumnezeii mincinoși vor fi stârpiți; că vei reîntemeia în lume Împărăția celui Atotputernic și toată firea va chema numele Tău; că-i vei întoarce către tine pe toți necredincioșii pământului. Toți cei ce locuiesc în lume vor recunoaște și vor ști că orișice genunchi dator este să se încline în fața ta și orice limbă să se jure pe Tine. Înaintea Ta, Doamne, Dumnezeul nostru, vor îngenunchea și vor cădea cu fața la pământ, vor adora slava Numelui Tău, vor primi jugul împărăției Tale și vei domni curând asupra lor pentru vecie. Căci a Ta este împărăția și vei domni cu slavă în vecii vecilor, precum stă scris în Legea Ta: Domnul va împărăți în veci. Și scris este că Domnul va fi Împărat peste tot pământul și, în ziua aceea, Unul va fi Domnul și Unul, numele Lui.

ALFABET

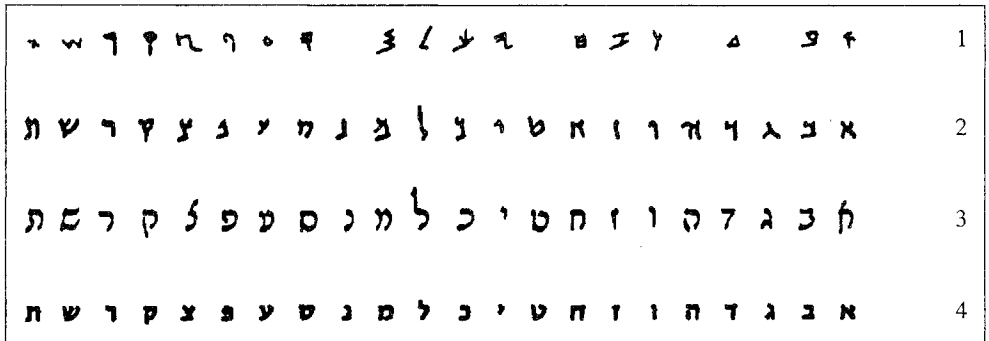
Omul a început să scrie, desenând obiectele pe care le denumeau cuvintele. Așa s-a procedat, de exemplu, în sumeriană, în accadiană (asiriană și babiloniană) și la fel se procedează încă în zilele noastre în chineză. În sumeriană și accadiană, semnele denotând anumite cuvinte scurte au fost ulterior folosite ca semne silabice, care, prin combinație, puteau reprezenta alte cuvinte. Egiptenii, în schimb, utilizau anumite cuvinte monosilabice care începeau cu diferite consoane ca semne pentru consoanele respective. Această metodă s-a transmis la cananeeni și fenicieni, poate prin portul Ghebal (Byblos), situat la nord de Beirut (Ezec. 27,9). Scrierea de la Ugarit (Siria, sec. XV–XVI î.e.n.) pare să provină din cea folosită în Ghebal. Unele inscripții ebraice dovedesc că israeliții au întrebuințat și ei această scriere, denumită ulterior *ketav ivri* (scriere ebraică). O formă a ei este încă utilizată în zilele noastre de *samariteni. Majoritatea literelor aparținând acestei scrieri antice, lasă încă să se întrevadă obiectele pe care le reprezentau la origine, iar numele lor sunt numele obiectelor respective: *alef* = bou; *bet* = casă; *mem* = apă (reprezentată prin valuri). Această scriere este prezentă în inscripții antice și se regăsește, chiar și după ce căzuse în desuetudine, pe unele monede evreiești și în câteva *manuscrise de la Marea Moartă.

În preajma sec. al VIII-lea î.e.n., încep să apară inscripții în scriere aramaică, în care literele tind să capete o formă mai pătrată, de unde și numele de *ketav merubha* (scriere pătrată). În perioada celui de-al Doilea Templu, aceasta devine principala scriere a limbii ebraice. Talmudul din Ierusalim (*Meg.* 1,7) și cel din Babilon (*Sanh.* 21b) o denumesc *ketav așuri*, ceea ce se traduce, în general, ca „scrierea din Asiria". Această interpretare este însă puțin probabilă și o traducere mai verosimilă pare să fie aceea de „scriere dreaptă". Literele respective continuă să fie folosite în prezent ca litere de tipar, precum și în sulurile Torei și în alte documente religioase. Rabinii susțin că Pentateuhul primit de Moise era în scriere ebraică (vezi mai sus), dar în vremea lui Ezra, el se scria în scriere pătrată (*Sanh.* 21b).

Cu timpul, s-au dezvoltat și diferite scrieri cursive. Cea mai cunoscută dintre ele este „scrierea Rași", astfel denumită deoarece a fost folosită pentru întâia oară la tipărirea comentariului lui *Rași în prima carte ebraică tipărită (Reggio Calabria, 1485). Evreii au utilizat literele ebraice și pentru limbile locale din țările în care locuiau (vezi *Limbi evreiești).

Alfabetul ebraic, ca și cel arab sau sirian din zilele noastre, nu cuprindea semne pentru vocale, acestea fiind adăugate mental de către cititor pe baza cunoașterii limbii. Ulterior, s-au adăugat două litere (*vav* și *yod*) pentru marcarea unor vocale lungi. Integrarea lor s-a făcut foarte nesistematic, ele lipsind frecvent chiar și din textul Bibliei.

Mai multe sisteme de semne vocalice au fost elaborate în a doua jumătate a primului mileniu e.n. cu scopul de a asigura citirea corectă, în conformitate cu tradiția. Astfel au apărut sistemele de punctuație din Babilon, Ereț Israel și Tiberiada. Primele două plasează semnele vocalice deasupra



1. Ebraică, sfârșitul sec. al IX-lea î.e.n. Calendarul de la Ghezer.
2. Scriere ebraică pătrată, sfârșitul sec. al II-lea î.e.n. Manuscris de la Marea Moartă (sulul lui Isaia).
3. Scriere Rași, utilizată pentru prima dată în sec. al XV-lea.
4. Scriere ebraică pătrată modernă.

consoanelor (sisteme supraliniare), în timp ce ultimul le așază dedesubtul și în interiorul consoanei. Dintre ele, numai sistemul din Tiberiada a cunoscut o largă răspândire. Cu toate acestea, vocalele nu apar în sulurile Torei, nici în majoritatea documentelor religioase. Multe ediții tipărite ale Bibliei marchează atât vocalele, cât și accentele de *cantilație. Pronunția variază în funcție de tradiția diverselor comunități. Cea mai apropiată de original pare să fie aceea a evreilor yemeniți. Aşchenazii și sefarzii pronunță diferit unele vocale, precum și consoana *tav*. Versiunea adoptată oficial în Israel este cea sefardă.

După cum arată literatura rabinică, s-a pus problema dacă semnele vocalice erau prezente în Biblia revelată de Dumnezeu lui Moise sau au fost adăugate ulterior, fiind deci mai puțin demne de încredere. O modificare minoră în punctuația vocalică poate schimba cu totul sensul literal, halahic sau teologic al textului. În unele cazuri, rabinii au validat variante diferite de lectură, încorporându-le deopotrivă în textul masoretic (vezi *Biblie). Mai târziu, autoritățile ortodoxe au considerat că textul în ansamblul său, cu tot cu vocale, este indiscutabil exact și nemodificabil. Pornind de la ipoteza că vocalele au fost inserate mai târziu și nu reflectă neapărat sensul original al Bibliei, cercetătorii moderni au sugerat frecvent modificări vocalice capabile să ducă la un înțeles mai verosimil. În sprijinul ipotezei lor, experții fac apel la unele traduceri antice care indică o vocalizare diferită. Ordinea literelor în alfabet a fost stabilită încă de la apariția acestuia, fapt demonstrat de acrostihurile care figurează în porțiunile cele mai vechi ale Bibliei (de ex., Ps. 34; 119; Prov. 31, 10–31; Plâng. 1–4). Cum literele alfabetului au și funcție de cifre, valorile numerice ale cuvintelor au fost uneori folosite pentru deducerea unor sensuri ascunse sau mistice ale textului sau pentru jocuri de cuvinte (vezi **Ghematria*). Unii mistici ca Abraham *Abulafia au acordat semnificații aparte chiar și formei literelor din alfabetul ebraic.

ALFASI, ISAAC BEN IACOB
(1013–1103)

Talmudist și codificator al legii. Născut în Algeria, lângă Constantine, a studiat la Kairuan, în Tunisia, apoi, până în 1088, a locuit în Maroc, la Fez (de unde și porecla de „Alfasi" precum și acronimul său, **Rif**, format din inițialele de la Rabi Isaac Fasi). Ca urmare a unui denunț calomnios, la vârsta de 74 de ani, a fost nevoit să se refugieze în Spania. După o scurtă ședere la Cordoba, s-a stabilit la Lucena unde a rămas până la sfârșitul vieții, întemeind centrul spaniol de cercetări talmudice.

Alfasi a jucat un rol de seamă în deplasarea centrului de erudiție evreiască din Babilonia Orientului în Spania occidentală. Principala lui operă este *Sefer ha-halahot* („Cartea deciziilor juridice", cunoscută și sub titlul de „Alfas"), redactată parțial în arabă. Cartea face legătura cu textele Talmudului, de unde și denumirea de „micul Talmud" (*Talmud katan*), cum a botezat-o *Abraham ben David din Posquières. În aceasta lucrare, care a văzut lumina tiparului în 1509, Alfasi lasă deoparte toate comentariile hagadice, comprimă dezbaterile halahice și se concentrează exclusiv asupra acelor *halahot* practice, aplicabile epocii în care trăia. Regulile care-și păstraseră valabilitatea, cum ar fi cele referitoare la **tfilin*, la **mezuza* și la *sefer* **Tora*, care nu fac obiectul unor tratate speciale

ale Talmudului, dar se regăsesc ici și colo, în diverse tratate, au fost regrupate de Alfasi, în funcție de subiectele lor respective sub titlul de *Halahot ketanot* („Decizii juridice minore"). Autorul indică de fiecare dată hotărârea definitivă a Talmudului din Babilon, conform modului în care înțelege el acest cod juridic. Lucrarea este superioară compilațiilor anterioare ca *Halahot pesukot* a lui Iehuda Gaon și *Șeiltot* a lui *Ahai din Șabha, care se numără printre sursele sale de inspirație. Ea cuprinde cea mai mare parte a deciziilor elaborate de gheonimi (vezi *Gaon). Erudiții de mai târziu au elogiat călduros *Sefer ha-halahot*. *Maimonide spunea că Alfasi își depășise toți înaintașii prin această operă de referință iar Menahem *Meiri o considera drept cea mai înaltă autoritate halahică.

Alfasi a reprezentat un nou tip de învățat sefard. Dacă predecesorii lui își consacrau cercetările unor domenii evreiești și profane mai largi, el s-a concentrat exclusiv asupra Talmudului. Alfasi a fost cel mai important codificator al legii până la Maimonide și a influențat puternic evoluția ulterioară a Halahei. În afară de *Sefer ha-halahot*, a scris sute de *responsa*, mai ales în arabă, la întrebările pe care i le adresau numeroase comunități evreiești cu privire la problemele halahice.

AL HA-NISIM

„Pentru minuni"

Rugăciune de mulțumire, compusă în epoca talmudică. Se rostește în cadrul *Amidei și la binecuvântările de după mese, în timpul sărbătorilor de *Hanuca și de *Purim. Pentru aceste două sărbători, rugăciunea este urmată de scurte expuneri privind momentul istoric comemorat. Textul mulțumește lui Dumnezeu pentru eliberarea miraculoasă a poporului fie „din vremea lui Matatia *Hașmoneul" (Hanuca), fie din cea „a lui Mordehai și a Esterei" (Purim). Unii evrei ortodocși din zilele noastre consideră că *Al ha-nisim*, însoțită de un nou paragraf explicativ, trebuie rostită la binecuvântările de după mese și de aniversarea independenței Statului Israel. Formula introductivă, cuprinsă în cartea de rugăciuni a ritului conservator, mulțumește pentru minunile săvârșite „în trecut și în zilele noastre" și adaugă un text pentru Ziua Independenței, care combină fragmente din textul de Hanuca cu trimiteri la războiul de independență al Israelului din 1948–1949.

Al ha-nisim

Îți mulțumim, Doamne, pentru minunile Tale, pentru eliberarea noastră, pentru bătăliile pe care le-ai dat pentru noi și strămoșii noștri odinioară și în zilele noastre.

AL HET

„Pentru păcat"

Primele cuvinte din „marea mărturisire a păcatelor" care se rostește de nouă ori de *Iom Kipur. Fiecare vers începe cu *Al het*. Nu se cunoaște originea acestei formule liturgice, consemnată pentru prima dată în sec. al II-lea e.n. — în forma ei completă: *Al het șehatanu le-faneha* („Pentru păcatul pe care l-am săvârșit înaintea feței Tale..."). Redactat sub formă de acrostih, la persoana întâi plural, *Al het* enumeră o multitudine de greșeli comise față de aproapele nostru. Rugăciunea se recită mai întâi în cursul slujbei de după amiază, înainte de Iom Kipur, apoi în tot cursul zilei respective, la *Amida tăcută și la reluarea acesteia de către oficiant la *Kol Nidre*, la slujbele de dimineață, de *musaf* și de după amiază, dar nu și la slujba de încheiere (**neila*). Textul variază de la un rit la altul: sefarzii menționează câte un păcat pentru fiecare literă din alfabetul ebraic, așchenazii, câte două, în timp ce yemeniții și reformații au formule mai scurte. Varianta așchenază este alcătuită din patru părți. Primele trei enumeră în total 44 de greșeli, iar ultima parte conține pedepsele corespunzătoare. După ce oficiantul repetă ultimele

Al het

Păcatul ce l-am săvârșit cu voie sau fără de voie
Și cel ce l-am săvârșit prin împietrirea inimii noastre.
Păcatul ce l-am săvârșit din neștiință
Și cel ce l-am săvârșit prin vorbe care ne-au scăpat din gură.
Păcatul ce l-am săvârșit în văzul lumii sau în taină
Și cel ce l-am săvârșit prin nerușinare.
Păcatul ce l-am săvârșit cu vorba
Și cel ce l-am săvârșit cu bună știință și cu răutate.
Păcatul ce l-am săvârșit cu gândul
Și cel ce l-am săvârșit înșelându-ne aproapele.
Păcatul ce l-am săvârșit printr-o mărturisire mincinoasă
Și cel ce l-am săvârșit prin legături necinstite.
Păcatul ce l-am săvârșit dinadins sau din greșeală
Și cel ce l-am săvârșit jignindu-i pe stăpânii și conducătorii noștri.
Păcatul ce l-am săvârșit prin abuz de putere
Și cel ce l-am săvârșit prin profanarea Numelui Tău sfânt.
Păcatul ce l-am săvârșit prin cuvinte nechibzuite
Și cel ce l-am săvârșit prin vorbe necurate.
Păcatul ce l-am săvârșit lăsându-ne în voia patimilor
Și cel ce l-am săvârșit cu știrea ori fără știrea noastră.
Păcatul ce l-am săvârșit prin daruri ademenitoare
Și cel ce l-am săvârșit prin dezmințire sau minciună.
Doamne plin de milostivire, iartă ni-le, absolvă-ni-le și dezleagă-ne de ele.

versuri la fiecare din primele trei părți, adunarea răspunde cu *Ve al-kulam*: „Și pentru toate [aceste păcate], o, Doamne îndurător, iartă-ne pe noi și dă-ne nouă milostivirea Ta." Răspunsul se intonează, în general, pe o melodie tradițională. Conform unui obicei larg răspândit, la numirea fiecărui păcat, credincioșii se bat cu pumnul în piept în semn de remușcare. *Al het* nu se referă practic deloc la greșelile legate de neîndeplinirea unor îndatoriri rituale. Caracterul public al mărturisirii și folosirea pluralului accentuează răspunderea colectivă pentru păcate.

ALIA

„Urcare"

Termen plurisemantic. 1. Imigrație în țara lui Israel (antonimul, emigrația din Israel, fiind denumită *ierida*, „coborâre"). Acest sens este atestat încă din Cartea Genezei (13,1; 46,4). La fel, Cirus, regele perșilor, le spune evreilor exilați că pot să „urce" la Ierusalim (Ezra 1,3). Pentru evreii din diaspora, imigrația în țara lui Israel este o datorie religioasă (vezi *Sion, Întoarcerea la). 2. *Alia le-Reghel* („urcarea cu prilejul unei sărbători") este termenul ebraic pentru pelerinaj, călătoria în Țara Sfântă și la Ierusalim pentru îndeplinirea unei obligații religioase, dar nu pentru a locui acolo (vezi *Pelerinaj și *Sărbători de pelerinaj). 3. *Alia la-Tora* („urcarea la Pentateuh") denumește onoarea de a fi chemat să participi la citirea Torei la sinagogă (vezi *Tora, Citirea ei). 4. Înălțarea miraculoasă la ceruri, cum este cea a lui *Enoh (Gen. 5,23–24) sau cea a lui *Ilie (2 Regi 2,11). Tradiția rabinică menționează și alte asemenea înălțări ale unor personaje biblice ca Moise și Baruh, dar curentele dominante ale iudaismului au manifestat, în general, o oarecare reticență față de ideea ridicării morților la cer.

ALIA LA-TORA, vezi TORA, CITIREA EI.

ALIANȚA ISRAELITĂ UNIVERSALĂ

Apelul lansat în 1860 de fondatorii Alianței Israelite Universale (A.I.U.) se înscrie în curentul inaugurat de Declarația drepturilor omului și cetățeanului din 1789. Scopul lui era de a organiza iudaismul la nivel universal.

În timpul Revoluției Franceze, evreii din Franța au îmbrățișat bucuroși principiile libertății și egalității. Un decret emis la 27 septembrie 1791 proclama emanciparea definitivă a evreilor din Franța. Cu toate acestea, o oarecare ambiguitate între individul-cetățean și evreul-membru al unei comunități avea să dăinuie încă destulă vreme. Mai mult, în fața justiției, evreii erau în continuare obligați să presteze jurământul *more judaico* (cu Biblia în mână, capul acoperit și în prezența unui rabin). Acest jurământ a fost abolit abia în 1846, Adolphe *Crémieux fiind unul dintre partizanii cei mai înfocați ai desființării sale.

În 1858, afacerea Mortara (botezul unui copil evreu italian, fără știința familiei sale) a avut un mare răsunet în Franța. În ciuda valului de indignare publică, biserica a rămas inflexibilă.

La 17 mai 1860, s-au adunat la un loc șaptesprezece minți liberale, dintre care șase — Charles Netter, Narcisse Leven, Isidore Cahen, Eugène Manuel, Aristide Astruc și Jules Carvallo — au fost desemnate pentru a lansa un apel. Deși umbra lui Adolphe Crémieux plana deja asupra acestei adunări fondatoare, el nu a ocupat un loc proeminent decât în 1863, când a devenit cel de-al treilea președinte al Alianței.

Acești intelectuali, teoretic evrei ortodocși, erau departe de a fi niște practicanți zeloși. Unitatea pe care o susțineau și care trecea dincolo de limitele statelor avea la bază un principiu rațional și universal, în care specificul evreiesc nu era câtuși de puțin legat de dogme religioase. A.I.U. se afirma așadar în contrast cu *Consistoriul, obligat să-și desfășoare activitatea între granițele Franței. Deși, în ciuda limitărilor teritoriale, acesta reușise să-și creeze legături cu comunitățile evreiești din Europa Centrală și Răsăriteană, precum și cu cele din Africa de Nord (în 1840, intervenise în apărarea comunității evreiești din Damasc, acuzată de omor ritual), mulți evrei se simțeau insuficient protejați de elitele consistoriale.

Personalitățile întemeietorilor și-au pus amprenta pe orientările inițiale ale A.I.U. De pildă, interesul lui Jules Carvallo pentru Alianța Evanghelică (creștini care considerau că evreii aveau un rol de jucat în cadrul „izbăvirii apropiate") stă la baza legăturilor care s-au creat la început între cele două organizații. Pe de altă parte, Narcisse Leven, Isidore Cahen și Eugène Manuel erau sub influența puternicei personalități a lui Jules Simon, fostul lor profesor de la Școala Normală Superioară. Acestui republican convins, deși moderat, i se datorează atașamentul persistent al fondatorilor pentru ideile republicane.

În perspectiva „regenerării" comunităților, fondatorii A.I.U. considerau că introducerea și dezvoltarea educației și învățământului până în zonele cele mai îndepărtate ale lumii erau o condiție esențială pentru progresul moral al evreilor. Evreii

emancipați aveau o datorie față de coreligionarii lor defavorizați. În vreme ce Adolphe Crémieux milita pentru emanciparea politică și recunoașterea drepturilor politice ale evreilor, Narcisse Leven a devenit promotorul unei importante acțiuni în domeniul educativ.

Prima școală a Alianței a fost înființată pe coasta marocană la Tetuan. Inaugurată în 1862, ea a obținut protecția oficială a Franței și a Angliei. O a doua școală s-a deschis la Tanger în 1865. Curând, școlile A.I.U. aveau să se înalțe de jur împrejurul Mediteranei, la Tunis (1878), Tripoli (1889), Cairo (1896), Alexandria (1897), Tantah (1905). În Palestina, la Mikve Israel, se deschisese, încă din 1870, o școală agronomică. Au urmat școli primare la Ierusalim, Tiberiada, Haifa, Safed. S-au deschis școli și în Siria (Damasc, Alep), în Mesopotamia (Bagdad, Mosul, Basora, Amara, Hile, Hanekin) și, începând din 1898, în Persia: Teheran, Ispahan, Hamadan, Seneh, Șiraz, Kirmanșah. Mai multe tentative întreprinse în Yemen au eșuat în 1903, apoi, din nou, în 1910. În primele decenii ale secolului al XX-lea, A.I.U. s-a extins cu precădere în Asia Mică și în teritoriile europene ale Turciei de atunci.

Înființarea școlilor nu era lipsită de dificultăți. Edilii tradiționali ai comunităților nu le priveau întotdeauna cu ochi buni. Învățătorul, adeseori trimis de la Paris în chip de „misionar", trebuia să cadă la înțelegere cu profesorii de la *Talmud Tora și să negocieze numărul de ore rezervat materiilor religioase. Deși Alianța, însuflețită de principiul universalității, avea o orientare categoric laică, ea a înființat, paradoxal, și școli de Talmud Tora, de pildă la Alger, Oran și Constantine, ba chiar și un seminar *rabinic la Constantinopol, în 1898, cu scopul de a satisface nevoile unor comunități care se confruntau cu foarte grave lipsuri chiar și în domeniul tradiției evreiești.

În afară de școlile primare, A.I.U. a încercat să pună pe picioare și o rețea de școli profesionale. După Mikve Israel, s-a înființat o fermă-școală în Tunisia, la Djedaida, și ateliere de ucenicie în Palestina, Algeria și Salonic. Scopul era de a modifica structurile sociale, prin promovarea unor meserii manuale și agricole.

Pătrunsă de misiunea ei laică, Alianța considera adeseori activitatea rabinilor drept retrogradă. De asemenea, franceza îi apărea drept adevărata limbă a civilizației, în vreme ce ebraica — pe atunci, doar limba Bibliei și a comentariilor — era strict limitată la învățământul religios. În ce privește limbile locale, ele erau, de obicei, predate doar în măsura în care facilitau integrarea elevilor.

Pe lângă alte obiective, A.I.U. și-a dezvoltat în mod constant și durabil rețeaua de școli din bazinul mediteranean și în scopul de a ridica, din rândul celor mai buni elevi, noi generații de educatori. Astfel, la înființarea ei, la 10 iunie 1867, Școala Normală Israelită Orientală număra doi elevi originari din Tetuan, unul din Ierusalim și unul din Ungaria. Deși era o școală de băieți, ea a admis, pentru prima dată, în 1872, și două fete. (O școală normală pentru fete avea să se înființeze abia în 1922.) Începând din 1892, s-a introdus și un curs de istorie a evreilor, care avea la bază cercetările unor savanți ca Salomon *Munk, Heinrich *Graetz și Théodore *Reinach și pleda pentru idealul Emancipării.

Campania pentru drepturi egale, pe care A.I.U. o desfășura în comunitățile mediteraneene, a trebuit curând să facă loc acțiunilor impuse de recrudescența pogromurilor în răsăritul Europei (Rusia, Polonia, Ucraina, țările baltice). În aceste condiții, Alianța a organizat emigrarea evreilor din țările respective către Statele Unite. Acțiunea a dat naștere unui conflict între A.I.U. și naționaliștii evrei. În vreme ce aceștia militau pentru imigrarea masivă în Palestina, A.I.U., adeptă a emancipării, avea alte obiective.

În aceeași perioadă, apariția cărții lui Édouard Drumont, *La France juive* („Franța evreiască"), apoi, din 1892, ziarul aceluiași Drumont, *La Libre Parole* („Cuvântul Liber"), care se lansa în atacuri deschise împotriva ofițerilor evrei, marcau un reviriment al *antisemitismului chiar și în Franța. În 1894, condamnarea căpitanului Dreyfus împărțea Franța în două tabere, provocând răscoale împotriva evreilor în mai multe orașe. Nevinovăția lui Dreyfus avea să iasă la lumină abia după o lungă și grea deportare.

Așadar, propagarea ideilor noi — universalism, libertate, egalitate în drepturi — nu mai era de ajuns, de vreme ce, în Franța însăși, validitatea lor se vedea zdruncinată de intensificarea antisemitismului. Deja un număr crescând de voci (Moses Hess, Theodor Herzl etc.) se ridicau de pretutindeni, pentru a pune în evidență limitele *Emancipării și necesitatea unei țări pentru evrei. Curând, măcelul primului război mondial și neputința dramatică a democrațiilor occidentale în fața ascensiunii nazismului aveau să zdruncine din temelii Alianța.

În 1940, zdrobirea armatelor franceze și ocuparea Parisului, determină mutarea secretariatului

A.I.U. la Vichy și totodată pierderea arhivelor și a unor documente confiscate de naziști.

Dar prezența, pe lângă De Gaulle, începând din 1940, a lui René Cassin și persistența școlilor Alianței — insule de cultură franceză — în diverse colțuri ale lumii, au contribuit la renașterea organizației.

Victoria asupra nazismului a determinat o mutație de profunzime. Sub patronajul lui René Cassin, Alianța a colaborat la definirea crimei contra umanității, pentru ca exterminarea sistematică a evreilor (*Șoa*) de către naziști să poată fi condamnată în justiție. Pe de altă parte, înființarea unui stat al evreilor în Palestina devenise o reacție necesară în fața genocidului. Tot sub impulsul lui Cassin, Adunarea Națiunilor Unite avea să adopte, în 1948, Declarația universală a drepturilor omului.

Decolonizarea a creat greutăți serioase atât Alianței cât și comunităților evreiești din fostele teritorii franceze, deși rolul educativ al școlilor A.I.U., în special în Tunisia și Maroc, era recunoscut. Pe de altă parte, Alianța, care devenise între timp o apărătoare devotată a Statului Israel, și-a continuat activitatea chiar în interiorul țării unde vechile sale școli au contribuit la integrarea imigranților de cultură franceză.

Activitatea educativă și culturală a Alianței, îmbinând învățătura tradițională (Biblia, Talmudul) cu disciplinele raționale, a continuat până în zilele noastre. După cel de-al doilea război mondial, sub conducerea lui Emmanuel *Lévinas, Școala Normală Israelită Orientală și-a extins domeniul de activitate. Astăzi, pe lângă sarcina tradițională de a forma educatori, școala le asigură tinerilor de orice origine o bună pregătire pentru universitate, precum și cunoștințe în domenii specific evreiești.

Pornind de la ideea de a deschide iudaismul către lume și, totodată, de a pune la dispoziția lumii contribuția iudaismului, Alianța a pus în centrul activității sale școala. Mijloc fundamental de aculturație, ea reprezenta, în același timp, o voință de a schimba, pe cât posibil, lumea. Aceasta a fost rațiunea care a determinat înființarea, în 1986, a Colegiului de Studii Evreiești, Bet ha-Midraș, centru de cercetări avansate și, deopotrivă, instituție de inițiere în gândirea iudaică, în ebraică, în Talmud, ca și în istoria și filozofia evreiască.

Creată în 1860 în scopul conservării unor documente capabile să contribuie la apărarea intereselor iudaismului, jefuită apoi de o parte a valoroaselor ei fonduri de ocupantul nazist, biblioteca A.I.U. este astăzi una din cele mai importante biblioteci din Europa. Ea adăpostește peste 100.000 de volume tipărite (cultură ebraică, istorie, filozofie) și 4.000 de fragmente de manuscrise, provenind din *Geniza din Cairo. Din 1880, sub influența lui Isaac Loeb, instituția a cunoscut o puternică dezvoltare, căpătând în scurtă vreme un caracter științific. Renovată și extinsă în 1989, ea se adaptează în prezent exigențelor crescânde, impuse de dezvoltarea studiilor evreiești în Franța. O revistă, intitulată *Les Nouveaux Cahiers* („Noile Caiete") oglindește viața comunităților de pretutindeni, ca și dezbaterile ideologice și teoretice care polarizează interesul iudaismului contemporan.

În ciuda principiilor contradictorii care au prezidat la nașterea Alianței (sentimentul de apartenență la iudaism în pofida rezervei față de tradiție; principiul universalist în contrast cu specificitatea evreiască) și care au opus-o *a priori* elitelor consistoriale, ostilitatea inițială a fost curând înlocuită de o recunoaștere *de facto* a organizației de către iudaismul oficial. Astfel se explică, de exemplu, faptul că marele rabin Zadoc *Kahn a făcut parte din conducerea A.I.U.

Într-un fel, Alianța a pus în mișcare ceva ce exista latent. Ea a contribuit la renașterea, în forme ideologice moderne, a solidarității evreiești tradiționale, solidaritate care a lăsat o amprentă semnificativă și profundă asupra comunităților răspândite de jur împrejurul Mediteranei.

Extrase din Apelul Alianței Israelite Universale (1860)

Israeliți!

Dacă, așa cum sunteți răspândiți în toate colțurile lumii și amestecați cu alte neamuri, ați rămas în inima voastră legați de vechea religie a strămoșilor voștri, oricât de slabă ar fi această legătură;

Dacă nu v-ați renegat credința, dacă nu vă ascundeți religia, dacă nu roșiți asumându-vă o identitate care n-apasă greu decât pe sufletele slabe [...];

Dacă sunteți convinși că ideea sublimă a unui singur Dumnezeu și credința riguroasă în el, ale căror antici depozitari și apărători perseverenți suntem, trebuie protejate mai mult ca niciodată de calculul interesat sau de atingerea îndoielii și a indiferenței;

Dacă credeți că libertatea de conștiință, această viață a sufletului, nu este nicăieri mai bine asigurată pentru toți decât în statele unde evreii se bucură deplin de ea [...];

Dacă credeți în toate aceste lucruri, israeliți din lumea întreagă, veniți și ascultați apelul nostru, dați-ne adeziunea voastră, ajutorul vostru; este o operă de seamă și poate binecuvântată:

Întemeiem Alianța Israelită Universală!

ALIMENTARE, LEGI

Ansamblu de reguli ce stabilesc hrana a cărei consumare este autorizată. Termenul de **caşer* sau *coşer*, asociat acestor legi, desemnează un aliment care poate fi consumat potrivit normelor rituale. Legile alimentare — *caşrut* („adecvare"), în ebraică — nu cuprind prevederi cu privire la fructe şi legume. Dacă există legi referitoare la acestea (vezi *Agricole, Legi; *Zeciuială; *Vin), ele nu au la bază legile alimentare, căci potrivit acestora toate fructele şi legumele sunt permise.

Prima lege biblică referitoare la alimentaţie interzice consumul membrelor unui animal viu şi al sângelui. Biblia (Deut. 14,6) oferă criterii clare pentru a stabili care patrupede sunt autorizate sau *tahor* („pur"): „Să mâncaţi din orice dobitoc care are copite şi anume copite despicate în două şi care rumegă." Toate animalele de acest soi, domestice ori sălbatice, sunt ierbivore. Animalele care satisfac numai una din condiţiile de mai sus, de exemplu, porcul, care are copite despicate, dar nu rumegă, sau cămila, care rumegă, dar nu are copite despicate, sunt interzise (*tane*, „impur"). Biblia enumeră zece animale permise: boul, oaia, capra, cerbul, gazela, căprioara, ţapul, antilopa, bivolul şi capra sălbatică (Deut. 14,4–5).

Scriptura nu conţine criterii cu privire la păsări, mulţumindu-se să le enumere, în două rânduri, pe cele neîngăduite. Pe baza acestor două liste (Lev. 11,13–19; Deut. 14, 12–18), rabinii au alcătuit o listă de 24 păsări considerate interzise (*Hul.* 63b). Ouăle lor, precum şi ouăle fertilizate de la păsările îngăduite, sunt de asemenea interzise.

Dintre animalele acvatice, se admit doar cele care au cel puţin o înotătoare şi ai căror solzi se curăţă uşor. În consecinţă, crabul, homarul, stridiile, scoicile etc., sunt interzise. Icrele peştilor necuraţi sunt, de asemenea, necurate (Lev. 11,9–12).

Leviticul (11,21–22) îngăduie consumul a patru feluri de insecte (deşi legea rabinică le interzice şi pe acestea, pe motiv că sunt greu de identificat). Altminteri, toate insectele, artropodele şi viermii, precum şi reptilele, sunt interzise. O regulă generală în cadrul legilor alimentare spune că orice produs de la un animal interzis este, de asemenea, interzis (de ex., ouăle de păsări şi de peşti necuraţi, laptele mamiferelor neautorizate). Singura excepţie este mierea, pentru admiterea căreia Talmudul aduce o dovadă pertinentă (*Beh.* 7b).

Legile alimentare nu se referă doar la autorizarea diferitelor specii, ci şi la modul în care trebuie sacrificat animalul, la starea sănătăţii lui în momentul tăierii şi la pregătirea lui pentru consum. În ebraică, metoda specifică în care se execută sacrificarea rituală se numeşte **şehita* iar executantul, **şohet*. Animalul care moare altfel decât în maniera prescrisă nu poate fi consumat. *Şehita* constă în secţionarea rapidă a esofagului şi a traheei cu un cuţit ascuţit ca un brici. Cuţitul trebuie verificat atent în prealabil, pentru ca lama să nu prezinte nici cea mai mică pată. O dată sacrificat, animalul se atârnă cu capul în jos ca să scurgă cât mai mult *sânge cu putinţă. După tăiere, *şohetul* trebuie să efectueze un examen (*bedika*) amănunţit al animalului. Dacă organele interne prezintă vreo urmă de leziune sau de boală care ar fi putut să cauzeze moartea animalului în decurs de un an (*Hul.* 43a), carnea este declarată **trefa* şi nu poate fi consumată. În vocabularul aşchenaz comun, cuvântul *tref*, folosit de regulă ca antonim al lui *caşer*, desemnează un aliment care, dintr-un motiv sau altul, este necurat. Carnea animalelor care mor de moarte naturală nu se poate consuma. Persoanele foarte meticuloase în privinţa legilor alimentare pot solicita un nivel superior de *caşrut*, care în ebraică este denumit *halac* („neted"), iar în idiş, *glatt*. Carnea *glatt caşer* provine de la animale ai căror plămâni, examinaţi după tăiere, au fost găsiţi perfect sănătoşi. Această clasificare nu este valabilă la păsări deoarece, la acestea, nu se examinează decât intestinele. Peştele nu necesită sacrificare sau examinare rituală.

Deoarece Biblia interzice consumul de sânge (Lev. 7,26–27; 17,10–14), există o serie de procedee obligatorii de pregătire a hranei. După *şehita*, animalul este atârnat în aşa fel încât sângele din vene să se scurgă în cantitate cât mai mare. În plus, Halaha mai prescrie unul sau două procedee care pot fi folosite pentru a extrage cât mai mult sânge din ţesutul muscular şi din organe. Cel mai răspândit procedeu este de a da animalul la sare (*meliha*). Carnea se ţine în apă rece, curată, jumătate de oră, ca să se deschidă porii. Apoi se freacă pe toate părţile cu sare grunjoasă şi se aşază pe o scândură canelată sau perforată. Scândura trebuie să fie înclinată pentru a uşura scurgerea sângelui. După o oră, carnea se clăteşte de mai multe ori sub jet de apă. O altă metodă constă în a frige carnea la flacără. Acest procedeu este considerat ca fiind cel mai eficace şi este, ca atare, prescris în cazul ţesuturilor foarte bogate în sânge (ficatul, de exemplu), precum şi pentru carnea care nu a fost dată la sare în primele trei zile după tăierea animalului. Oricare din aceste procedee este valabil pentru a obţine carne *caşer*. Sângele care mai rămâne este considerat permis. În prezent, carnea se sărează de obicei înainte de comercializare. Evreii practicanţi

preferă oricum s-o frigă înainte s-o prepare. Sângele peștelui nu este necurat.

Chiar și la animalele autorizate, anumite părți sunt totuși interzise. Nervul sciatic (*ghid hanașe*), de exemplu, nu se mănâncă (Gen. 32,33) și trebuie îndepărtat înainte de a scoate carnea de pe partea posterioară a animalului. În unele comunități, unde nu se elimină nervul sciatic, partea posterioară nu se mănâncă, dar se vinde fabricilor de conserve neevreiești. În vremea Templului, grăsimea (*helev*) de pe stomacul și intestinele animalelor de jertfă se ardea pe altar. Consumarea ei este interzisă la toate animalele. Aceste două reguli nu se aplică la păsări și la pește.

Separarea laptelui de carne, care se practică în casele evreiești, decurge din interdicția biblică: „Să nu fierbi iedul în laptele mamei lui", care apare de trei ori în Pentateuh (Ex. 23,19; 34,26; Deut. 14,21) — probabil o măsură de combatere a practicilor păgâne, printre care și anumite farmece care presupuneau fierberea iezilor în laptele mamei lor. Legile bazate pe această interdicție poartă denumirea de legi *basar be-halav* („carne în lapte"). Talmudul a considerat că interdicția biblică se referea la fierberea oricărui animal domestic în laptele oricărui animal domestic (*Hul.* 113b). Rabinii au extins-o ulterior și la păsări. Deoarece porunca este repetată de trei ori, s-a considerat că interdicția se referea nu doar la fierbere, ci și la consumul oricărui produs *basar be-halav*, precum și la profitul obținut de pe urma unui astfel de produs (*Hul.* 115b). „Laptele", în accepțiunea acestei legi, înseamnă orice produs lactat. După cum se obișnuiește în legea evreiască, rabinii au extins considerabil sfera de aplicabilitate a acestor reguli cu scopul de a „ridica un zid de apărare în jurul Torei". Drept urmare, ei au interzis consumul de lactate și carne la aceeași masă. Dat fiind că ustensilele culinare pot absorbi mici cantități din alimentele calde cu care vin în contact, pe care le degajă mai apoi, s-a prescris folosirea unor seturi de oale, farfurii și tacâmuri separate pentru lapte și carne, de teamă că unul din aceste alimente l-ar putea contamina pe celălalt. O persoană care a mâncat carne trebuie să lase să treacă un anume interval de timp mai înainte de a consuma lactate. Intervalul diferă de la o comunitate la alta. Unele comunități lasă să treacă șase ore, altele, trei, iar altele, o singură oră. În schimb, se poate consuma carne după lactate cu condiția să nu facă parte din aceeași masă și după ce omul își clătește gura sau mănâncă o bucată de pâine. Fructele, legumele, ouăle și peștele se pot consuma atât cu lapte cât și cu carne. Aceste alimente sunt în general considerate *stami* sau *parve* (neutre), deși rabinii consideră că nu este sănătos să mănânci pește imediat după carne.

Biblia nu încearcă să explice legile alimentare, deși respectarea lor este asociată în trei rânduri cu *sfințenia (Ex. 22,30; Lev. 11, 44–45; Deut. 14,21). Aceste legi sunt catalogate ca *hoc* — regulă fără explicații. Nici în Talmud nici în Midraș, rabinii nu intră mai adânc în explicarea rațională a acestor legi. În general, exista ideea că respectarea *cașrutului* contribuia la dezvoltarea autodisciplinei și la purificarea naturii umane (*Gen.R.* 3,48; *Sifra* la Lev. 20,26). Diversele încercări de explicare a legilor alimentare nu au reușit să se impună. Maimonide (*More* 3,48) spune că respectarea acestor legi îi învață pe oameni să se înfrâneze și să-și stăpânească poftele. Totodată, el este de părere că alimentele interzise sunt probabil nesănătoase. Rațiunile de igienă au fost invocate și de alți autori. Unii au susținut că legile alimentare aveau și o motivație umanitară: aversiunea față de sânge, cerința sacrificării rapide și fără dureri, consumul de animale exclusiv ierbivore, toate exprimă o sensibilitate față de ființele vii și o reținere de la violență.

Cașrutul a rămas până în zilele noastre o piatră de încercare a religiozității iudaice și un semn neîndoielnic al identității evreiești. Mișcarea reformată, apărută în Germania în sec. al XIX-lea, a ajuns la concluzia că legile alimentare erau legate de ritualul Templului, fiind deci doar o reglementare temporară și nu o parte integrantă a religiei evreiești. La conferința de la Pittsburgh din 1885, iudaismul reformat american a respins legile alimentare, motivând că acestea „nu reușesc să imprime evreului modern un spirit de sfințenie sacerdotală" și că „respectarea lor în zilele noastre frânează înălțarea spirituală modernă în loc s-o favorizeze". În prezent, mulți evrei nu țin seama de legile alimentare. *Iudaismul conservator rămâne fidel *cașrutului*, deși tendința este de a căuta argumente halahice în favoarea derogării de la regulile stricte acceptate odinioară. În ultima vreme, respectarea legilor alimentare a cunoscut un reviriment în unele comunități evreiești. Există numeroase produse *cașer* pe piață și noi restaurante *cașer* se deschid mereu. În Statul Israel, aproape toate produsele alimentare sunt fabricate sub supravegherea rabinilor, care asigură conformitatea lor cu legile alimentare. Legile alimentare sunt, de asemenea, respectate în armata și în instituțiile publice israeliene.

ALIMENTAȚIA DE ȘABAT ȘI SĂRBĂTORI, vezi ȘABAT ȘI SĂRBĂTORI, ALIMENTAȚIA DE.

ALMEMAR, vezi BIMA.

ALROY, DAVID, vezi MIȘCĂRI MESIANICE.

ALTAR

Loc de aducere a ofrandelor. În timpurile biblice, altarul îndeplinea mai multe funcții. Aici se așezau bucățile de animale jertfite și uneori animalul întreg spre a fi ars. Cu sângele jertfei se ungeau „coarnele" altarului (proeminențe care marcau cele patru colțuri ale sale). În vremurile străvechi care au precedat înălțarea sanctuarelor și a templelor, altarele se construiau în aer liber iar jertfele erau efectuate de laici. Biblia relatează despre ridicarea unor altare de către Noe (Gen. 8,20), de către patriarhi (Gen. 12,7; 26,25; 33,20), de către Iosua (Ios. 8,30) etc. Altarele construite de patriarhi erau botezate cu nume teofore și erau în general situate lângă un copac bătrân (*așera*) sau lângă un stâlp de piatră (*mațeva*). Deuteronomul (16,21–22) interzice astfel de construcții. La începuturile epocii biblice, se ridicau uneori altare pentru a cinsti locul unui eveniment memorabil, de exemplu, altarul construit de Moise la Refidim unde i-a învins pe amaleciți (Ex. 17,15) sau cel ridicat de Saul în cinstea victoriei sale asupra filistenilor (1 Sam. 14,35).

Astfel de altare populare, construite în general pe culmile dealurilor, purtau numele de *bamot* („înălțimi") și constituiau un element fundamental al cultului cananeean. Aceste „înălțimi" sunt interzise în repetate rânduri în Deuteronom care poruncește concentrarea tuturor jertfelor și ofrandelor într-un „loc pe care-l va alege Domnul, Dumnezeul vostru" (Deut. 12,11; 14,23; 16,16 etc.). Cu toate acestea, israeliții au continuat să folosească altarele de pe înălțimi până în momentul centralizării cultului prin construirea *Templului de la Ierusalim. Chiar și după aceea, oamenii au continuat să recurgă la astfel de altare locale, potrivit vechilor obiceiuri pe care profeții le-au condamnat cu asprime. După scindarea regatului, conducătorii statului din nord, Israel, și-au construit altare proprii, menite a suplini lipsa Templului din Ierusalim, rămas în celălalt regat, din sud.

Era interzisă folosirea uneltelor din fier la cioplirea sau manevrarea pietrelor pentru altare (Ex. 20,25). Talmudul explică această interdicție, spunând că altarul este făcut să prelungească viața omului, în timp ce fierul (sabia) este făcut s-o scurteze (*Mid.* 3,4). Altarul nu avea trepte pentru ca nu cumva preotul, urcând, să-și descopere goliciunea. Se spune că, la construirea Templului, Regele Solomon a respectat cu mare grijă interdicția de a utiliza unelte de fier (1 Regi 6,7). O dată terminat, altarul a fost acoperit cu aur (1 Regi 6,22). Pe lângă altarul principal, Biblia prescrie (Ex. 30,1–7) zidirea unui alt altar pentru ofrandele zilnice de tămâie. Acest altar, așezat în fața chivotului *Legământului, era confecționat din lemn de salcâm acoperit cu aur. Numai preoții aveau dreptul să se apropie de altar și să aducă jertfe.

Conform unui vechi obicei, ucigașii puteau să-și afle scăpare lângă altar (vezi *Azil). Nu beneficia de această posibilitate cel care-l ataca pe aproapele său „cu bună știință și cu vicleșug" (Ex. 21,14). Cu toate acestea, când a aflat că fusese condamnat la moarte de Solomon pentru uciderea lui Abner, Ioab s-a refugiat în cortul Domnului și s-a apucat de coarnele altarului (1 Regi 2,28).

La întoarcerea din Babilon, evreii au început prin a zidi un altar și abia mai târziu au reconstruit Templul. Mișna oferă în tratatul **Midot* o descriere a altarului din Templul lui Irod. De formă dreptunghiulară, acesta măsura 32 × 32 de coți și era alcătuit din două părți mai retrase. Accesul se făcea pe o rampă pentru a respecta interdicția cu privire la trepte. Pe friza arcului de triumf al lui Titus se poate vedea o sculptură care reprezintă fără îndoială altarul pentru tămâie pe care soldații romani l-au luat cu ei de la Ierusalim împreună cu alte obiecte ale Templului.

Tradiția rabinică subliniază funcția de ispășire a altarului și arată că, de la distrugerea Templului, această funcție poate fi suplinită prin opere de binefacere. În casele evreiești, masa joacă rolul de substitut al altarului și numeroase obiceiuri se bazează pe această identificare (Tos. *Sota* 15,11–13).

AL TIRA MI-PAHAD PITOM

„Nu te vei teme de spaima năprasnică"

Începutul versetelor biblice (Prov. 3,25; Isa. 8,10; 46,4) pe care unii așchenazi ortodocși le recită după **Alenu le-șabeah*. Mesajul acestor trei versete este că, în ciuda amenințărilor și năpăstuirilor periodice din partea dușmanilor săi, poporul lui Israel se poate bizui pe protecția divină. În ritul hasidic și în ritul așchenaz tradițional, *Al tira* se citește în tăcere, dar există și o versiune pentru cantor sau cor, foarte răspândită în sinagogile occidentale (Marea Britanie și țările din Commonwealth). Cel de-al doilea verset, *Uțu eța ve-tufar*, a inspirat la rândul său un cântec popular laic: „Faceți un plan și se va nărui; ziceți o vorbă, nu se va împlini, căci Dumnezeu este cu noi."

ALTRUISM

Grija sau devotamentul principial față de interesele altuia. Conform tradiției rabinice, este considerat altruist oricine face o faptă bună sau respectă o poruncă în mod dezinteresat ori *le-șem*

şamaim, „în numele cerului". Fie că se îngrijeşte de propriile sale nevoi sau de nevoile comunităţii, omul nu ar trebui să aibă în vedere foloasele personale, nici gloria sau puterea pe care le-ar putea obţine prin aceste acţiuni. În mod similar, cine se dăruieşte Torei „de dragul ei" (*li şema*) îşi dovedeşte prin aceasta dragostea de oameni şi de Dumnezeu, pe care-i face astfel „fericiţi" (*Avot* 6,1). Potrivit tradiţiei rabinice, intenţia contează: studierea Torei „de dragul ei" (adică dezinteresat) este un elixir de viaţă. Dimpotrivă, studierea Torei într-un scop anume este o otravă de moarte (*Taan.* 7a). Totuşi, Talmudul spune că „omul ar trebui să se consacre Torei şi să respecte poruncile chiar dacă nu o face iniţial dintr-o pornire altruistă: aceasta va veni cu timpul". *Maimonide exprimă aceeaşi idee în termeni oarecum diferiţi: chiar dacă omul acţionează la început cu gândul la răsplata sau pedeapsa aferentă comportării lui, pe parcurs, înţelegerea lui sporeşte şi, în final, el va ajunge să slujească omenirea şi pe Dumnezeu numai din dragoste. Începând din vremea celui de-al Doilea Templu, uitarea de sine şi generozitatea pe care le presupune ideea de *le-şem şamaim* au condus la sacrificii personale „pentru slava lui Dumnezeu" (vezi **Kiduş ha-şem*).

ALUAT DOSPIT

Ebr.: hameţ

Aluat a cărui deţinere este interzisă evreilor începând din ajun de *Pesah, mai exact începând după prima treime a acestei zile, şi până la sfârşitul sărbătorii. Interdicţia are ca scop comemorarea nopţii *Exodului când copiii lui Israel au părăsit în grabă Egiptul şi au copt aluatul fără să-l mai lase să crească (Ex. 12,39). Potrivit Bibliei, cine mănâncă pâine dospită pe durata Pesahului „va fi nimicit din Israel" (Ex. 12,15). Tehnic vorbind, există două substanţe interzise: *seor*, drojdia de orice fel, şi *hameţ*, orice produs care conţine făină fermentată. În categoria *hameţ* intră nu numai pâinea, ci şi prăjiturile şi pastele alimentare sub orice formă. Interdicţia cuprinde pastele fabricate din cele cinci *specii de cereale: grâu, orz, secară, alac şi ovăz. Dintre băuturi, whisky este *hameţ*, deoarece se face din cereale fermentate. În zilele dinainte de Pesah, se elimină treptat din casă orice *hameţ*, iar cu două zile înainte, stăpânul casei caută fărâmiturile care ar putea să mai fi rămas prin casă (vezi *Aluat dospit, Căutarea -lui), pentru a le arde a doua zi dimineaţa, în ajunul sărbătorii. Cei cărora operaţiile de mai sus le-ar crea mari dificultăţi au posibilitatea să vândă temporar *hameţ* unui neevreu, pe durata sărbătorii. Dacă o fărâmă cât de mică de *hameţ* cade într-o mâncare, aceasta nu mai poate fi păstrată, necum consumată, în timpul Pesahului. Aluatul dospit era de asemenea interzis la cinele de jertfă care aveau loc la *Templu, cu ocazia sărbătorii.

ALUAT DOSPIT, CĂUTAREA -LUI

Ebr.: bedikat hameţ

Ceremonie care, conform legii biblice, se desfăşoară în noaptea dinainte de Pesah, aşadar în noaptea de 13 spre 14 Nisan. Dacă Paştele cade într-o duminică, această căutare are loc în noaptea de joi spre vineri (12 spre 13). În privinţa Pesahului, Biblia porunceşte: „Timp de şapte zile veţi mânca azimi (**maţa*). Din prima zi [adică din ajun], veţi scoate *aluatul dospit (*hameţ*) din casele voastre" (Ex. 12,15). Mişna, în tratatul *Pesahim*, dă următoarele indicaţii: „La căderea nopţii dinainte de ziua de paisprezece (Nisan), trebuie să purcedem la căutarea aluatului la lumina lămpii." Talmudul (*Pes.* 7b-8a) lămureşte că, la ora aceea, toată lumea este acasă şi că lumina lămpii este „bună" pentru a căuta în întuneric. Sunt citate de asemenea câteva pasaje biblice care permit realizarea unei paralele între această inspectare concretă şi introspecţia menită să cureţe sufletul de orice urmă de necurăţenie.

Regulile referitoare la *bedikat hameţ* sunt următoarele: 1. În noaptea dinaintea ajunului de Paşte, după slujba de seară, este interzis să mănânci ori să te apuci de orice altă treabă până nu ai terminat cu căutarea aluatului. Capul familiei rosteşte întâi binecuvântarea: „[...] care ne-ai sfinţit prin poruncile Tale şi ne-ai poruncit să scoatem aluatul din casă." 2. În continuare, el purcede la o scotocire atentă a casei (ori a locului unde se află), cercetând în special toate găurile şi crăpăturile în care *hameţ* s-ar fi putut depune în cursul anului. În lipsa soţului, soţia sau alt adult din familie îşi asumă această sarcină. 3. Căutarea se efectuează în tăcere. Pentru o mai bună concentrare, se obişnuieşte să se stingă lumina electrică şi să se folosească o lampă cu ulei sau o lumânare. 4. Deoarece, ştiind că se apropie Paştele, s-a făcut deja curăţenia de primăvară, aluatul a fost, aproape tot, îndepărtat din casă mai înainte. De aceea, se împrăştie câteva bucăţele de pâine şi firimituri prin casă (în general, pe bucăţele de hârtie), ca să fie găsite în timpul ceremoniei şi binecuvântarea să nu fi fost rostită degeaba. Unii evrei evlavioşi pregătesc special în acest scop zece bucăţi de pâine, conform procedeului mistic al lui Isaac *Luria. 5. Căutătorul adună cu grijă tot aluatul pe care-l găseşte cu ajutorul unor pene sau cu o lingură de lemn care se

aruncă după aceea; aluatul, cu tot cu lumânarea și cu penele, se pune într-o pungă pentru a fi ars a doua zi. 6. O dată încheiate aceste operații, căutătorul spune o formulă în aramaică prin care își declină dreptul de proprietate asupra oricărui *hameț* care poate să fi rămas în casă. 7. A doua zi dimineață, înainte de ora zece sau altă oră fixată de rabinatul local, are loc arderea aluatului (*biur hameț*) în aer liber, după care se rostește din nou formula de mai sus, puțin schimbată. 8. Prima din aceste declarații cu caracter juridic este formulată în așa fel încât să excludă alimentele cu aluat dospit destinate micului dejun din dimineața de 14 Nisan. Legea iudaică permite recitarea acestor formule și în altă limbă, mai familiară celui în cauză decât aramaica, de exemplu, în ebraică sau în limba locală.

AM HA-AREȚ

Lit.: „oamenii pământului"

Expresie ebraică, folosită în Biblie cu diferite semnificații. Ea poate desemna populațiile indigene din Egipt, de exemplu, sau din Canaan sau din Persia (Gen. 42,6; Num. 14,9; Est. 8,17). Alteori, expresia se referă la un consiliu reprezentativ al hitiților (Gen. 23,7.12–13), la neamuri idolatre (Deut. 28,10; 1 Regi 8,43; 1 Cron. 5,25), dar și la israeliți, fie că este vorba conducătorii lor (Lev. 20,2) sau de simpli țărani (2 Regi 24,14). Către epoca Mișnei, *am ha-areț* capătă din ce în ce mai mult un înțeles figurat, desemnând persoane lipsite de educație, incapabile, din ignoranță sau din neglijență, să-și îndeplinească obligațiile halahice. *Hilel spune că „*am ha-areț* n-au cum să fie pioși" (*Avot* 2,5). În vremea celui de-al Doilea Templu, o persoană evlavioasă (vezi **haver*) prefera să nu consume produsele unui țăran dintre *am ha-areț*, de teamă că acesta nu a oprit cum se cuvine zeciuielile (vezi și **Demai*). Conform tradiției rabinice, *am ha-areț* nu se preocupau să-și educe copiii sau să spună *Șema* (*Sota* 22a), neglijau legile *purității și necurățeniei și riscau să piardă *viața veșnică (*Ket.* 111b).

Numeroase pasaje din Talmud (*Pes.* 49b) vădesc animozitatea dintre cele două tabere. Se spune că evreii *am ha-areț* simțeau repulsie față de înțelepți. Pe de altă parte, aceștia din urmă credeau despre „oamenii pământului" că merită să fie ostracizați și considerau mărturia lor ca lipsită de validitate. Aceste caracterizări, adeseori exagerate, par să indice existența unei prăpăstii sociale de netrecut. În realitate, lucrurile nu stăteau chiar așa. R. *Meir își manifestă respectul față de un *am ha-areț* care merita în mod evident binecuvântarea de viață lungă (T.I. *Bik.* 3,3). O zicală curentă din vremea aceea recomandă ca „strugurii [înțelepții] să se roage pentru frunze [ignoranți], căci fără frunze, n-ar mai exista fructe" (*Hul.* 92a). *Am ha-areț* nu mai sunt pomeniți după epoca tanaimilor. În prezent, *am ha-areț* (idiș, *Amoreț*) înseamnă pur și simplu oameni ignoranți, în special în materie de religie.

AMEN

Cuvânt care înseamnă „cu adevărat" sau „așa să fie", utilizat pentru a întări o nădejde sau o dorință și, mai ales, pentru a confirma o binecuvântare, un jurământ sau o rugăciune, care tocmai au fost rostite. Termenul apare de 14 ori în Biblia ebraică (Deut. 25.15 *et infra*; Ps. 106,48 etc.). La slujbele oficiate în Primul Templu, credincioșii nu răspundeau cu *Amen* la binecuvântările *preoților. Cuvântul a căpătat o importanță durabilă abia în liturghia sinagogală din vremea celui de-al Doilea Templu. Creștinii și, în mai mică măsură, musulmanii l-au împrumutat din slujba intonată de leviți și din rugăciunile și binecuvântările mai târzii ale cultului evreiesc. Talmudul povestește că, în imensa sinagogă din Alexandria, mulțimea credincioșilor era așa de mare încât paracliserul trebuia să fluture un steag ca să le arate când să spună *Amen* (*Suc.* 51b). O omilie rabinică interpretează termenul drept un acronim de la **El meleh neeman* („Dumnezeu, împărat credincios", *Șab.* 119b). Pentru evreul păcătos ca și pentru dreptul neevreu este de ajuns să spună o singură dată *Amen* ca să-și salveze sufletul (*Ial.* Deut. 837). Conform regulii generale, se răspunde cu *Amen* la toate *binecuvântările obligatorii. Dimpotrivă, este interzis să folosești acest cuvânt atunci când cineva rostește o binecuvântare deșartă sau inutilă. De asemenea, el nu se întrebuințează pentru a întări o binecuvântare asupra propriei persoane, cu excepția binecuvântării de după mese, care cuprinde și o binecuvântare a Ierusalimului. Se spune *Amen* după fiecare frază din **Kadiș* și după fiecare verset al binecuvântării sacerdotale (*Ber.* 47a), singura ocazie când cuvântul poate fi prelungit melodic. În unele comunități din diaspora, *Amen*-ul care răspunde ultimului verset din binecuvântarea sacerdotală se prelungește sub forma: *Amen, ken iehi raṭon*, „Amen, așa să fie voința [lui Dumnezeu]".

AMIDA

Lit.: „în picioare"

Rugăciunea prin excelență sau, pur și simplu, *ha tefila*, „rugăciunea", cum o numește Talmudul, element central al tuturor liturghiilor, care se recită

stând în picioare, cu tălpile apropiate. La modul ideal, se spune în prezența unui **minian*, dar recitarea ei este obligatorie, indiferent dacă există sau nu cvorumul necesar. Potrivit tradiției rabinice, rostirea de trei ori pe zi a *Amidei* s-a instituit spre a înlocui jertfele care se aduceau odinioară zilnic la Templu (*Ber.* 26b). Textul, atribuit lui Șimon ha-Piculi, unul din „membrii *Marii Adunări", a fost definitivat după distrugerea Templului, în vremea lui Raban *Gamaliel al II-lea (*Meg.* 17b). Cât despre numele de *Amida*, acesta-și are, pare-se, originea în **Zohar*.

Amida este alcătuită din trei binecuvântări preliminare, intitulate laolaltă *Șvah* („slăvește!"), o parte de mijloc, care diferă în funcție de contextul slujbei, și trei binecuvântări finale, denumite *Hodaa* („mulțumiri"). Primele trei binecuvântări sunt: 1. *Avot* („patriarhii"), în care sunt evocați strămoșii lui Israel și este slăvit Dumnezeu, stăpânul istoriei; 2. *Ghevurot* („fapte mărețe"), o laudă lui Dumnezeu, stăpânul vieții, în care, iarna, se amintește ploaia pe care El o dăruiește (vara, riturile sefard, hasidic și israelian menționează roua în locul ploii); 3. *Kedușat ha-Șem* („sfințenia Numelui [lui Dumnezeu]"), binecuvântare care se prelungește mult în timpul marilor *sărbători.

Ultimele trei binecuvântări ale *Amidei* sunt: 1. *Avoda* („cultul [Templului]"), care exprimă dorința de restaurare a cultului și a ofrandelor la Templu (cu ocazia lunii noi, care marchează începutul unei noi luni calendaristice, și în zilele intermediare din cadrul sărbătorilor de pelerinaj, se adaugă **Iaale ve-iavo*); 2. *Hodaa* („mulțumiri"), exprimând recunoștința pentru bunătatea divină (de *Hanuca și de *Purim, se adaugă **Al ha-nisim*, în care se mulțumește lui Dumnezeu pentru salvarea miraculoasă a poporului, înfăptuită de Dumnezeu în cele două împrejurări comemorate); 3. *Bircat ha-șalom*, o ultimă „binecuvântare a păcii". Redactarea la persoana întâi, plural, arată că este vorba de o rugăciune a întregului Israel. *Amida* se încheie cu *Elohai nețor* („Doamne, păzește [limba mea de orice răutate]..."), rugăciune redactată la singular și inspirată dintr-un text de Mar bar Ravina (cf. *Ber.* 18b), *amora babilonian din sec. al IV-lea e.n. Aici, credinciosul cere lui Dumnezeu să-l ajute să nu facă rău nimănui și să-l apere de răul făcut de alții.

La cele trei slujbe — de dimineață, după-amiază și seară — din zilele lucrătoare, partea de mijloc a *Amidei* cuprinde alte treisprezece binecuvântări, deci, în total, nouăsprezece. Inițial, erau numai douăsprezece binecuvântări în partea centrală, de unde și numele popular al rugăciunii: *Șmone Esre* — „optsprezece (binecuvântări)". Deși, la vremea definitivării textului, s-a mai adăugat o binecuvântare (**bircat ha-minim*), lumea continuă să-i spună *Șmone Esre*.

Cele treisprezece binecuvântări sau cereri, care constituie secțiunea mijlocie a *Amidei* din zilele lucrătoare, sunt: 1. *Daat* sau *Bina* („cunoașterea"), o mulțumire adusă lui Dumnezeu care l-a înzestrat pe om cu discernământ; 2. *Teșuva* („căința"), prin care i se cere Domnului să îndemne oamenii la pocăință; 3. *Sliha* („iertarea"), solicitarea iertării divine; 4. *Gheula* („izbăvirea"), în care Dumnezeu este rugat să elibereze neamul lui Israel de asupritorii săi; 5. *Refua* („vindecarea"), rugăciune pentru alinarea bolnavilor; 6. *Bircat ha-șanim* („binecuvântarea anotimpului"), în care se solicită o recoltă bogată; 7. *Kibuț galuiot* („adunarea exilaților"), prin care Domnul este implorat să „sune din marele șofar" și să-i aducă înapoi pe toți evreii

Câteva reguli cu privire la recitarea Amidei

1. Rugăciunea se spune stând în picioare, cu fața către chivot, deci către Ierusalim.

2. Se recită în tăcere; fiecare credincios o spune în gând, având grijă să articuleze foarte clar fiecare cuvânt.

3. La începutul *Amidei*, credincioșii fac trei pași înainte, ca pentru a fi mai aproape de Dumnezeu, iar la sfârșit, fac trei pași înapoi: în timpul rugăciunii, oamenii stau cu picioarele lipite, în semn de respect.

4. La prima binecuvântare, credincioșii înclină capul la cuvântul *Baruh*, îngenunchează la cuvântul *Ata* și se ridică la *Adonai*. Mișcarea se repetă la următoarea binecuvântare și tot așa, până la ultima (la *Modim* și după *Kol ha-Haim*).

5. Dacă nu este întrunit *minianul*, dar numărul celor care spun împreună *Amida* este de cel puțin șase, rugăciunea se reia cu glas tare și se spune *Amen* după fiecare binecuvântare.

6. Înainte de a purcede la repetarea *Amidei* cu voce tare, oficiantul trebuie să lase un răgaz suficient, pentru ca toți cei prezenți să-și termine întâi rugăciunea în gând.

7. La reluarea rugăciunii, credincioșii pot să stea jos, în afară de momentul celei de-a treia binecuvântări, *Kedușa*, când participă la răspuns.

8. Nu se admite nici o conversație sau întrerupere în timpul *Amidei* și fiecare trebuie să se abțină de la orice zgomot care ar putea tulbura concentrarea celorlalți.

9. La reluarea cu glas tare, credincioșii recită o altă versiune a rugăciunii *Modim* (în penultima binecuvântare), în timp ce oficiantul rostește versiunea originală, dar mai în șoaptă, exceptând prima și ultima frază.

10. La binecuvântarea preoților, care se adaugă înainte de penultima binecuvântare, credincioșii spun *Amen* sau *Ken iehi rațon* după fiecare din cele trei versete.

pe pământul lui Israel; 8. *Hașavat ha-mișpat* sau *Din* („dreptatea"), prin care se cere restaurarea vechiului sistem juridic; 9. *Bircat ha-minim* („împotriva ereticilor"), binecuvântarea adăugată ulterior, prin care Dumnezeu este rugat să înfrângă îngâmfarea celor răi; 10. *Al ha-ṭadikim* („pentru cei drepți"), care-L conjură să se aplece cu bunăvoință asupra întregii case a lui Israel; 11. *Binian Ierușalaim* („reconstruirea Ierusalimului"), rugăciune pentru orașul sfânt (de Tișa be-*Av, la slujba de după-amiază, se adaugă un pasaj special *[Nahem]*); 12. *Mașiah* („*Mesia") sau *Malhut bet David* („împărăția din casa lui David"), care exprimă nădejdea izbăvirii mesianice; 13. *Cabalat tefila* („primirea rugăciunii"), prin care Dumnezeu este rugat să asculte și să împlinească toate cererile.

Cu excepția *slujbei suplimentare de *Roș Hașana (Anul Nou), la toate celelalte sărbători și *Șabaturi, ca și la slujba suplimentară a lunii noi, *Amida* constă numai din șapte binecuvântări — cele trei de la început și cele trei de la sfârșit, între care se inserează o singură binecuvântare centrală. Denumită *Kedușat ha-Iom* („sfințenia zilei"), aceasta menționează ocazia anume pentru care se rostește și, în cazul slujbei suplimentare, cuprinde un verset din Biblie, indicând *jertfele și ofrandele suplimentare care se aduceau în acea zi la Templu.

Amida slujbei suplimentare de Anul Nou cuprinde, în secțiunea sa centrală, trei binecuvântări, deci nouă în total. Acestea trei din mijloc sunt: **Malhuiot* („împărățiile"), **Zihronot* („pomenirile") și **Șofarot* (versete cu privire la **șofar*). De *Iom Kipur, după a șaptea binecuvântare a *Amidei*, se adaugă un *vidui*, mărturisirea tuturor păcatelor.

Când rugăciunile se desfășoară în prezența cvorumului (*minian*), *Amida* recitată în gând este urmată (exceptând slujba de seară) de *hazarat ha-șaț*, repetarea ei cu glas tare de către oficiant. Acest obicei a fost introdus pe considerentul că poate nu toți cei de față erau capabili să se roage singuri, de aceea oficiantul își asuma sarcina de a relua rugăciunea cu voce tare pentru cei care nu se putuseră ruga. La repetarea *Amidei*, oficiantul și credincioșii intonează în cor cea de-a treia binecuvântare

Binecuvântările Amidei

Zile lucrătoare
Avot („patriarhi")
Ghevurot („fapte măreție")
Kedușat ha-Șem („sfințenia lui Dumnezeu")
Daat sau *Bina* („cunoașterea" sau „discernământul")
Teșuva („căința")
Sliha („iertarea")
Refua („vindecarea")
Bircat ha-șanim („binecuvântarea anotimpului")
Kibuț galuiot („adunarea exilaților")
Hașavat ha-mișpat sau *Din* („restaurarea dreptății")
Bircat ha-minim („împotriva ereticilor")
Al ha-ṭadikim („pentru cei drepți")
Binian Ierușalaim („reconstruirea Ierusalimului")
Mașiah ben David („Mesia, fiul lui David")
Cabalat tefila („primirea rugăciunii")
Avoda („cultul Templului")
Hodaa („mulțumiri")
Bircat șalom („pentru pace")
Elohai nețor — rugăciuni de încheiere

Șabat, lună nouă (*roș hodeș*) și sărbători de pelerinaj
Avot
Ghevurot
Kedușat ha-Șem
Kedușat ha-Iom
Avoda
Hodaa
Bircat șalom
Elohai nețor

Slujbe suplimentare
Malhuiot („împărățiile")
Zihronot („amintirea")
Șofarot („versete despre *șofar*")
Avoda
Hodaa
Bircat șalom
Elohai nețor

Roș Hașana
Avot
Ghevurot
Kedușat ha-Șem

(Slujbe de dimineață, după amiază și seară)
Kedușat ha-Iom
Avoda
Hodaa
Bircat șalom
Elohai nețor

Iom Kipur
Avot
Ghevurot
Kedușat ha-Șem
Kedușat ha-Iom
Avoda
Hodaa
Bircat șalom
Seder vidui („mărturisire")
Elohai nețor

(*Kedușa). La penultima binecuvântare, când oficiantul rostește *Modim*, credincioșii citesc, în paralel, un alt pasaj. La slujba de dimineață, la slujba suplimentară, ca și la slujba de după-amiază din zilele de post, *Amida* repetată de oficiant cuprinde, în plus, binecuvântarea *preoților. În diaspora, această binecuvântare specială se rostește de către *cohanimi* atunci când repetarea *Amidei* are loc la slujba suplimentară de Iom Kipur; la fel și de Anul Nou și la sărbătorile de pelerinaj, când nu cad de Șabat. În Israel, această binecuvântare a preoților este recitată de *cohanimi* la slujba de dimineață, precum și la slujba suplimentară de Șabat și de toate sărbătorile; la Ierusalim, această binecuvântare se cântă în fiecare zi.

AMORA

Lit.: „orator; interpret"; pl. amoraim

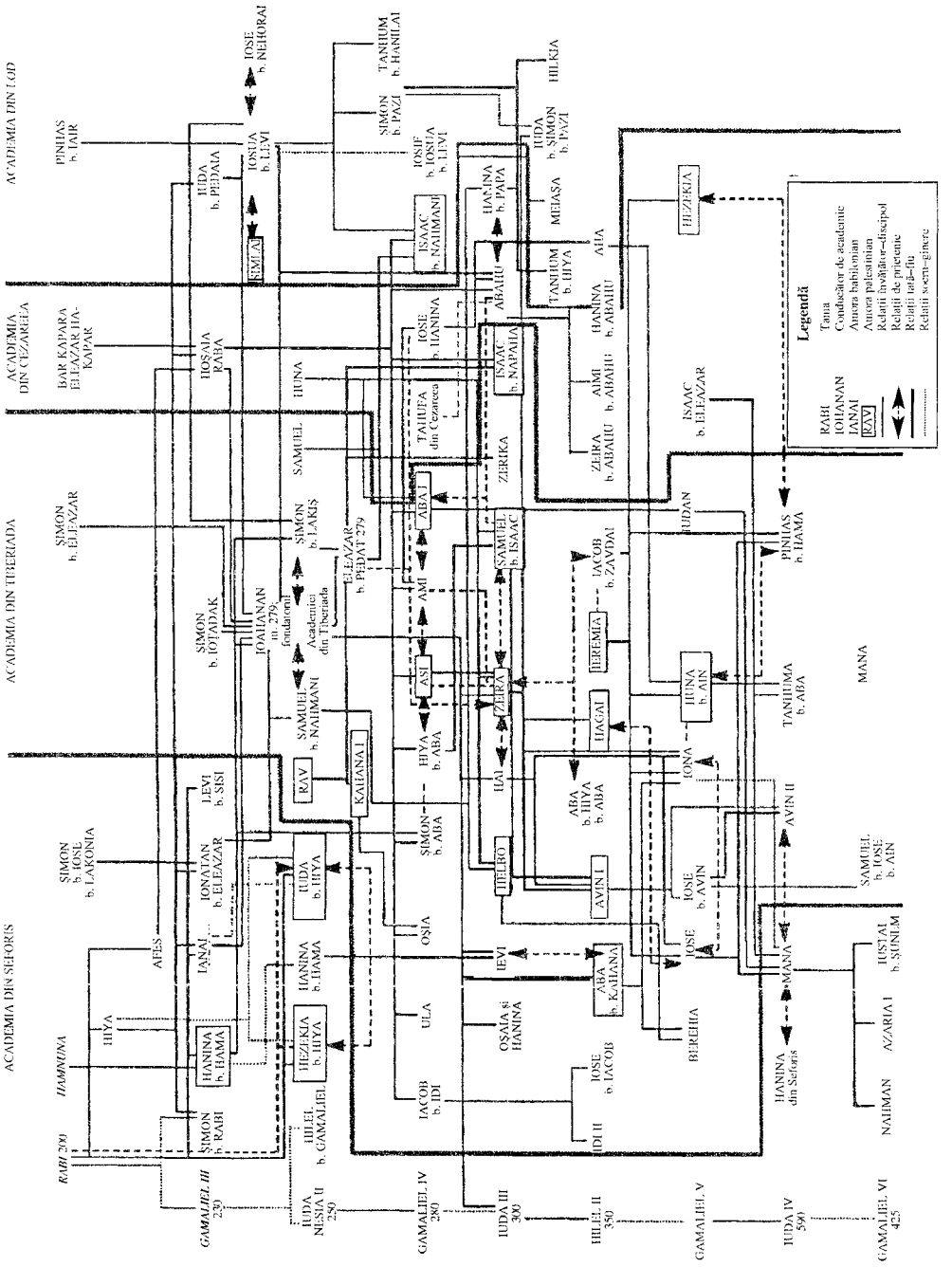
Termen prin care sunt desemnați înțelepții babilonieni și palestinieni din perioada de după încheierea redactării *Mișnei (cca. 200 e.n.) și până la realizarea versiunii finale a *Talmudului babilonian (cca. 500 e.n.). Discuțiile acestor învățați, care se întind pe opt generații în Babilon și cinci în Ereț Israel, ocupă cea mai mare parte din cele două Talmuduri și din *Midraș Hagada. Un amora dispunea de o libertate strict limitată, întrucât nu avea dreptul să conteste deciziile predecesorilor (*tanaimi) decât cu condiția să găsească încă un amora care să-l susțină. Amoraimii aveau însă dreptul să se contrazică unii pe alții, ceea ce au și făcut cu prisosință. Subiectul aflat în centrul dezbaterilor lor era interpretarea Mișnei. Cu rare excepții, opiniile diverșilor tanaimi expuse în Mișna nu indicau fragmentul biblic sau raționamentul pe care se bazau. Amoraimii și-au asumat sarcina de a fundamenta spusele înaintașilor.

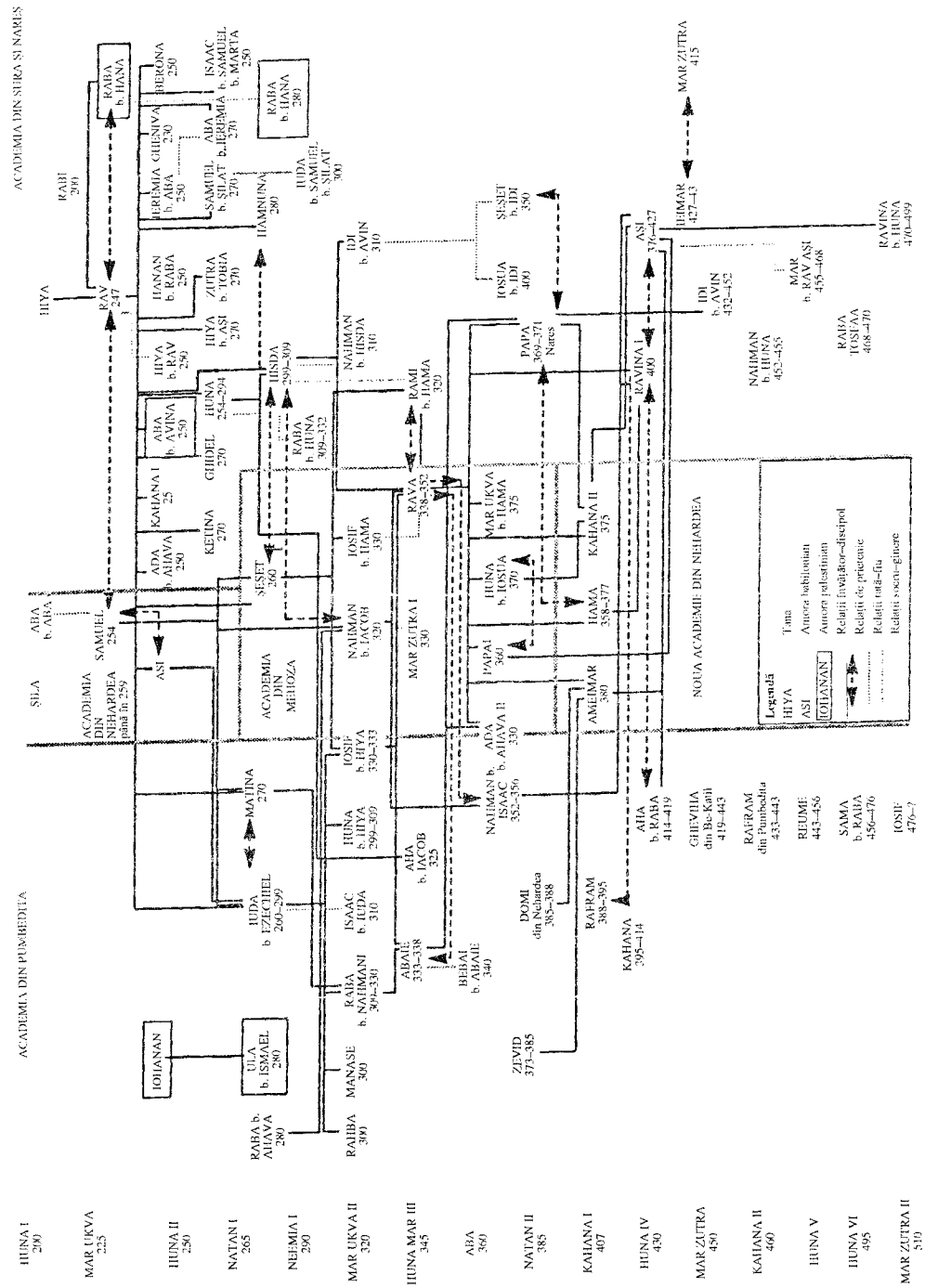
Dezbaterile lor începeau cel mai adesea printr-un citat din Mișna, urmat de întrebarea: „De unde știm aceasta?", adică pe ce verset biblic ori principiu legal se întemeiază decizia halahică indicată. Decizia este expusă în termenii unei situații concrete (caz juridic), fără nici o raportare la principii generale abstracte. Ca o noutate, în special în Talmudul babilonian, amoraimii explică controversele Mișnei printr-o deosebire de păreri între tanaimi, dintre care unii acceptă un anumit principiu general, în timp ce alții îl resping. Această introducere a principiilor generale în Mișna a condus la o dezvoltare deosebită a Halahei în epoca amoraitică.

Prin analiza minuțioasă a Mișnei, amoraimii au reușit să pună în evidență contradicțiile care păreau să existe între *halahot*. Ei au și rezolvat adeseori aceste contradicții, socotind că opiniile respective fie aparțineau unor tanaimi diferiți, fie se raportau la împrejurări diferite, chiar dacă Mișna în sine nu menționa nici un context. Amoraimii s-au preocupat în mod deosebit să-i identifice pe autorii diverselor *halahot* anonime ale Mișnei. Scopul acestei cercetări era de a putea studia alte decizii ale unui tana, pentru a stabili dacă erau în concordanță cu opinia sa din Mișna. De multe ori, amoraimii studiau Halaha mișnică în lumina unor decizii similare provenind din alte surse tanaitice. În jumătate din cazuri, aceste analize paralele scoteau la iveală contradicții, drept care amoraimii se apucau să interpreteze fie Mișna, fie textele tanaitice, spre a le pune în concordanță.

Cei mai mulți amoraimi se preocupau atât de Halaha, cât și de Hagada, totuși, unii dintre ei s-au remarcat îndeosebi ca hagadiști, de aici și denumirea lor de „rabini ai Hagadei". Alți amoraimi s-au specializat în probleme halahice. În Ereț Israel, amoraimii, ca și predecesorii lor, tanaimii, purtau titlul de „rabi", în vreme ce în Babilon, cei mai mulți amoraim se intitulau „rav". Diferența de titulatură provine din faptul că *smiha* (*învestirea) se putea dobândi numai în Ereț Israel. Amoraimii babilonieni recunoșteau autoritatea colegilor palestinieni, pe care îi considerau succesorii legitimi ai tanaimilor. Într-adevăr, învățații palestinieni aduseseră în Babilon textele mișnice precum și relatările unor prime dezbateri între amoraimi (vezi *Nehute). Drept urmare, babilonienii trimiteau deseori întrebări *academiilor din Ereț Israel, solicitându-le să tranșeze divergențele care se iscau între ei. În ambele țări luate împreună, au putut fi identificați și datați peste două mii de amoraimi. Mulți alții au rămas anonimi datorită puținelor informații care s-au păstrat despre ei în texte. Începând cam de la sfârșitul epocii tanaitice și pe tot parcursul epocii amoraitice, înțelepții erau scutiți de impozite ca și de obligațiile municipale impuse celorlalți cetățeni. Dincolo de acest privilegiu, cei mai mulți dintre amoraimi, ca și majoritatea tanaimilor dinaintea lor, practicau o mare varietate de îndeletniciri ca să-și câștige existența.

Termenul de „amora" mai are și un alt înțeles, cu totul diferit de cel expus mai sus. Inițial, în academiile talmudice, un învățat care voia să explice studenților o mișna își expunea prelegerea cu voce scăzută unui amora („interpret") care o repeta apoi cu voce tare pentru toți studenții. Uneori, interpretul traducea expunerea înțeleptului din ebraică în aramaică sau invers, de la caz la caz. Se spune că Rav *Huna avea așa de mulți învățăcei care


ACADEMIA DIN SEFORIS
ACADEMIA DIN TIBERIADA
ACADEMIA DIN CEZAREEA
ACADEMIA DIN LOD
Legendă
Tana
Conducător de academie
Amora babilonian
Amora palestinian
Relații învățător–discipol
Relații de prietenie
Relații tată–fiu
Relații soție–soț
RABI
IOHANAN
IANAI
RAV
GAMALIEL III 230
IUDA NESIA II 250
GAMALIEL IV 280
IUDA III 300
HILLEL II 350
GAMALIEL V
IUDA IV 390
GAMALIEL VI 425
RABI 200
HAMNUNA
SIMON b. RABI
HANINA b. HAMA
HIYA
HEZEKIA b. HIYA
HILLEL b. GAMALIEL
AFES
IANAI
IOHANAN b. ELEAZAR
IUDA b. HIYA
HANINA b. HAMA
SIMON b. IOSE b. LAKONIA
LEVI b. SISI
IUDA b. PEDAIA
IOSUA b. LEVI
SIMON b. PAZI
TANHUM b. HANILAI
IOSIF b. IOSUA b. LEVI
ISAAC b. NAHMANI
IOSE b. NEHORAI
PINHAS b. IAIR
SIMON b. ELEAZAR
IOSIA RABA
BAR KAPARA ELEAZAR HA-KAPAR
IUDA b. SIMON b. PAZI
HILKIA
MEHASA
HANINA b. PAPA
TANHUM b. HIYA
HANINA b. ABAHU
AHA
ABAHU
ISAAC b. NAPAHA
IOSE b. HANINA
TAHUFA din Cezareea
ZERIKA
ZEIRA b. ABAHU
AIBU b. ABAHU
ISAAC b. ELEAZAR
HEZEKIA
SAMUEL
HUNA
SIMON b. LAKIS
ELEAZAR b. PEDAT 279
ABAI
AMI
SAMUEL b. ISAAC
IUDAN
PINHAS b. HAMA
IACOB b. ZAVDAI
IEREMIA
HAGAI
HUNA b. AIN
TANHUMA b. ABA
MANA
SIMON b. IOTADAK
IOHANAN nr. 279 fondatorul Academiei din Tiberiada
SAMUEL b. NAHMANI
RAV
KAHANA I
ASI
ZEIRA
HIYA b. ABA
HAI
IBELRO
AVIN I
ABA b. HIYA b. ABA
IONA
AVIN II
IOSE b. AVIN
SAMUEL b. IOSE b. AIN
OSIA
IEVI
OSAIA si HANINA
ABA b. KAHANA
IOSE b. IACOB
IDI II
IACOB b. IDI
ULA
BEREHIA
HANINA din Seforis
NAHMAN
AZARIA I
IUSTAL b. SINILM


ACADEMIA DIN SURA ŞI NARES
ACADEMIA DIN PUMBEDITA
ACADEMIA DIN MEHOZA
NOUA ACADEMIE DIN NEHARDEA
Legendă
HIYA
ASI
IOHANAN
Tana
Amora babilonian
Amora palestinian
Relaţii învăţător–discipol
Relaţii de prietenie
Relaţii tată–fiu
Relaţii soeru–ginere
HUNA I 200
MAR UKVA 225
HUNA II 250
NATAN I 265
NEEMIA I 290
MAR UKVA II 320
HUNA MAR III 345
ABA 360
NATAN II 385
KAHANA I 407
HUNA IV 430
MAR ZUTRA 450
KAHANA II 460
HUNA V
HUNA VI 495
MAR ZUTRA II 510
b. EXILARHI

veneau să-l asculte, încât folosea câte treisprezece amoraimi deodată.

AMOS

Jumătatea sec. al VIII-lea î.e.n.

Cel dintâi *profet „literar" sau „scriitor". Păstor și pomicultor din Tecoa, în regatul lui Iuda, Amos a primit misiunea divină de a predica pocăința în nord, în regatul lui Israel, unde domnea pe atunci Ieroboam al II-lea. Confruntat cu decăderea morală, provocată de o viață religioasă calpă și coruptă și de o clasă conducătoare avută și parazitară, păstorul îi mustră, în repetate rânduri, pe preoții și enoriașii sanctuarului din Betel, profețind pierderea lor inevitabilă. Calitatea de popor ales este o răspundere și nu un privilegiu: „Eu nu v-am cunoscut decât pe voi din toate neamurile pământului, de aceea vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre" (3,2). Cu o generație înainte de prăbușirea Samariei, Amos prezice groaznicul sfârșit al cetății (3,15; 7,9). Fiind primul profet care menționează noțiunea de exil (**galut*), el vestește totodată tristul destin al locuitorilor lui Israel (7,17), avertizându-i că adevărata religie nu poate fi despărțită de moralitate și dreptate: „Urăsc și disprețuiesc sărbătorile voastre...Când îmi aduceți arderi de tot, n-am nici o plăcere în darurile voastre... Îndepărtează de la mine vuietul cântecelor tale și să nu mai aud sunetul alăutelor tale! Ci judecata să curgă ca apa și dreptatea ca un șuvoi de nesecat!" (5,21–24). Nemulțumit de acest văzător care tulbura ordinea în Israel, Ieroboam îl expulzează din regatul său și, după toate probabilitățile, abia mai târziu, întors acasă, la Tecoa, Amos își va așterne profețiile în cartea care-i poartă numele, a treia, în ciuda cronologiei, din seria Profeților Minori.

Amos a fost un mare reformator social, animat de o înaltă concepție despre Dumnezeu, despre umanitate și despre imperativele morale ale iudaismului. Cartea lui proclamă existența unui Dumnezeu universal, care nu va trece cu vederea abaterile propriului său popor și le va pedepsi în rând cu ale tuturor popoarelor (capitolele 1–2). Belșugul material, dobândit prin asuprirea celor săraci și nevoiași, nu este mărturia bunăvoinței divine, nici răsplata unei purtări în concordanță cu normele religiei. Scopul omului ar trebui să fie să urască răul, să iubească binele și să facă să domnească dreptatea la poarta cetății (5,15). Amos denunță fățărnicia religioasă (8,4–6) și îndeamnă poporul la o căință grabnică, pentru a evita catastrofa finală (capitolele 7–8). Epilogul (cap. 9) cuprinde viziunea unei epoci de aur care va să vină, în care se va restabili dreptatea socială, „cortul lui David, care stă să cadă", va fi ridicat și pacea va domni peste rămășița poporului ales.

Cartea lui Amos

1,1–2,16	Profeții împotriva neamurilor străine și împotriva lui Israel
3,1–5,17	Mustrări la adresa Samariei
5,18–6,14	Prevestirea nenorocirilor viitoare
7,1–9,6	Vedenii (lăcustele, judecata prin foc, coșul cu poame) vestind prăbușirea
9,7–9,5	Nădejdea și făgăduiala izbăvirii

AMRAM (BEN ȘEȘNA) GAON

(cca. 810–874)

Conducător al academiei babiloniene din Sura, începând din 858, discipol și succesor al lui Natronai Gaon, Amram Gaon a scris peste două sute de *responsa* care pun în lumină atât contextul religios al vieții evreiești la acea vreme, cât și propria-i personalitate. Una din deciziile lui interzice acordarea de împrumuturi cu camătă, direct sau indirect, neevreilor. Opera care i-a adus celebritatea este *Seder tefilot* („Ordinea rugăciunilor", cca. 860), cea mai veche carte evreiască de rugăciuni, cunoscută popular sub denumirea de *Seder Rav Amram Gaon*. Lucrarea, bazată pe importante surse de referință, așază pentru prima dată într-o succesiune logică rugăciunile care se spun de-a lungul anului, textele complete ale *slujbei sinagogale, regulile și obiceiurile corespunzătoare, precum și regulile referitoare la *Șabat și la *sărbători. Destinat la origine comunității evreiești din Barcelona, *Sederul* lui Rav Amram Gaon a dobândit o arie de răspândire foarte întinsă. Influența lui s-a făcut simțită nu doar asupra cărților de rugăciuni de rit babilonian (sefard), dar și asupra ritualului așchenaz, unde a servit drept model pentru *Mahzor Vitry*, carte de rugăciuni care apare în Franța în sec. al XI-lea. Comparând manuscrisele vechi cu edițiile tipărite, se observă că *Seder Rav Amram Gaon* a cunoscut diverse modificări și adăugiri de-a lungul secolelor.

AMULETĂ

Obiect purtat pe corp sau în apropiere, cu scopul de a îndepărta răul de origine naturală sau supranaturală. Prin proveniența lor, prin inscripțiile pe care le conțin sau alte asociații specifice, aceste obiecte sunt presupuse a avea puterea sacră sau spirituală de a-l feri pe purtătorul lor de nenoroc (vezi *Deochi). Talmudul consemnează obiceiul de a purta ca amulete bucăți de pergament cu inscripții biblice. Obiceiul a generat o problemă halahică, întrucât trebuia stabilit dacă aceste

amulete, numite *cameot*, împărtășeau caracterul sacru al sulurilor Torei și dacă puteau fi scoase din casă în zilele de Șabat (*Șab.* 41b, 60a; *Ioma* 84a). Deși învățați ca *Maimonide au combătut credința în puterea amuletelor, majoritatea autorităților rabinice îngăduiau purtarea lor. Credința în amulete a cunoscut o mare răspândire în răsăritul Europei și în Orient, în special după expansiunea ideilor cabalistice, în cursul Evului Mediu. Se puteau procura amulete pentru un scop anume, de exemplu, împotriva sterilității sau pentru vindecarea bolnavilor. Altele serveau ca talismane protectoare în timpul sarcinii sau la naștere sau pentru paza nou-născuților. În iudaismul tradițional, **tfilin* sau **mezuzot* nu sunt considerate amulete, totuși, oamenii simpli le-au acordat, în anumite perioade, semnificația unor talismane. Copii miniaturale ale unor asemenea obiecte rituale se poartă uneori ca *porte-bonheur*.

Inscripțiile de pe amulete puteau fi binecuvântarea *preoților (Num. 6,24–26), numele lui Dumnezeu sub diferite forme, numele îngerilor sau diferite formule mistice, reproduse integral sau prescurtat. Acestea erau cel mai adeseori scrise pe pergament și așezate în cutii cilindrice sau de diverse alte forme. Alteori, ele erau gravate pe discuri de argint sau de alte metale, căpătând aspect de bijuterii sau medalioane. Se găsesc uneori astfel de inscripții țesute în interiorul unor motive sau simboluri populare sau, câteodată, simbolul însoțește inscripția. Printre simbolurile populare care apar frecvent în acest caz se numără **maghen David* (steaua lui David), Psalmul 67, reprezentat prin **menora*, sfeșnicul cu șapte brațe, mâna (în arabă, *hamsa*) sau diferite pătrate și dreptunghiuri.

În 1979, într-un mormânt din Ketef Hinom, la Ierusalim, s-au descoperit două mici obiecte cilindrice cu o gaură la mijloc prin care se putea trece un șnur. Cilindrii s-au dovedit a fi suluri dintr-o foaie subțire de argint pe care era gravată binecuvântarea preoților. Obiectele, datând din sec. al VII-lea î.e.n., constituie cea mai veche dovadă că existau și se purtau amulete metalice încă din vremea Primului Templu.

AN BISECT, vezi CALENDAR.

ANI MAAMIN, vezi CREZ, ARTICOLE DE.

AN ȘABATIC, vezi ȘABATIC, AN.

ANIMALE, ATITUDINEA FAȚĂ DE

Primatul omului asupra tuturor viețuitoarelor este dat ca un postulat încă din primul capitol al Genezei. Dumnezeu îi dă omului drept de stăpânire „peste peștii mării și peste păsările cerului, peste vite și peste toate fiarele și târâtoarele care se mișcă pe pământ" (Gen. 1,26). Pentru civilizațiile antice, inclusiv pentru iudaism, jertfele de animale aduse divinității erau un lucru de la sine înțeles. Pentateuhul cuprinde un cod complex al jertfelor și darurilor de animale, reguli care au fost respectate întocmai până la distrugerea Templului, în anul 70 e.n., și pentru a căror restaurare evreii ortodocși se roagă până în ziua de azi. În același timp, iudaismul a instituit un comportament milos față de animale, bazat pe reguli bine definite. Conform acestora, omul era ținut să hrănească animalele, să nu le expună la boli sau la suferințe nejustificate și să nu le pună la muncă decât în limite rezonabile. Una din poruncile fundamentale primite de Noe (vezi *Legile lui Noe) este interdicția de a consuma carnea unui animal viu (Gen. 9,4), obicei pesemne curent la vremea respectivă.

Compasiunea față de animale a inspirat și alte legi menite să le apere împotriva relei purtări, împotriva abuzului de muncă, a înfometării și a chinurilor. Boul care treieră grâul nu trebuie legat la gură (Deut. 25,4); animalele, ca și oamenii, trebuie să aibă o zi de odihnă pe săptămână (Ex. 20,10; 23,12; Deut. 5,14); nu se înjugă laolaltă un bou și un măgar (Deut. 22,10), deoarece, spun comentatorii, animalul mai slab ar fi silit să țină pasul cu cel mai puternic decât el; animalul care se prăbușește sub povară trebuie ajutat să se ridice (Ex. 23,5; Deut. 22,4); animalul care se rătăcește trebuie înapoiat stăpânului (Ex. 23,4). O vacă, o capră sau o oaie nu poate fi tăiată în aceeași zi cu fătul ei (Lev. 22,28). De asemenea, este oprit să iei ouăle sau puii unei păsări de lângă mama lor (Deut. 22,6–7). În timpul anului șabatic, când tot pământul se odihnește în pârloagă, ogoarele sunt deschise pentru toți oamenii și animalele deopotrivă (Lev. 25, 6–7). „Cel drept cunoaște nevoia vitei sale", se spune în Proverbe (12,10).

Legile biblice au fost extinse de rabini care au condamnat cruzimea față de animale drept o abatere de la Biblie și au elaborat numeroase reguli menite să ferească animalele de suferință (*țaar baale haim*). Rabinii au interzis castrarea animalelor și au stabilit că multe dintre opreliștile zilei de Șabat pot fi încălcate pentru a salva viața sau a alina suferința unui animal (*Șab.* 128b). Omul nu trebuie să se așeze la masă până nu și-a hrănit animalele (*Ber.* 40a; *Ghit.* 62a) și nu trebuie să-și ia un animal dacă nu are mijloace suficiente să-l hrănească (T.I., *Ket.* 4,8). Deși consumul cărnii de animale „pure" este îngăduit, rabinii au stabilit reguli de sacrificare rituală (**șehita*) care, potrivit

specialiștilor, sunt fundamentate pe considerente umanitare, în special grija de a chinui cât mai puțin posibil animalele.

Un text rabinic (*Perek șira*) dă de înțeles că fiecare animal îl laudă pe Dumnezeu în felul lui. Cât despre soarta animalelor după moarte, filozofii medievali nu au dat un răspuns unanim: *Saadia Gaon susține că sufletele animalelor merg în cer, în timp ce *Maimonide crede că nu. Literatura *etică evreiască insistă, la rândul său, asupra datoriei omului de a fi bun cu animalele.

Autoritățile religioase iudaice permit, în general, experiențele pe animale, dar cu două condiții bine stabilite: să se evite orice suferință inutilă iar experiențele să fie efectuate pentru binele oamenilor. Vânătoarea cu scopul de a procura hrană și blănuri nu pare să fi suscitat obiecții. Cu toate acestea, evreii resimt o oarecare scârbă față de vânătoare. „Este admis să omori animale sălbatice, dar nu să le omori în chinuri", spune *Ahai din Șabha. Toți codificatorii legii, de la Maimonide (*M.T., Melahim* 6,10) la Ezechiel *Landau (*Noda bi-Iehuda*) interzic practicarea vânătorii ca sport.

Despre bunătatea față de animale

Dacă nu ne-ar fi fost dată Tora, am fi învățat modestia de la *pisică*, munca de la *furnică*, castitatea de la porumbel și dârzenia de la cocoșul tânăr!

Pe când Moise păștea turmele socrului său în deșert, un miel s-a îndepărtat de turmă. Moise a plecat în căutarea lui și l-a găsit bând apă dintr-un puț. Înțelegând că animalul suferise de sete și trebuia să fi fost istovit, Moise l-a luat pe umeri și l-a dus înapoi la turmă. Atunci Dumnezeu a spus: „Pentru că ți-a fost milă de un animal din turma ta, îți voi da să conduci turma mea, Israel." (*Ex.R.* 2).

„Calea păcătoșilor" (Ps. 1,1) este acolo pe unde se organizează vânători și lupte de fiare sălbatice.

Omul cumsecade nu-și vinde animalele unui ins fără milă.

Cine merge la vânătoarea cu câini pentru plăcerea lui nu va avea parte de fericire pe lumea cealaltă.

Pe când Iuda ha-Nasi ținea școală la Seforis, un viței veni să se adăpostească lângă el, mugind ca și cum ar fi vrut să spună: „Scapă-mă, te rog!" „Ce pot să fac, spuse învățătorul? Ai fost făcut ca să sfârșești sub cuțitul măcelarului." Pentru aceasta, Iuda a fost pedepsit cu o durere de dinți care a ținut ani și ani de zile. S-au scurs treisprezece ani și iată că fiica lui vru să omoare o mică vietate, care trecea pe lângă ea, când Iuda a oprit-o. „Las-o, îi spuse. Nu-i oare scris că mila Lui este peste toate făpturile Lui (Ps. 145,9)?" Atunci s-a hotărât în ceruri astfel: „De vreme ce Rabi Iuda s-a milostivit și noi ne vom milostivi de el." Și, pe loc, au încetat să-l doară dinții (*B.M.* 84–85; *Ex.R.* 33).

ANINUT

Termen ebraic desemnând situația unei persoane aflate în *doliu după o rudă apropiată (tată, mamă, soră, frate, fiu, fiică, soț, soție) în intervalul dintre deces și *înmormântare. În această perioadă, principala grijă a unui *onen* (persoana aflată în *aninut*) este pregătirea înmormântării. Din acest motiv, ea este nu numai scutită, dar chiar oprită de la respectarea poruncilor pozitive. Astfel, de pildă, un *onen* nu va citi **Șema* și nu se va ruga cu **talit* și **tfilin* (filactere) la orele prescrise. Totodată, îi este interzis să mănânce carne sau să bea vin. Totuși, dacă se întâmplă să fie un *Șabat în perioada de *aninut*, aceste reguli se suspendă și cel în doliu respectă toate poruncile pe durata zilei respective, deoarece oricum nu s-ar putea ocupa de înmormântare într-o zi de Șabat. Potrivit aceluiași raționament, o persoană în doliu, aflată într-un loc unde nu se poate ocupa de organizarea înmormântării, nu este considerată *onen*, neiind așadar scutită de respectarea poruncilor.

ANIM ZMIROT

„Voi cânta imnuri"

Începutul unui „imn de slavă" (*Șir ha-kavod*), atribuit lui *Iuda he-Hasid (m. 1217), mistic german din Evul Mediu, căruia i se atribuie și „Cartea evlavioșilor" (*Sefer hasidim*). Cântecul reunește elemente biblice, mistice și cabalistice, aducând slavă Creatorului prin metafore izbitoare și îndrăznețe, foarte apropiate de antropomorfism, chiar dacă autorul însuși nu le va fi conceput în sens literal. Lăsând la o parte prologul (versurile 1–4) și epilogul (versurile 28–31), restul imnului este construit sub forma unui *acrostih alfabetic, compus din hemistihuri rimate și cuprinzând în încheiere două versete biblice (1 Cron. 29,11; Ps. 106,2). Începând din sec. al XVI-lea, *Anim zmirot* este introdus în cărțile de rugăciuni așchenaze, în ciuda împotrivirii energice a lui Solomon *Luria care-l considera prea sfânt ca să poată fi folosit în slujbele de fiecare zi. Alte personalități ca *Iuda Loew ben Betalel, Iacob *Emden și *Elia, gaonul din Vilnius, au ridicat obiecții asemănătoare, susținând că acest imn sublim ar fi trebuit să fie rezervat pentru Șabat și pentru sărbători. Cu toate acestea, până nu de mult, un mare număr de comunități îl recitau în fiecare zi. În prezent, majoritatea comunităților din diaspora îl cântă înainte de **Adon olam*, la sfârșitul slujbei suplimentare de Șabat și de sărbători și, uneori, și după **Kol nidre*, de *Iom Kipur. În Israel, locul său este, de obicei, în zilele de Șabat și de sărbători, înainte

de citirea Torei, la sfârșitul slujbei de dimineață, când, după deschiderea chivotului, oficiantul și credincioșii cântă versetele alternativ. Se obișnuiește ca partitura solistului să fie interpretată de un băiat sub treisprezece ani sau, în comunitățile neortodoxe, de o fată.

Anim zmirot — imn întru slava Șabatului
(fragmente)

Melodii armonioase, cântări poetice glăsuiesc,
Căci, Doamne, sufletul meu aspiră la Tine,
La umbra puterii Tale, sufletul meu râvnește să se odihnească,
Spre a pătrunde adâncul tainelor Tale.
[...]
Lor [profeților Tăi] le-ai apărut pe rând bătrân și tânăr,
Cu creștet coliliu sau cu păr negru;
Bătrân în ziua judecății, tânăr în ziua bătăliei.
Războinic neînvins, cu brațul tare,
Cu fruntea încinsă de o cunună triumfală
Cu dreapta-ți sfântă cucerind izbânda.
[...]
Scump să fie urechii Tale imnul săracului
Precum cântările ce odinioară însoțeau jertfele Tale.

ANIVERSAREA MORȚII, vezi IARȚAIT.

ANTINOMIANISM

Gr.: anti, „împotriva"; nomos, „lege"

Termen aplicat diferitelor doctrine care resping respectarea Legii ca atare, punând în schimb accentul pe alte valori și credințe. De-a lungul timpului, iudaismul a înregistrat mai multe secte sau mișcări antinomianiste, corespunzând unor motivații diverse. Unul din cele mai vechi exemple este cel al lui Pavel din Tars, care a respins poruncile rituale și a propovăduit că este de ajuns să crezi în Isus pentru a fi mântuit. *Părinții Bisericii socoteau și ei că, prin ivirea lui Isus, legea mozaică devenise perimată. În opinia Bisericii, vechiul Legământ fusese înlocuit de un nou Legământ care abrogase legea evreiască.

Au existat curente antinomianiste chiar și în interiorul iudaismului, în special în *mișcările mesianice. Unele dintre acestea susțineau că Legea va cădea în desuetudine o dată cu ivirea lui *Mesia. Altele, precum mișcarea lui Sabatai Țvi sau cea a lui Iacob Frank (vezi *Frankiști), nu se mulțumeau să conteste Legea, ci propovăduiau violarea ei deliberată. Ele preamăreau virtuțile „sfântului păcătos" și puneau un accent deosebit pe încălcările voite ale Legii, pe care Pentateuhul le sancționează prin **karet*, „tăierea", excluderea din rândul poporului evreu. S-a elaborat chiar o binecuvântare specială care trebuia rostită înainte de îndeplinirea unor asemenea fapte: „... care permite ceea ce este interzis" (*matir isurim*), după modelul binecuvântării din cadrul slujbei zilnice de dimineață: „... care slobozește de legături" (*matir asurim*). Conducătorii sectei frankiste au mers până la practicarea unor orgii, pe care le prezentau ca fiind în concordanță cu voința Domnului. În opinia lor, astfel de fapte aveau un efect benefic asupra lumii, reprezentând un **tikun*, o „vindecare" sau „restaurare" adusă sferelor superioare mistice.

În zilele noastre, *iudaismul reformat este, de asemenea, antinomianist, în măsura în care respinge legea tradițională, deoarece nu acceptă ideea că Pentateuhul i-ar fi fost dăruit omului direct de Dumnezeu. Iudaismul reformat consideră că Pentateuhul, ca orice operă omenească, poate fi supus unor reevaluări periodice, de la o generație la alta.

ANTISEMITISM

Termen desemnând ura împotriva evreilor, inventat în 1879 de pamfletistul german antievreu, Wilhelm Marr. Termenul este greșit din punct de vedere științific deoarece se referă, de fapt, numai la evrei și nu la toate popoarele semitice, printre care se numără, de pildă, și arabii. Scrierile unor autori greci și latini dovedesc că antisemitismul a existat încă din antichitate. Evreii erau acuzați, printre altele, de lene, deoarece se odihneau fiecare a șaptea zi. Ca toți antisemiții de mai târziu, cei din antichitate își fundamentau adeseori atacurile împotriva evreilor și a iudaismului pe informații false, deformate și pe zvonuri. Antisemitismul era întrucâtva alimentat și de faptul că, spre deosebire de alte neamuri care acceptau zei străini în panteonul lor, evreii, strict monoteiști, refuzau categoric să se închine altor zei. În plus, legile evreiești, în special legile alimentare, limitau posibilitatea unor relații sociale strânse cu neevreii.

O dată cu apariția *creștinismului, care se consideră un „nou Israel", are loc o recrudescență a antisemitismului, care avea să dureze până în epoca modernă. Astfel, evreii s-au trezit dintr-o dată amenințați cu moartea, pentru simplul fapt de a fi evrei. Autoritățile creștine i-au acuzat de moartea lui Isus, susținând că Dumnezeu îi repudiase și că „vechea Lege" iudaică fusese înlocuită de „noul Legământ" al creștinismului. Evreii ar fi fost deci condamnați la un permanent statut de inferioritate, atâta vreme cât nu recunoșteau voința divină aflată la obârșia creștinismului.

Și în lumea musulmană, dar din alte motive religioase, evreii au fost considerați cetățeni de

categoria a doua, cu drepturi limitate în consecință. Totuși aici, cu excepția unor perioade de fanatism, ura și prigoana împotriva evreilor nu au fost niciodată atât de intense ca în lumea creștină, probabil și pentru că musulmanii nu-i învinuiau pe evrei de deicid. Ca și creștinii, evreii erau considerați necredincioși, însă în calitate de „popor al Cărții", erau tratați mai îngăduitor decât păgânii, ceea ce nu i-a scutit de a fi supuși unor legi represive și discriminatorii. Erau, de exemplu, obligați să poarte semne sau veșminte distinctive, nu li se permitea să-și construiască noi sinagogi și nici să le repare pe cele vechi etc. (vezi *Islam).

Evul Mediu a marcat o cotitură dramatică în relațiile iudeo-creștine. În vremea cruciadelor (începând din 1096), Europa a fost scena unor vaste mișcări de mase care se îndreptau spre țara Sfântă. Numeroase comunități evreiești care s-au nimerit în calea cruciaților au fost rase de pe fața pământului sau atât de greu încercate încât au trebuit să-și caute alt adăpost. Cruciadele, descrise adeseori în termeni eroici și entuziaști, au constituit una din cele mai sumbre perioade din istoria evreilor. Tot în epoca medievală apare și acuzația de omor ritual, întemeiată pe o fantasmagorie, potrivit căreia evreii ar fi folosit *sânge creștin pentru pregătirea azimei de Paște (**mața*). Dacă se întâmpla cumva ca un copil creștin să dispară în săptămânile dinainte de Paște, zvonurile colportate de agitatorii antievrei puteau să ducă și chiar duceau, adeseori, la masacrarea tuturor evreilor din zona respectivă.

În țările creștine, evreii făceau obiectul unui mare număr de restricții. Nu aveau dreptul să dețină pământ în proprietate nici să devină membri ai breslelor. Una din rarele ocupații care li se îngăduiau era *camăta, interzisă creștinilor de normele religioase. Evreii erau adeseori supuși unor impozite arbitrare, indiferent dacă erau sau nu capabili să le plătească. Totodată, se făceau presiuni asupra lor ca să-și renege credința. Ei erau constrânși să asiste la predici de propagandă sau să ia parte la diverse *controverse publice, voit părtinitoare în favoarea creștinilor, când nu erau chiar convertiți cu forța (vezi *Marani).

Spre sfârșitul Evului Mediu, au apărut și primele ghetouri, astfel denumite după numele celui dintâi dintre ele, înființat la Veneția în 1516. Ghetourile au persistat în unele orașe europene până în sec. al XIX-lea și au reapărut în vremea celui de-al doilea război mondial.

Pe lângă acuzația de omor ritual, antisemitismul medieval a dezvoltat și alte teme recurente. Evreii erau acuzați, de pildă, că profanează obiectele de cult creștine (în special, cuminecătura), că nutresc dorințe obscene la adresa femeilor creștine, că sunt în stare de orice crimă de dragul banilor etc. Secole de-a rândul, masacrarea evreilor a fost ceva obișnuit. Ucigașii se pretindeau cel mai frecvent răzbunători ai lui Isus, deși posibilitatea de a pune mâna pe bunurile evreilor era, desigur, un mobil mai verosimil. Pogromurile puse la cale de regimul țarist la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul celui următor au determinat emigrarea în masă a evreilor ruși către Statele Unite și alte țări occidentale.

Antisemitismul medieval se întemeiase pe motive religioase, așa încât convertirea era considerată suficientă pentru a anula „stigmatul" iudeității. La sfârșitul veacului al XIX-lea, curentul capătă însă un nou caracter o dată cu apariția teoriilor pseudoștiințifice lansate de Marr, Houston Stewart Chamberlain și alții, care decretează că evreii sunt o rasă aparte. De aici, concluzia că influența evreilor nu putea fi suprimată decât suprimând „rasa evreiască" în totalitatea ei. Această teorie perversă a condus, în cele din urmă, la genocidul nazist (**Șoa*) și la situația absurdă în care creștini practicanți de mai multe generații erau pasibili de gazare din cauza unui bunic evreu.

Antisemitismul a culminat în timpul celui de-al doilea război mondial când, între 1939–1945, șase milioane de evrei, peste o treime din totalul populației evreiești a globului, au fost exterminați în chinuri fără precedent.

Antisemiții nu au șovăit să producă așa-zise „dovezi" împotriva evreilor. Un exemplu clasic îl constituie *Protocoalele înțelepților Sionului*, pretinsă dare de seamă a unei ședințe secrete, în care conducătorii evreimii urzeau, chipurile, planuri pentru a pune stăpânire asupra lumii. Încă din 1921, un ziarist britanic neevreu a demonstrat că lucrarea aparținea antisemiților din Rusia țaristă și era un plagiat după o satiră franțuzească, redactată pe la mijlocul secolului al XIX-lea împotriva lui Napoleon al III-lea, satiră care nu avea nimic de-a face cu evreii. Deși s-a dovedit că *Protocoalele* sunt un fals grosolan, cartea a continuat și continuă să fie larg vehiculată de propaganda antisemită.

Dacă sfârșitul celui de-al doilea război mondial marchează un declin al antisemitismului în țările occidentale, unde retorica antievreiască nu mai este de bonton, Polonia, în schimb, a fost zguduită de pogromuri în 1946. În aceeași perioadă, în special în ultimii ani ai stalinismului, Uniunea Sovietică și alte țări comuniste devin scena unor violente campanii antisemite. Sentimente antievreiești și pogromuri violente se înregistrează de asemenea în lumea arabă, în special ca reacție la conflictul israeliano-arab. Mai recent, istoricii „revizioniști"

au început să pretindă că genocidul evreilor europeni nu a avut niciodată loc. Mișcările neonaziste își găsesc mereu susținători. În fine, în ultimii ani, antisemitismul s-a manifestat adeseori sub masca unui așa-zis „antisionism". De la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, bisericile creștine occidentale au început să condamne antisemitismul și să ia unele măsuri pentru eliminarea sau modificarea pasajelor tradițional antisemite din liturghiile, manualele și catehismele lor.

ANTROPOMORFISM

Gr.: anthropos, „om"; morfe, „formă"

Reprezentarea lui Dumnezeu cu atribute omenești. Scriptura abundă în imagini antropomorfice, care apar, de exemplu, în expresii cum ar fi: „chipul lui Dumnezeu", „mâna Domnului", „brațul Lui întins", „ochii Domnului" etc. Tradiția rabinică, dând glas opiniei celei mai răspândite cu privire la aceste expresii, arată că „Tora vorbește pe înțelesul oamenilor" (*Ber.* 31b). Cu alte cuvinte, Biblia întrebuințează acești termeni pentru că este singurul limbaj pe care omul îl poate înțelege. Este clar și fără nici un echivoc că antropomorfismul biblic nu trebuie luat *ad litteram*, ci dimpotrivă, trebuie interpretat ca un stil metaforic, menit să descrie ceea ce altfel ar fi de nedescris: Prezența divină și implicarea lui Dumnezeu în istoria lui Israel și a întregii omeniri. Când Biblia vorbește despre „brațul întins" al Domnului, ea încearcă să sugereze puterea lui. La fel, expresia „ochii Domnului" este o metaforă a atotștiinței divine. *Targumul Onkelos, traducere rabinică a Torei în limba aramaică, datând din sec. I e.n., a încercat să elimine unele antropomorfisme mai stridente, parafrazându-le. Deși recurgeau frecvent la antropomorfisme în scrierile lor omiletice, învățații Talmudului erau pe deplin conștienți că, înțelese literal, ele reprezentau un mare pericol pentru conceptul pur spiritual de Dumnezeu. Pentru a preveni o astfel de interpretare, ei foloseau expresii cum ar fi *ki-ve-iahol* („dacă se poate spune astfel [despre Dumnezeu]") sau termeni ca **Șehina*, *Ghevura*, *ha-Makom* („Prezența divină", „Atotputernicul", „Omniprezentul") pentru a desemna manifestări ale lui Dumnezeu în afara oricărei referințe fizice.

Conform concepției sale filozofice, care nega orice atribute fizice ale lui Dumnezeu, *Maimonide accentuează în mod deosebit necesitatea de a înțelege toate antropomorfismele biblice ca pe niște metafore. Însăși expresia „Și Domnul a vorbit" trebuie luată în sens figurat, căci Dumnezeu nu „vorbește". Verbul folosit aici este, așadar, o simplă metaforă menită să exprime taina comunicării lui Dumnezeu cu Moise și cu poporul lui Israel, comunicare care depășește puterile înțelegerii omenești. De altfel, Maimonide așază doctrina cu privire la natura exclusiv spirituală, lipsită de orice formă, a lui Dumnezeu, printre cele 13 articole de crez, ceea ce dovedește importanța primordială pe care i-o atribuia. Nu toată lumea împărtășea opinia lui. Unul din cei mai virulenți critici ai săi, *Abraham ben David din Posquières (vezi comentariul lui la *M.T.*, *Teșuva* 3,7) a arătat că înțelepți mai mari decât Maimonide acceptaseră *ad litteram* cuvintele Bibliei care denotau o dimensiune fizică a divinului. Cu toate acestea, exceptând Cabala (tradiția *mistică a iudaismului), principalele curente ale teologiei evreiești urmează învățătura lui Maimonide, potrivit căreia Dumnezeu nu are nici o formă și nici o dimensiune fizică.

Există și expresii care, *stricto sensu*, sunt mai degrabă antropopatisme, adică atribuirea de sentimente omenești lui Dumnezeu. Se spune, de exemplu, că Domnul a vrut sau și-a retras făgăduiala sau și-a manifestat iubirea ori mânia. Fenomenul este asemănător și totuși diferit. Învățații Talmudului au folosit din plin antropomorfismele, în timp ce un scriitor modern ca A.J. *Heschel folosește conceptul de „patos divin" pentru a pune în evidență apropierea lui Dumnezeu și, în special, preocuparea lui pentru treburile omenești.

ANUL NOU, vezi ROȘ HAȘANA.

ANUL NOU AL ARBORILOR

Ziua arborilor, sărbătoare minoră a calendarului evreiesc. Este cunoscută sub mai multe denumiri ebraice: *Roș Hașana ha-ilanot* („Anul Nou al Arborilor"), *Hamișa asar bi-Șvat* („15 Șvat"), după data sa în calendarul evreiesc, sau *Tu bi-Șvat* (cuvântul *Tu* are valoarea numerică 15). Această sărbătoare nu este menționată în Biblie și referiri la ea aflăm pentru prima oară la sfârșitul perioadei celui de-al Doilea Templu. Această zi specială a apărut ca dată limită pentru fixarea *zeciuielii asupra recoltei de fructe. Fructele coapte înainte de Anul Nou al Arborilor erau incluse în calculul anului precedent, iar tot ce se mai cocea după această dată trebuia taxat în anul următor.

Mișna (*R.H.* 1,1) relatează o discuție între școlile lui *Hilel și *Șamai privind data sărbătorii. Cele două școli sunt de acord asupra faptului că luna *Șvat marchează sfârșitul iernii prin cele dintâi semne ale deșteptării naturii, dar școala lui Șamai fixa Anul Nou al Arborilor la 1 Șvat, iar discipolii lui Hilel preferau data de 15 Șvat. Dezacordul re-

flectă diferența de nivel economic dintre cele două școli: hileliții fiind mai săraci, pământul lor fără îndoială se trezea mai greu din iarnă. Optând pentru 15 Șvat, rabinii au aliniat această sărbătoare minoră la alte două sărbători agrare — *Pesah și *Sucot — celebrate de asemeni la mijloc de lună.

O dată cu distrugerea celui de-al Doilea Templu, legile dijmei nu mai erau valabile căci nu se aplicau în afara Țării Sfinte. Sărbătoarea totuși a fost menținută, dar cu un sens puțin schimbat: pretutindeni unde au trăit evreii, ea i-a ajutat să păstreze legătura cu Ereț Israel. Când erau în exil, în plină iarnă, cu geruri și zăpadă, Tu-bișvat le reamintea de climatul mai blând al vechii lor patrii. Calendarul o consemnează ca o zi în care nu se postește și nu se spune rugăciunea de penitență (*Tahnun).

În sec. al XV-lea, misticii din Safed au introdus noi ceremonii și rituri pentru Anul Nou al Arborilor. Sub influența lui R. Isaac *Luria, s-a creat obiceiul de a sărbători această zi printr-o adunare la care se mănâncă fructe prescrise, se intonează cântece scrise special pentru această ocazie și se citesc pasaje biblice lăudând țara sfântă și produsele ei. În timpul ceremoniei, se beau patru pahare de vin, ca în timpul *sederului de Pesah. Această tradiție s-a răspândit în comunitățile sefarde din Europa și din țările islamice; în 1753, o culegere de lecturi adecvate sărbătorii a fost publicată sub titlul *Peri eț hadar* („Fructul arborelui frumos").

Printre diferitele fructe consumate în mod tradițional de Tu bi-Șvat, locul de onoare îl ocupa roșcova care creștea din abundență în vechiul Ereț Israel. Migdalul ocupa un loc special în această sărbătoare, căci era primul care înflorea în Israel după sfârșitul iernii iar, către mijlocul lui Șvat, era în plină înflorire, inaugurând astfel primăvara. În Israelul de azi, se plantează mii de arbori de Tu bi-Șvat și un mare număr de școlari participă la această activitate.

APĂ, CEREMONIA SCOATERII -EI
Simhat bet ha-șoeva

Ceremonie care se desfășura la *Templu în fiecare noapte după prima zi de *Sucot până la sfârșitul sărbătorii. Se celebra cu acest prilej ofranda de apă care avea loc după jertfa zilnică de dimineață pe toată durata Sucotului. Ofranda însăși făcea obiectul unei controverse între *farisei, care o considerau bazată pe o tradiție orală datând din vremea revelației din Sinai, și *saducei, care o contestau ca neîntemeiată pe Biblie. Numele sărbătorii provine din Isaia 12,3: „Veți scoate apă cu bucurie din acest izvor de izbăvire." Odată, în semn de dispreț pentru acest ritual, regele Alexandru Ianai, care era saduceu, a vărsat dinadins apa la picioarele lui, provocând mânia poporului care, în replică, a aruncat în el cu chitrele de Sucot (*Suc.* 48b). Stârniți de bună seamă de împotrivirea saduceilor, fariseii au dat o mare amploare acestei ceremonii de o veselie ieșită din comun. Mișna spune: „Cine n-a văzut niciodată ceremonia scoaterii apei nu știe ce-i veselia." (*Suc.* 48b). Învățați de renume luau parte la serbare. Se spune că, într-un rând, în timpul ceremoniei, R. Șimon ben *Gamaliel a jonglat cu cinci torțe aprinse fără să-i scape nici una. Învățații dansau cu oamenii de rând după muzica leviților, vegheau toată noaptea și moțăiau din când în când pe umărul vecinului. Ierusalimul tot era scăldat de lumina focurilor mari, sărbătorești. În Israelul de azi, locuitorii kibuțurilor au făcut unele încercări de reînviere a sărbătorii într-o formă modernizată.

APICORET
Din gr. apikoros sau epikoros

Necredincios, persoană care nu respectă practica religioasă. Inițial, rabinii i-au denumit astfel pe discipolii lui Epicur, filozof grec din sec. al IV-lea î.e.n. care, conform tradiției evreiești, contesta nemurirea sufletului și recomanda hedonismul drept țelul principal al vieții omenești. În literatura talmudică, *apikoros* este cel care respinge credința fundamentală, consemnată de tradiție. Prin asemănare cu aramaicul *apikruta*, care înseamnă lipsă de respect, *apikoros* a ajuns să denumească orice persoană lipsită de respect față de Tora și față de învățătorii și discipolii acesteia. Conform clasificării lui *Maimonide (*Hilhot teșuva* 3,8), erau considerați *apikoros* trei tipuri de evrei: 1. cei care contestau profețiile, susținând că nu există nici un transfer de cunoaștere de la Creator la sufletul omenesc; 2. cei care negau profeția lui Moise; 3. cei care susțineau că Dumnezeu nu are cunoștință de faptele mărunte ale oamenilor. O astfel de persoană era cel mai adeseori considerată drept o ființă fundamental rea, care nu va avea parte de viața de apoi. În limbajul curent, *epikores* înseamnă astăzi orice evreu care nu respectă modul de viață religioasă iudaică.

APOCALIPSĂ
Gr.: apokalypsis, „revelație"

Gen literar de meditație eshatologică asupra tainelor lumii transcendente, dezvăluite omului de ființe supranaturale. Aceste taine revelate se referă la natura lui Dumnezeu și a făpturilor cerești, precum și la sfârșitul lumii. Deși termenul este grecesc

și a fost inițial folosit în textele creștine (Apocalipsa lui Ioan), genul este reprezentat în literatura iudaică încă din sec. al III-lea î.e.n. prin Cartea lui *Daniel, ca și prin alte scrieri din perioada celui de-al Doilea Templu cum ar fi *4 Ezra*, *2 Baruh* și unele fragmente din *1 Enoh* (sec. II î.e.n.), care nu s-a păstrat complet decât într-o versiune etiopiană și, fragmentar, în *manuscrisele de la Marea Moartă. Textele apocaliptice au la bază speranța unei noi ordini sociale și reflectă realitatea istorică a epocii în care au fost scrise. O parte din Cartea lui Daniel și fragmentele din *1 Enoh* sunt o reacție evidentă la prigoana care s-a abătut asupra evreilor în timpul regelui sirian Antioh Epifanes, prigoană care a declanșat, în 168 î.e.n., revolta *Hașmoneilor. În mod similar, *4 Ezra* și *2 Baruh* au fost redactate sub impresia războiului împotriva romanilor și a distrugerii Ierusalimului.

Toate apocalipsele evreiești sunt pseudoepigrafe („scrieri sub identitate falsă"): autorul rămâne necunoscut, textul fiind pus pe seama unor personalități profetice din trecut ca *Enoh (Gen. 5,24), *Abraham sau *Moise. Cum stirpea profeților biblici s-a stins și nu urmează să renască decât la sfârșitul lumii, autorii acestor texte credeau că reprezintă „ultima generație" care desparte lumea veche („legea celor răi") de lumea nouă în care va domni dreptatea. Ei își imaginau „sfârșitul lumii" ca un proces cosmic, însoțit de catastrofe naturale, în care întâmplările de pe pământ ar fi doar un ecou al înfruntării finale dintre forțele binelui și răului, când „oastea cerească se va scula cu mare vuiet, când lumea se va zgudui din temelii și când războiul puterilor cerești se va răsfrânge peste lumea întreagă" (manuscrisele de la Marea Moartă, cântec de binecuvântare). Spre deosebire de scrierile profeților, apocalipsele prezintă o viziune metaistorică a izbăvirii lui Israel, în care Mesia este adeseori descris ca o figură supraomenească. Deoarece „sfârșitul" apare ca ineluctabil, evoluția istorică normală mai are puțină vreme să se desfășoare, orice posibilitate de a schimba cursul istoriei prin căință fiind așadar exclusă. Triumful binelui asupra răului nu se împlinește total și definitiv decât la apogeul procesului, ceea ce ilustrează o stare de spirit fatalistă.

Deși apocalipsele evreiești își au originea în profețiile biblice, ele diferă radical de acestea atât în formă cât și în conținut. În vreme ce profeții erau convinși de inspirația lor divină atunci când interpretau marile evenimente ale vremii și căutau soluții imediate de acțiune, autorii apocaliptici se bizuiau pe autoritatea marilor personaje biblice pentru a-și prezenta viziunile asupra trecutului și/sau asupra viitorului de pe urmă. Spre deosebire de textele profetice, apocalipsele opun realității contemporane speranța într-o intervenție divină, neașteptată și miraculoasă, care ar aduce izbăvirea și restaurarea lui Israel. Cu toate aceste diferențe, unele concepte apocaliptice ca Ziua Domnului și noua geneză, precum și viziunile alegorice tălmăcite de un înger, provin în mod evident din tradiția profetică (Zah. 9–14; Isa. 65,17; Am. 5,18).

Apocalipsele sunt, în general, scrieri savante, elaborate într-un cerc restrâns de înțelepți. Totuși, cel puțin unele din ele, cum ar fi Cartea lui Daniel, erau destinate unui public mai larg, chiar dacă nu au devenit niciodată opere realmente populare. Unii cercetători susțin că textele apocaliptice sunt mai aproape de literatura sapiențială decât de profeți. Cu toate acestea, ele exprimă o înțelepciune supranaturală, rod al unei revelații divine, foarte deosebită de înțelepciunea empirică a unor cărți ca *Proverbele, *Iov sau *Eclesiastul.

Apocalipsele evreiești din perioada anterioară Talmudului prezintă o serie de teme caracteristice care le deosebesc de celelalte genuri literare: 1. periodizarea istoriei, împărțirea ei cronologică în ere sau epoci fixate de Dumnezeu, la capătul cărora urmează era mesianică, aducând izbăvirea pentru cei aleși și restaurarea politică a lui Israel (cf. *Apocalipsa lui Abraham* și *Asemănările lui Enoh*, ambele din sec. I e.n.); 2. angelologia, care descrie funcțiile numeroase și majore ale îngerilor în calitate de mijlocitori între cer și pământ, de călăuze ale călătoriilor și viziunilor apocaliptice, de participanți activi care îi ispitesc pe oameni și-i îndeamnă să încalce legile divine și, în fine, de membri ai curții cerești; 3. știința ocultă, un fel de cunoaștere inaccesibilă pe calea profeților Scripturii sau a înțelepciunii inspirate; 4. călătoriile în afara lumii pământești și ascensiunile la ceruri, cu viziunea tronului divin și revelația *vieții veșnice individuale și a Judecății de pe urmă (cf. *Testamentul lui Levi* și *3 Baruh*); 5. *dualismul care, contrar monismului moral al Bibliei, unde răul apare ca o consecință a liberului arbitru omenesc, îl situează pe *Satana ca o entitate metafizică, în fruntea unei oști de îngeri revoltați împotriva supremației divine, cauză a păcatului și a răului din lume.

Aceste trăsături principale ale curentului apocaliptic s-au afirmat în perioada intertestamentară dinaintea anului 100 e.n. Rabinii Midrașului și ai Talmudului și le-au însușit doar de manieră fragmentară și nesistematică. Temele apocaliptice intrau în conflict cu o mulțime de alte concepții eshatologice, reprezentate în textele rabinice. Pe de altă parte, tanaimii (v. *Tana) priveau cu îngri-

jorare influenţa apocalipselor creştine şi gnostice şi avertizau poporul astfel: „Aceste scrieri ca şi cărţile ereticilor nu trebuie salvate în caz de incendiu, ba chiar trebuie arse oriunde s-ar afla, împreună cu numele divine aflate într-însele" (*Şab.* 116a).

În perioada sec. VII–X, în Ereţ Israel, ca şi în restul Orientului Mijlociu, literatura apocaliptică se distinge atât prin speculaţiile sale mesianice, cât şi prin tematica sa. În afara temelor clasice, apocalipsele medievale se caracterizează prin preocuparea de a descifra sensul mesianic al răsturnării imperiilor lumeşti şi al revanşei finale a lui Israel. Departe de a fi o teorie abstractă, Izbăvirea este văzută ca un proces inevitabil, aflat deja în curs şi care, deşi nu stă în puterea omului, este totuşi programat de Dumnezeu într-un viitor previzibil.

În secolele următoare, influenţa unor scrieri populare ca *Sefer Zerubabel* („Cartea lui Zorobabel") se face simţită în unele Midraşim, în poezia lui Eleazar *Kalir, în filozofia lui Saadia Gaon şi în mistica Merkava. În sec. al XVI-lea, în special ca urmare a expulzării evreilor din Spania şi Portugalia, un curent apocaliptic mesianic a înflorit în toată zona mediteraneană. Printre autorii reprezentativi, se remarcă Isaac *Abravanel (1437–1508), care descoperă în Cartea lui Daniel o serie de referinţe indicând anul 1503 drept începutul erei mesianice. Altul, autorul anonim al lui *Caf ha-ketoret* (cca. 1500), crede că Psalmii sunt cântece de luptă pentru războaiele apocaliptice de la sfârşitul lumii. De notat pentru aceeaşi perioadă sunt tratatele lui Abraham ben Eliezer ha-Levi (cca. 1460–1528), rabin şi cabalist din Ierusalim, precum şi activitatea lui Solomon Molho (cca. 1501–1532) care pune bazele celei mai importante mişcări mesianice din istoria iudaică de după apariţia creştinismului: sabatianismul (vezi *Sabatai Ţvi). De asemenea, *Cartea lui Enoh* este menţionată de mai multe ori în **Zohar*, ceea ce relevă importanţa curentelor apocaliptice pentru înţelegerea Cabalei şi a hasidismului.

APOCRIFE ŞI PSEUDOEPIGRAFE

Culegeri de texte evreieşti, datând din vremea celui de-al Doilea Templu şi din perioada imediat următoare, care nu au fost incluse în canonul *Bibliei iudaice. Lucrări de facturi şi concepţii diferite, ele au fost redactate iniţial în felurite limbi (ebraică, aramaică, greacă) şi în diverse locuri din Ereţ Israel şi din Egipt. Unele dintre ele s-au păstrat datorită includerii lor în canoanele unor biserici creştine. Apocrifele şi pseudoepigrafele sunt deosebit de importante pentru studiul iudaismului din perioada celui de-al Doilea Templu şi pentru înţelegerea textelor rabinice şi a începuturilor creştinismului.

Clasificarea acestor texte în două mari categorii, apocrife (cărţi „ascunse") şi pseudoepigrafe (cărţi atribuite altor persoane decât autorul lor real), se bazează pe modul în care au fost conservate şi pe statutul lor în diferitele biserici. Apocrifele au fost cuprinse în traducerea greacă a Bibliei, *Septuaginta, şi în versiunea ei latină, Vulgata, elaborată de sfântul Ieronim, fiind sanctificate prin adoptarea lor în canonul creştin ortodox şi catolic. Aceste texte sunt: *Tobit*, *Iudita*, *Baruh*, *Epistola lui Ieremia*, *Înţelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah* sau *Eclesiasticul*, *Înţelepciunea lui Solomon*, *1* şi *2 Macabei*, *Ezra*, precum şi o serie de adaosuri la cărţile Estera şi Daniel. Pseudoepigrafele s-au păstrat în unele Biserici, dar fără a fi incluse în canonul creştin. Nu există o listă unanim acceptată a acestor lucrări, mult mai numeroase decât apocrifele. Multe texte pseudoepigrafice conţin interpolări creştine, unele dintre ele fiind redactate de autori creştini, cu scopul de a modifica textele evreieşti din perioada celui de-al Doilea Templu. Învăţaţii evrei au respins apocrifele şi pseudoepigrafele, pe care Talmudul le numeşte *sefarim hiţonim* („cărţi exterioare").

Ambele categorii de texte s-au păstrat nu doar în greacă sau latină. Unele ne-au parvenit în limbile diferitelor Biserici: etiopiană, armeană, siriană, slavonă. Altele s-au conservat în limba lor de origine: câteva în greacă şi una singură — *Înţelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah* sau *Eclesiasticul* — în ebraică. Versiunea originală a acesteia din urmă a fost descoperită la sfârşitul sec. al XIX-lea în *Geniza din Cairo. Fragmente ebraice sau aramaice din alte lucrări s-au găsit printre *manuscrisele de la Marea Moartă.

Apocrifele şi pseudoepigrafele sunt texte de diferite tipuri şi genuri literare, cele mai multe dintre ele paralele firului biblic. Există, în acest corpus neuniform, lucrări istorice de cea mai bună calitate sau doar pretins istorice, opere literare didactice, dramatice sau *sapienţiale, lucrări filozofice, psalmi, revelaţii, profeţii precum şi texte care dezvoltă povestea unor figuri sau episoade biblice, insistând asupra altor aspecte decât cele incluse în Scriptură. Unele apocrife se vor a fi completări la anumite cărţi ale Bibliei.

În genul istoric, *1 Macabei*, redactat iniţial în ebraică, este un document extrem de fiabil. Cartea prezintă istoria *Haşmoneilor de la instalarea lui Antioh Epifanes pe tronul Siriei până la moartea lui Şimon Haşmoneul. *2 Macabei*, versiune pre-

scurtată a unei ample lucrări, se concentrează asupra campaniilor lui *Iuda Macabeul și face elogiul unor martiri legendari ca Hana și cei șapte fii ai ei. Textul, scris la origine în greacă, este mai puțin fiabil decât *1 Macabei*. În pofida denumirii sale, *3 Macabei*, scriere pseudoepigrafică, nu se referă la istoria Hașmoneilor, ci la decretele regelui Ptolemeu al Egiptului cu privire la evreii din Alexandria. Este mai puțin o lucrare istorică și mai mult un roman religios, amintind de *Epistola lui *Aristeu*, care istorisește cum s-a efectuat traducerea în greacă a Bibliei (Septuaginta). Scrisă în Egipt, cartea are un caracter apologetic, scopul ei fiind de a pune în evidență măreția religiei iudaice.

Anumite pasaje din *Înțelepciunea lui Solomon* i-au fost atribuite chiar vestitului rege. Apocriful, anterior sec. I î.e.n., a fost redactat în greacă, în Alexandria, după cât se pare, și poartă o evidentă amprentă elenistică. *Eclesiasticul*, influențat ca stil și ca idei de filozofia greacă, a fost scris în ebraică, în jurul anului 180 î.e.n., cel mai probabil la Ierusalim. Tradus în greacă de nepotul autorului, textul pseudoepigrafic a fost inclus în Septuaginta. Cuprinde proverbe și alegorii, în genul Cărții Proverbelor, și face elogiul înțelepciunii reprezentată sub trăsături antropomorfice. Influența greacă este deosebit de pronunțată în *4 Macabei*. Lucrarea, scrisă în greacă, combină principiile iudaismului cu ideile filozofilor greci, în special stoici.

Multe apocrife și pseudoepigrafe sunt reluări ale poveștilor Scripturii. *Cartea Jubileelor*, care descrie revelația lui Moise pe Muntele Sinai, reia narațiunea biblică de la începutul Genezei până la primele capitole din Exod, însă cu diferite omisiuni, modificări și adăugiri. *Jubileele* au fost scrise inițial în ebraică. Fragmente din această versiune originală au fost descoperite la Qumran, dar textul integral ne-a parvenit într-o versiune etiopiană. *Antichitățile biblice* sau *Pseudo-Filon*, scriere atribuită în mod greșit lui *Filon, reface traseul biblic de la Adam la regele David. *Cartea lui Adam și a Evei* tratează în principal despre întâmplările traversate de cuplul primordial după izgonirea din grădinea Edenului. *Asineta*, lucrare redactată în greacă, povestește pe larg căsătoria lui Iosif cu Asineta, fiica lui Putifar, pomenită în Cartea Genezei. *Epistola lui Ieremia* și textele atribuite lui Baruh sunt dezvoltări ale istoriei biblice a profetului Ieremia. *Înălțarea lui Isaia*, care cuprinde numeroase interpolări creștine, descrie fuga profetului din Ierusalim și uciderea lui de către Manase. Două cărți apocrife, intitulate *1* și *2 Ezra* au în centrul lor câteva fragmente din Neemia, precum și unele episoade din cartea biblică a lui Ezra. Un loc însemnat în literatura pseudoepigrafică îl ocupă „testamentele", lucrări care redau ultimele cuvinte ale unor personaje biblice în ceasul morții lor și cuprind o serie de învățături morale. *Testamentele celor doisprezece patriarhi* este cea mai importantă dintre ele.

Apocrifele aduc și adaosuri la textul canonic al unor cărți biblice. Astfel, completările la Cartea Esterei, redactate în limba greacă, constau din câteva capitole apologetice care adaugă o dimensiune religioasă narațiunii și îi sporesc conținutul literar. Dintre adăugirile grecești la Cartea lui Daniel, se disting două lucrări mai importante: *Suzana* sau *Suzana și bătrânii*, istoria virtuoasei Suzana care, acuzată pe nedrept de doi bătrâni libidinoși, este salvată de tânărul și înțeleptul Daniel, și *Bel și balaurul*, satiră a idolatriei. Din aceeași categorie, merită pomenite *Rugăciunea lui Manase* și *Cântarea celor trei tineri*, atribuită tovarășilor lui Daniel care au ieșit nevătămați din cuptor.

Ca și povestea Suzanei, cărțile apocrife *Tobit* și *Iudita* fac parte din categoria ficțiunilor religioase cu scop didactic. *Tobit* zugrăvește căminul ideal și încercările prin care trece un evreu virtuos, exilat la Ninive, pe care îngerul Rafael îl ajută în lupta lui cu Asmodeu. *Iudita* este povestea eroică a unei femei, pe cât de frumoasă pe atât de însuflețită de patriotism, care izbutește să-l asasineze pe generalul Olofern, conducătorul oștii lui Nebucadnețar, salvând astfel poporul lui Israel de primejdia cotropirii străine. Ambele lucrări sunt foarte vechi, fiind redactate la începutul perioadei Hașmoneilor (cca. 160 î.e.n.) sau chiar mai înainte, către sfârșitul stăpânirii persane (sec. al IV-lea î.e.n.).

Apocrifele și pseudoepigrafele sunt presărate cu numeroase rugăciuni și imnuri. Unele sunt chiar culegeri de asemenea texte, amintind de Cartea Psalmilor. Un exemplu remarcabil printre acestea îl constituie *Psalmii lui Solomon*, lucrare care pare să fi fost redactată inițial în ebraică. *Rugăciunea Regelui Manase*, un text de mică întindere, este povestea unui rege nevrednic care, dus în robie în Babilon, se căiește și-și mărturisește greșelile.

Apocalipsele, alcătuite din viziuni și revelații, erau unul din principalele genuri literare ale epocii. Există, printre pseudoepigrafe, multe lucrări apocaliptice atribuite unor personaje biblice, precum Enoh, căruia i se atribuie două revelații, cunoscute după numele limbii în care ni s-au transmis. *Enohul etiopian* (intitulat și *1 Enoh*) reunește mai multe scrieri, aparținând unor perioade diferite. Unele pasaje, din care s-au găsit fragmente aramaice la

Qumran, sunt anterioare vremii Haşmoneilor. Cartea cuprinde revelaţii cu privire la Judecata de apoi, un portret al lui Mesia, viziuni despre Şeol, Eden şi ceruri, o descriere simbolică a istoriei evreieşti, precum şi elemente de astrologie. Celălalt *Enoh*, care s-a conservat în slavonă, este tot o lucrare apocaliptică, prezentând înălţarea eroului prin cele şapte ceruri şi vieţile urmaşilor lui până la potop. Ca şi *1 Enoh*, textul slavon, ale cărui origine şi vechime nu au putut fi stabilite, este compus din elemente disparate: speculaţii cosmologice, sfaturi morale, viziuni profetice. O altă lucrare de acest fel, *Apocalipsa lui Abraham*, s-a conservat într-o versiune creştină slavonă. Originalul evreiesc, care relata revelaţiile făcute lui Abraham de către îngerul Iohel, pare să fi fost compus în ebraică după distrugerea celui de-al Doilea Templu. La fel, un *Ezra* apocaliptic, denumit şi *4 Ezra*, a fost probabil scris în Ereţ Israel după anul 70 e.n. Lui Baruh i s-au atribuit două lucrări apocaliptice — *2* şi *3 Baruh*, primul conservat în siriană, celălalt în etiopiană — care se numără printre apocrifele de dată târzie.

Apocrifele şi pseudoepigrafele au fost create pe parcursul a patru secole (între 300 î.e.n. şi 100 e.n.). Cele mai vechi dintre ele datează de la sfârşitul dominaţiei persane, cele mai recente fiind ulterioare distrugerii celui de-al Doilea Templu. Apocrifele redau o imagine cuprinzătoare a modului de gândire din perioada celui de-al Doilea Templu în două din cele mai importante centre evreieşti ale vremii, Ereţ Israel şi Egipt. Textele reflectă o diversitate de curente filozofice şi de opinii religioase, influenţa persană fiind evidentă în cele mai vechi dintre ele. Alte lucrări vădesc o influenţă elenistică, iar unele poartă amprenta filozofiei greceşti, a celei stoice în special. Cele mai multe apocrife sunt preocupate de soarta poporului evreu în ansamblu, fără să ia în seamă controversele sectante. Un curent însemnat, izvorând din Egipt, urmărea elaborarea unor scrieri apologetice, parte dintre ele destinate unui public neevreu.

Dimpotrivă, unele texte pseudoepigrafice relevă influenţe sectante, în special *Enoh* şi *Cartea Jubileelor*, care conţin aluzii la un calendar lunar-solar, diferit de calendarul lunar utilizat de majoritatea evreilor. Abundenţa lucrărilor apocaliptice în rândul pseudoepigrafelor denotă existenţa unor cercuri care credeau în continuitatea revelaţiei divine şi care încercau să confere scrierilor lor o legitimitate biblică, atribuindu-le unor personaje din Scriptură.

Cu excepţia *Eclesiasticului*, citat în Talmud, apocrifele nu au primit girul rabinilor şi, drept urmare, s-au păstrat doar în bisericile creştine şi în biblioteca sectei de la Marea Moartă. Înţelepţii aveau rezerve îndeosebi faţă de textele apocaliptice, fapt relevat de criticile lor la adresa cărţii lui *Enoh*, ca şi de avertismentele lor împotriva „cărţilor exterioare" şi împotriva încercărilor de a decela în ele un sens ascuns (*Sanh.* 10,1). În ciuda acestei atitudini, multe motive şi episoade specifice literaturii apocrife şi pseudoepigrafice pot fi întâlnite şi în Talmud ori în Midraş. Un Midraş târziu, din vremea cuceririi arabe, **Pirke de-Rabi Eliezer*, conţine numeroase elemente de sorginte apocrifă, în timp ce literatura mistică veche a *Hehalot* dezvoltă motive apocaliptice de aceeaşi origine, atribuindu-i un rol important lui Enoh, eroul multor revelaţii pseudoepigrafice. O carte foarte răspândită în Evul Mediu, care se citea frecvent de *Hanuca, era *Meghilat Antiohas* („Sulul lui Antioh", intitulat şi „Sulul Haşmoneilor"), un extras din *1 Macabei*, datând din vremea gheonimilor. Descoperirea *Eclesiasticului* şi a *Testamentului lui Levi* în Geniza din Cairo a arătat că multe apocrife au continuat să circule până târziu şi în rândul evreilor.

În tot cursul Evului Mediu, discipolii multor învăţaţi au fost atraşi de apocrifele păstrate în alte limbi şi s-au preocupat să le traducă în ebraică. În *Sefer Iosipon* (sau „Pseudo-Iosif"), lucrare redactată în Italia în sec. al X-lea şi în parte anterior acestei date, autorul s-a folosit de apocrifele cuprinse în Vulgata. *Midraş va-isau*, reluare medievală a unor episoade din *Testamentul lui Iuda* şi *Cartea Jubileelor*, are la bază o traducere din greacă sau latină. Se cunosc de asemenea versiuni ebraice medievale ale cărţilor *Iudita* şi *Tobit*, iar în *Geneza Raba*, lucrare atribuită lui Rabi Moise ha-Darşan, apar citate din *Testamentele celor doisprezece patriarhi*. În epoca Renaşterii, Azaria del Rossi a tradus în ebraică *Epistola lui Aristeu*, stârnind interesul învăţaţilor evrei pentru apocrife şi pseudoepigrafe. De la *Emancipare încoace, o bună parte din aceste texte au fost publicate şi în ebraică.

APOLOGETICĂ ŞI POLEMICĂ

Apărarea unei credinţe şi respingerea atacurilor îndreptate împotriva ei. Apologetica evreiască pare să-şi fi făcut debutul în perioada elenistică, atunci când o serie de autori evrei au încercat să apere iudaismul împotriva criticilor eleniste şi păgâne. *Apologia evreilor* de *Filon din Alexandria şi *Contra lui Appion* de Flavius *Iosefus sunt două exemple celebre de asemenea scrieri. Apologeţii evrei din epoca elenistică se apărau împotriva acuzaţiilor, explicau caracterul iudaismului şi contraatacau, criticând păgânismul. Talmudul şi Midraşul

cuprind, la rândul lor, pasaje apologetice, adeseori sub forma unor dezbateri imaginare între rabini și păgâni (filozofi, oficialități și chiar conducători politici), în care argumentele neevreilor sunt prezentate pentru a fi apoi respinse.

Ascensiunea *creștinismului, apoi a *islamului, a generat o bogată producție de scrieri apologetice. Ecourile confruntărilor cu creștinismul se regăsesc în *Talmud și în conținutul liturghiei, deși aceste pasaje au fost adeseori eliminate de cenzura creștină. Exegeza talmudică modernă a pus în evidență aluzii apologetice, — anticreștine, de regulă —, neobservate până acum. Deși nu dezvăluie explicit la cine se referă, fragmente precum acesta din *Abahu: „Cine-ți spune: «Eu sunt Dumnezeu» este un mincinos; cine-ți spune: «Eu sunt Fiul omului» are să-i pară rău; cine-ți spune: «Eu voi ajunge în rai» nu va ajunge acolo" (T.I., *Taan.* 2,1.65f), conțin aluzii care nu puteau scăpa ascultătorilor contemporani.

În Evul Mediu, apologeții evrei au avut de respins atacuri nu numai din partea altor religii, ci și din partea unor secte evreiești considerate eretice. Exemplul cel mai izbitor este acela al *caraismului care, la un moment dat, amenința să devină un rival periculos pentru iudaismul rabinic. Replicile unor învățați, în special cele ale lui *Saadia Gaon (sec. al X-lea), au contribuit substanțial la scăderea suportului popular de care se bucurau ideile caraite. În această perioadă, evreii erau constrânși să se angajeze în apologii verbale sub forma *controverselor organizate de Biserică pentru compromiterea iudaismului. În paralel, texte apologetice se regăsesc, în scrierile multor învățați evrei din Evul Mediu. Comentariul biblic al lui David *Kimhi conține numeroase digresiuni polemice anticreștine. Celebra carte a lui *Iuda Halevi, *Kuzari*, bazată pe o dezbatere pretins istorică între un creștin, un musulman și un evreu, în urma căreia regele *cazarilor hotărăște să se convertească la iudaism, este de fapt o apologie a religiei evreiești și o critică la adresa creștinismului și a islamului. Alte lucrări polemice sunt: *Sefer ha-Brit* de Iosif *Kimhi care ia apărarea iudaismului și subliniază excelența acestuia; *Al tehi ka-avoteha*, operă satirică, redactată la 1400 în Spania de Profiat Duran; *Sefer ha-nițahon* de Iom Tov Lipmann Mülhausen, rezumatul unei vechi dispute care avusese loc la Praga în sec. al XV-lea, și mai ales *Hizuc emuna* a caraitului Isaac ben Abraham din Troki (sec. al XVI-lea). Tradusă în latină, cartea a cunoscut o mare răspândire în mediile creștine. O importantă literatură apologetică s-a dezvoltat de asemenea printre foștii *marani imigrați în nordul Europei care încercau să-și convingă coreligionarii aflați într-o situație similară de superioritatea iudaismului față de creștinism. *Vindiciae iudaeorum* de Manase ben Israel (1656), destinată unui public neevreu, este un exemplu reprezentativ pentru acest gen de texte.

În al său *Ierusalim* (1783), Moise *Mendelssohn răspunde la criticile aduse scrierilor lui precedente, suscitând dezbateri pătimașe în lumea creștină. Totodată, modul în care Mendelssohn prezintă iudaismul avea să pregătească efectiv terenul pentru *Emanciparea evreilor.

În secolele XIX–XX, acuzațiile de omor ritual și manifestările de antisemitism care au culminat cu nazismul au stârnit într-o oarecare măsură o reacție apologetică în rândul evreilor. În același timp, Emanciparea, afirmarea naționalismului evreiesc, în special a sionismului, și acceptarea pluralismului religios și cultural în majoritatea țărilor cu importante comunități evreiești după cel de-al doilea război mondial, precum și noile relații iudeo-creștine, în care dialogul a luat locul polemicii, au diminuat rolul apologeticii în epoca modernă.

APOSTAZIE

Lepădarea de o religie în favoarea alteia. Biblia identifică pericolul și avertizează: „Dacă fratele tău [...], prietenul tău pe care-l iubești ca pe tine însuți [...] te ațâță în taină, zicându-ți: «Haidem și să slujim altor dumnezei» [...], să nu te învoiești și să nu-l asculți... ci să-l omori" (Deut. 13,7.9–10). Toți profeții predică împotriva *idolatriei care, în antichitate, nu era lucru rar printre israeliți, fără să conducă totuși la apostazia propriu-zisă, căci chiar și idolatrii rămâneau credincioși religiei lui Israel.

Prima consemnare a unui caz de apostazie organizată datează din epoca Hașmoneilor (sec. al II-lea î.c.n.). Sub influența stăpânirii greco-siriene, mulți evrei, în special din clasele superioare, s-au elenizat treptat, părăsind religia strămoșilor lor. S-a mers chiar până la a aduce jertfe unor zei străini în Templul din Ierusalim. Sub conducerea clanului sacerdotal al *Hașmoneilor, stăpânitorii străini au fost alungați și tot poporul s-a întors la iudaism.

Câțiva evrei și-au părăsit credința ulterior, în perioada ocupației romane. Este cazul lui Tiberius Iulius Alexandros, un nepot al lui *Filon din Alexandria, care a trecut la dușman și a condus personal o unitate romană în timpul asedierii și distrugerii Ierusalimului.

Următoarea problemă de acest fel s-a ivit o dată cu apariția creștinismului. Iudeocreștinii au rămas inițial în sânul poporului evreu, rupând însă cu

timpul orice legătură cu iudaismul. Din momentul în care doctrina creştină a adoptat dogma Întrupării şi a Treimii, concepte pe care evreii le considerau categoric idolatre, ruptura a devenit inevitabilă. La începutul erei creştine, o rugă suplimentară „împotriva apostaţilor şi a ereticilor", compusă de Samuel ha-Katan, a fost adăugată celor 18 binecuvântări ale **Amidei*. S-ar putea ca versiunile mai vechi ale textului să fi conţinut referinţe explicite la nazarineni sau creştini (vezi **Bircat ha-minim*).

Înţelepţii făceau distincţie între apostazia din motive materiale şi apostazia din convingere. Ei îi deosebeau, de asemenea, pe cei convertiţi prin constrângere (*anusim*) de cei care-şi lepădau credinţa de bunăvoie, din motive ideologice (*meşumadim*). Deşi condamnată, *erezia se judecă nuanţat, în funcţie de gravitatea ei. Cel mai celebru eretic din Talmud este *Elişa ben Avuia. Textul nu-l numeşte niciodată pe numele lui, ci numai „Celălalt", *Aher*.

În Evul Mediu, în special în ţările creştine, evreii au fost siliţi să se convertească sub ameninţarea morţii. Indiferent dacă-şi lepădaseră credinţa de frică sau din convingere, unii dintre convertiţi au devenit practicanţi zeloşi ai creştinismului. Aceşti *meşumadim* au fost de multe ori consideraţi experţi în obiceiurile şi practicile iudaice şi Biserica s-a slujit de ei în lupta împotriva Sinagogii. În *controversele la care evreii erau obligaţi să participe la acea vreme, apărătorul cauzei creştine era adeseori un evreu convertit. Alţi convertiţi au fost folosiţi pentru a cenzura cărţile evreieşti (vezi *Cenzură). Un exemplu notoriu este Johann Pfefferkorn (1469–1521?) care, din simplu măcelar cu cunoştinţe iudaice limitate, s-a trezit uns judecător peste cărţile rabinice. Efortul lui de a obţine confiscarea şi distrugerea tuturor exemplarelor Talmudului a eşuat.

În Spania, supuşi unor presiuni extraordinare (1391–1492), mulţi evrei s-au convertit de ochii lumii, în timp ce continuau să-şi cultive identitatea evreiască pe ascuns. Aceşti *conversos* sau „noi creştini" spanioli au fost porecliţi „*marani", termen peiorativ care în spaniolă înseamnă „porci", însă sefarzii care nu-şi lepădaseră religia îi numeau *anusim*, „convertiţi cu forţa" (vezi *supra*). Maranii au fost victimele preferate ale Inchiziţiei din Spania şi Portugalia: orice persoană care, după primirea botezului, continua să respecte poruncile evreieşti, era considerată eretică şi risca să piară pe rug.

Au existat perioade relativ rare în care extremiştii musulmani (de ex., Almohazii în Africa de Nord şi în Spania, în sec. XII–XIII) i-au silit pe evrei, ca şi pe mulţi creştini, să treacă la islamism. Şi printre aceşti *anusim*, mulţi au dus o viaţă dublă, comportându-se public ca musulmani, în timp ce rămâneau credincioşi iudaismului la ei acasă.

O dată cu epoca Iluminismului şi a Emancipării, mulţi evrei cultivaţi s-au convertit la creştinism, văzând în acest act singura posibilitate de a reuşi în viaţă. Poetul evreu german Heinrich Heine (1797–1856) numea certificatul de botez „biletul de intrare în civilizaţia europeană". Alţii, sătui de cenuşiul existenţei din ghetou şi atraşi de farmecele „lumii exterioare", s-au lepădat de iudaism din convingere: unii dintre aceştia îi ponegreau deschis pe evreii care-şi păstraseră credinţa, în timp ce alţii, puţini la număr, au contribuit chiar la răspândirea *antisemitismului. Convertirea era uneori şi o cale de a scăpa de impozitele pe care le percepeau comunităţile evreieşti.

Conform tradiţiei evreieşti, apostatul este considerat mort şi familia lui urmează prescripţiile de *doliu în ceea ce-l priveşte. Când un apostat moare cu adevărat, nu se ţine doliu pentru el. Există o controversă halahică asupra procedurii prin care un evreu convertit poate reveni la iudaism. Mai exact, se pune întrebarea dacă acesta trebuie să îndeplinească o acţiune simbolică, de exemplu, o baie rituală (**mikve*), pentru a-şi redobândi statutul anterior. Oricum, din punctul de vedere al *Halahei, un evreu convertit rămâne evreu. Cu toate rezervele sale faţă de *divorţ, legea evreiască se arată indulgentă în cazul femeilor ai căror bărbaţi şi-au lepădat credinţa, facilitându-le divorţul pe considerentul că este mai bine pentru ele să divorţeze decât să fie soţiile unor apostaţi.

De-a lungul secolelor, creştinii au depus eforturi sistematice în vederea convertirii evreilor. Misionarii, adeseori ei înşişi apostaţi, erau personaje deosebit de temute şi de detestate în rândul comunităţilor evreieşti din Europa răsăriteană. Cu toate acestea, de la Holocaust încoace, Biserica catolică şi alte Biserici importante şi-au încetat campaniile de prozelitism printre evrei. Apostaţii nu sunt foarte mulţi la număr în lumea contemporană. Există totuşi unele grupuri şi culte marginale cum ar fi „evreii mesianici" sau „evreii pentru Isus", ai căror membri se consideră în continuare evrei, chiar dacă evreii înşişi tind să-i considere apostaţi.

ARAHIN

„Valori"

Al cincilea tratat al ordinului **Kodaşim* din *Mişna. Cele nouă capitole ale sale tratează în principal despre legile privind închinarea bunurilor la Templu, fie că este vorba de animale, produse sau bani (cf. Lev. 27,1–8.16–24; 25,25–34). O dată

închinate, acestea devin „sacre" și nu mai pot fi folosite în scopuri profane decât după ce au fost răscumpărate. Ultimele trei capitole se referă la cumpărarea, vânzarea și răscumpărarea bunurilor imobiliare închinate și la regulile speciale legate de *jubileu. Problematica din *Arahin* este reluată pe larg în *Talmudul din Babilon și în *Tosefta.

ARAMAICĂ

Limbă aparținând grupului semitic de nord. Ebraica, apropiată de ea, îi datorează scrierea pătrată (vezi *Alfabet). Arameenii par să fi trăit inițial în sud-estul Mesopotamiei, în ținutul Ur de unde se trage familia lui Abraham (Gen. 11,31). În documentele accadiene, numele tribului, *Casdim* („Ur al Casdim-ilor"), îi desemnează pe vorbitorii de aramaică, numiți de accadieni „caldu" și cunoscuți ulterior sub denumirea de „caldeeni".

S-au găsit inscripții în aramaică pe un teritoriu vast, care se întinde, în nord, până la Sam'al (în prezent, Zendjirli), dincolo de frontiera turcă, și în sud, până în Siria unde, în vremea Primului Templu, existau state arameene. În Mesopotamia, aramaica s-a răspândit treptat, în parte și datorită scrierii sale alfabetice, mai simplă decât scrierea cuneiformă și adaptabilă la diferite tipuri de suporturi, spre deosebire de cuneiforme care se gravau pe tăblițe de lut, coapte ulterior în cuptoare. Aramaica a constituit, de-a lungul timpului, liantul dintre diferitele populații mesopotamiene. Perșii, care domină Orientul Mijlociu începând din 538 î.e.n., și-au însușit-o, folosind-o în corespondența diplomatică. Dintre cărțile biblice, Daniel și Ezra au fost redactate parțial în aramaică.

În perioada celui de-al Doilea Templu, evreii utilizau aramaica drept limbă internațională pentru redactarea contractelor și-au continuat s-o folosească până în zilele noastre în actele de căsătorie (*ketuba*) și divorț (*ghet*). Aramaica se regăsește, de asemenea, în *manuscrisele de la Marea Moartă unde apare în diferite texte și în *targumuri (traduceri aramaice ale Bibliei; vezi mai jos). Conform unei teorii controversate, la începuturile erei actuale, aramaica ar fi luat locul ebraicii ca limbă populară a evreilor din Palestina. Teoria este susținută cu precădere de savanții creștini, care afirmă că evangheliile ar fi fost scrise inițial în aramaică, invocând drept dovadă manuscrisele aramaice de la Marea Moartă și vreo 10–12 cuvinte din Noul Testament, din care jumătate par să fie, de fapt, în ebraica mișnică. Crescut în Galileea, Isus știa probabil aramaica, dar trebuie să fi cunoscut în egală măsură ebraica, de vreme ce evangheliile îl prezintă ca un specialist în textele biblice. Nu se poate trage de aici nici o concluzie precisă cu privire la limba în care-și ținea predicile.

Targumul care însoțea lecturile din Biblie în sinagogă era o versiune aramaică, comentată a textelor respective. Secole de-a rândul, el s-a transmis pe cale orală, pe baza uzului curent sinagogal, citirea sa în sinagogi fiind interzisă de tradiția rabinică. Cu toate acestea, manuscrisele de la Qumran și povestea targumului după Iov, pe care Raban Gamaliel al II-lea l-a zidit la temelia Templului (*Șab* 115a), dovedesc că versiunile scrise existau din vremuri foarte vechi, fiind folosite fie pentru studiul individual, fie chiar pentru pregătirea slujbei sinagogale.

Din punct de vedere lingvistic, în primele secole ale erei actuale, în aramaică încep să apară deosebiri dialectale, atestate în literatura targumică, talmudică și midrașică, precum și în inscripțiile sinagogale din Ereț Israel. Se disting astfel o aramaică „palestiniană" sau „din Iudeea", care este limba targumului Onkelos, și o aramaică „galileeană", atestată în Talmudul din Ierusalim, midrașurile hagadice, targumul fragmentar palestinian și targumul Pseudo-Ionatan la Tora. În ceea ce privește limba Talmudului babilonian, aceasta aparține grupului aramaic oriental.

Aramaica intră în declin în Mesopotamia în cursul perioadei gaonice (600–1400 e.n.). După cucerirea musulmană din sec. al VII-lea, araba înlocuiește treptat aramaica locală, inclusiv în rândul populației evreiești.

Unele componente ale liturghiei, cum ar fi **Kadișul*, se recită și astăzi în aramaică. La fel, **Kol Nidre*, care prefațează slujba de Iom Kipur, se spune în aramaică în majoritatea comunităților. Unele fragmente din **Hagada* de Pesah, cum este **Ha lahma ania*, sunt de asemenea în aramaică. În Evul Mediu, aramaica se păstrează în special în scrierile cabalistice, începând cu **Zoharul* (sf. sec. al XIII-lea), și multe opere mistice evreiești sunt redactate în această limbă.

Aramaica, în special cea a Talmudului babilonian, a contribuit la formarea vocabularului ebraic modern.

ARAMA, ISAAC BEN MOȘE

(cca. 1420–cca. 1494)

Filozof și predicator născut în nordul Spaniei. A funcționat ca rabin la Tarragona, apoi la Catalyud unde, pe lângă sarcinile lui rabinice și comunitare, a fost și conducător de **ieșiva* (academie talmudică). A părăsit Spania o dată cu toți

ceilalți evrei în 1492 și a murit în exil fie la Napoli, fie la Salonic. Principala lui operă este **Akedat Iṭhak* („Jertfa lui Isaac"), amplu comentariu filozofic asupra Pentateuhului, alcătuit din peste o sută de eseuri omiletice, pe baza pericopelor săptămânale din Tora. Fiecare comentariu (sau „poartă") este compus din două părți: cercetare și expunere. Expunerile constituie un corpus omiletic important, dar faima filozofică a lui Arama se întemeiază pe secțiunile de cercetare, în care autorul a examinat pe larg toate doctrinele și credințele iudaice. Textele vădesc o cunoaștere exhaustivă a operei înaintașilor, începând cu *Saadia Gaon, dar și o bună familiarizare cu filozofii clasici greci, în original ca și în traducere arabă. Deși *Maimonide era maestrul lui preferat, Arama îl contrazice adeseori, contestând aristotelismul și afirmând primatul credinței asupra rațiunii. Rareori original, Arama este, în schimb, un eclectic care culege acele concepții teologice ce-i par a avea autoritate de etalon. Acest demers l-a consacrat drept un reprezentant de marcă al spiritului iudaic medieval. Dintre celelalte scrieri ale sale, se remarcă *Hazut kaṣa* („O viziune dificilă"), care tratează despre legătura dintre religie și filozofie, precum și comentariile lui la Pentateuh și la Cartea Proverbelor.

ARHISYNAGOGOS

„Conducătorul sinagogii" (gr.)

Termen grecesc, utilizat în perioadele elenistică și romană, pentru persoana care răspundea oficial de sinagogă și era în același timp șeful comunității evreiești. Vastele sale atribuții acopereau de la clădirea sinagogii și organizarea slujbelor până la problemele comunității în ansamblu. Termenul este consemnat în numeroase inscripții din Ereț Israel până la Roma și era uneori acordat femeilor și chiar copiilor ca titlu onorific. Alte inscripții menționează un *pater synagogae* („tatăl sinagogii") fie ca sinonim pentru *arhisynagogos*, fie ca titlu onorific, conferit unui funcționar al comunității sau unui binefăcător din rândurile acesteia. Echivalentul feminin, *mater synagogae* („mama sinagogii"), este de asemenea consemnat.

ARISTEU, EPISTOLA LUI

Lucrare pseudoepigrafică, redactată în greacă la Alexandria de un autor care se prezintă ca neevreu. Este singura atestare în scris a tradiției despre originea *Septuagintei (traducerea grecească a Bibliei), care susține că aceasta ar fi fost efectuată la Alexandria, la ordinul Regelui Ptolemeu al II-lea al Egiptului (283–247 î.e.n.) de către 72 de eruditi, aduși special din Iudeea în acest scop. Potrivit *Epistolei*, Ptolemeu ar fi comandat lucrarea din dorința de a-și completa biblioteca personală, printre ale cărei 20.000 de volume din literatura sapiențială universală nu se aflau încă legile evreilor. Acestea fiind scrise cu „litere deosebite", a trebuit să se obțină, pentru traducere, concursul Marelui Preot Eleazar de la Ierusalim. Printre solii trimiși la Eleazar, s-ar fi numărat și presupusul autor al *Epistolei*, Aristeu, care pare să se fi bucurat de o mare influență la curte.

Textul relatează despre comandarea traducerii de către Ptolemeu, scrisoarea trimisă lui Eleazar și răspunsul acestuia, darul expediat de rege marelui preot, vizita delegației la Ierusalim, sosirea eruditilor la Alexandria, condițiile în care s-a redactat traducerea și modul în care a fost primită lucrarea atât de rege, cât și de comunitatea evreiască locală.

Având în vedere tonul pronunțat proevreiesc al textului și multitudinea informațiilor specifice, cei mai mulți specialiști cred că *Epistola*, atribuită unui observator păgân și dezinteresat, contemporan cu Ptolemeu al II-lea, ar fi fost scrisă, în realitate, de un evreu din Alexandria, într-o perioadă ulterioară (cca. 200 î.e.n.). Unele anacronisme și inexactitudini ale textului pledează de asemenea în favoarea unei redactări mai târzii. Scopul documentului era de întări autoritatea și sacralitatea Septuagintei, ca și de a clarifica poziția evreilor față de cultura greacă.

ARISTOTELISM

Operele lui Aristotel (filozof grec din sec. al IV-lea î.e.n.), traduse în arabă, au exercitat o influență majoră asupra gândirii evreiești, eliminând curentul neoplatonic, cu începere din a doua jumătate a sec. al XII-lea. Din acea epocă, evreii ca și musulmanii văd în Aristotel filozoful prin excelență, cel care, spune *Maimonide, „a atins cel mai înalt grad de perfecțiune intelectuală accesibil omului, după acela și mai înalt al inspirației profetice". Aristotelismul este prezent încă din sec. al XII-lea în scrierile lui Abraham *ibn Daud și continuă să modeleze filozofia evreiască până la jumătatea sec. al XVI-lea. În sec. XIII–XIV, își face apariția un contracurent antiintelectual, compus din tradiționaliști și cabaliști, printre care și respectatul Hasdai *Crescas.

Începând din sec. al IX-lea, pe tot parcursul epocii de aur a iudaismului spaniol, evreii din nordul Africii și din Europa musulmană au avut acces la textele aristotelice prin intermediul traducerilor arabe, prescurtate dar fidele. După sec. al

XII-lea, încep să apară și versiuni ebraice, datorate evreilor din Europa creștină, care au contribuit substanțial la traducerea lui Aristotel în latină. Gânditorii medievali evrei au fost atrași de aristotelism în special datorită conceptului său de divinitate, lipsit de orice antropomorfism. Pe de altă parte, teoriile gânditorului grec asupra eternității universului și asupra lui Dumnezeu, văzut ca *primum movens* nemișcat, au fost respinse în măsura în care contraveneau concepției evreiești tradiționale cu privire la intervenția activă a Creatorului în lume.

Filozofia lui Platon și Aristotel, operă a filozofului arab Al-Farabi (sec. al X-lea), a slujit drept călăuză fundamentală pentru evreii și musulmanii din generația sa, influențând totodată, două secole mai târziu, gândirea lui Maimonide, principalul aristotelician evreu, care a încercat să împace doctrina Stagiritului cu revelația biblică. Spre deosebire de alți gânditori care foloseau raționamentele aristotelice pentru fundamentarea unor doctrine religioase, cum ar fi cele despre existența și unitatea lui Dumnezeu, Maimonide conchide că doctrina tradițională iudaică a creației *ex nihilo* trebuia dedusă exclusiv din credința profetică (*Călăuza* 2,15). Convins că minunile nu erau posibile decât cu condiția să fi fost prevăzute în ordinea divină originară a lumii, Maimonide respinge conceptul aristotelician al eternității universului, care implică creația ca proces veșnic și nu ca origine a unei substanțe primare. El contestă, în schimb, noțiunea tradițională a providenței individuale, în favoarea tezei aristotelice după care intervenția divină are ca obiect nu individul, ci specia umană în ansamblu. Succesorii lui Maimonide au propus soluții care să împace religia și filozofia, dar gândirea lui a continuat să domine cu autoritate de-a lungul celor trei secole care au urmat.

Traducerile ebraice din comentariile arabului Averroes (1126–1198) au constituit, începând cu sec. al XIII-lea, principalul izvor de filozofie aristotelică al gânditorilor evrei. Unii dintre aceștia, ca Isaac Albalag, au criticat încercarea lui Maimonide de a invoca relatarea tradițională a Genezei împotriva argumentelor prin care Aristotel demonstra eternitatea lumii.

Aristotel este unul din puținii neevrei care figurează în legendele evreiești. Flavius *Iosefus menționează relatările tradiționale după care filozoful grec ar fi fost influențat de contactul cu evreii (*Contra Apionem* 1,176-182). Mai mulți autori evrei din Evul Mediu și din epoca Renașterii, susțin că Aristotel s-ar fi convertit la iudaism, iar undeva se spune chiar că ar fi fost la origine evreu, de fel din neamul lui Beniamin. Unele scrieri apocrife atribuite lui Aristotel i-au atras și prețuirea cabaliștilor.

ARTĂ

De-a lungul timpului, evreii au creat numeroase opere de artă atât în Ereț Israel cât și în diaspora. Până în epoca modernă, activitatea lor artistică se limita la împodobirea *sinagogilor și a obiectelor rituale care se utilizau de Șabat și de sărbători, acasă și la sinagogă. Obiectele de cult erau adeseori mostre de artă populară, puse în slujba vieții religioase a individului, a familiei și a societății. Astfel de obiecte puteau fi comandate și unor meșteri neevrei, așa încât uneori este imposibil de stabilit dacă artistul era sau nu evreu. Atitudinea legii biblice și rabinice față de artă a fost întotdeauna ambivalentă. Pe de o parte, unele versete ale Bibliei interzic în mod expres picturile, sculpturile, chipurile „cioplite" sau sculptate (Ex. 20,4; Deut. 5,8). Expusă în detaliu în Deut. 4,16–18, interdicția se referă la reprezentarea oricărei făpturi — om, animal, pește sau pasăre — și are ca scop prevenirea *idolatriei. Pe de altă parte, Biblia oferă exemple amănunțite de iscusință artistică și meșteșugărească în Ex. 31,2–10, unde Betalel este prezentat ca un om „plin de duhul lui Dumnezeu", ales pentru a făuri *Sanctuarul Domnului în deșert.

Sanctuarul însuși a fost realizat conform poruncii divine și Biblia descrie până în cele mai mici amănunte formele, culorile și materialele utilizate. Era vorba în acest caz de o operă de artă în scop religios, spre deosebire de *Vițelul de aur, care a fost nimicit ca simbol al idolatriei. Deși Sanctuarul în sine este greu de reconstituit precis pe baza descrierii biblice, componentele lui au devenit motive curente în iconografia evreiască. Elemente ca stâlpii, sfeșnicul cu șapte brațe (**menora*) și desenele țesute pe perdeaua chivotului (**parohet*) se regăsesc de-a lungul epocilor în ornamentația diverselor obiecte de cult și a *chivoturilor sinagogale. Factura modestă, adeseori naivă, a artei populare evreiești este rezultatul unor factori deopotrivă sociali și religioși. La originea acestor limitări artistice, se află fără îndoială teama de a nu desena sau ciopli forme care ar fi putut servi în scopuri idolatre. Spre deosebire de alte culturi, în care desenele și statuile serveau în mod direct ca obiecte de venerație și divinizare cu scopul de a reprezenta sursele sacrului într-o manieră palpabilă, iudaismul subliniază rolul decorativ al artei, concepută ca o „împodobire a poruncii" (*hidur mitva*).

Interzicerea creației artistice a fost mai blândă sau mai severă în funcție de împrejurări. În inter-

pretarea opreliștii biblice, unii rabini erau mai flexibili, alții, mai riguroși. Climatul mai strict sau mai permisiv depindea de diferiți factori ca sentimentul de imunitate spirituală și de securitate al membrilor comunității, mediul social, politic și cultural în care trăiau și relațiile lor cu autoritățile.

De la începutul secolului al XX-lea, cercetările arheologice au scos continuu la lumină vestigii de artă în cele mai diferite locuri, cum ar fi vechile sinagogi galileene de la Capernaum și Horazin sau sinagoga de la Sardis, Turcia. Acestora li se adaugă pardoselile mozaicate ale unor sinagogi din sec. IV–VII e.n., în special cele de la Hammat–Tiberiada, Bet–Alpha, Gaza, Naaran și Bet-Șean, în Israel, sau sinagoga de la Hamamet, Tunisia. O notă aparte o constituie sinagoga de la Dura–Europos, Siria, datând din sec. al IV-lea, ai cărei pereți sunt acoperiți de fresce, reprezentând scene biblice.

Înțelepții au stabilit, în diferite epoci, ce anume era permis sau interzis din punct de vedere artistic. Unul din domeniile constant interzise a fost acela al reprezentărilor tridimensionale, dar se făcea distincție între suprafețele plate, cele în basorelief și cele incizate. Sculptura liberă și suprafețele detașate erau considerate ca vecine cu idolatria. Drept urmare, evreii s-au concentrat asupra altor tehnici ca mozaicul, manuscrisele ornate, gravura în metal, broderia, colajele de hârtie, la care se adăugau basoreliefurile de pe chivoturi și de pe *pietrele funerare. Dincolo de opreliștile religioase, nesiguranța economică și socială, expulzările repetate și dările ridicate impuse evreilor i-au determinat pe artiști să evite arta monumentală și să se concentreze asupra obiectelor portabile. S-au păstrat foarte puține obiecte de cult datând din antichitate sau din Evul Mediu. Multe au fost probabil distruse. Pe de altă parte, din cauza neacceptării evreilor în breslele artistice ale Europei creștine, este posibil ca foarte puțini meșteri evrei să fi fost capabili să producă obiecte de cult de un înalt nivel artistic și estetic. Printre obiectele rituale cele mai răspândite se numără podoabele pentru sulurile Legii (vezi *Tora, Ornamentele -ei) și sulul *Esterei (*Meghila*), manuscrisele decorate, sfeșnicele de *Hanuca, cupele de **kiduș*, *menorele*, cutiile de *mirodenii, actele de căsătorie (*ketubot*) și vesela pentru mesele de sărbătoare.

În țările musulmane, mulți meșteri evrei erau specializați în vase și ustensile din argint și aramă. În Europa răsăriteană, unde pădurile nu lipsesc, multe sinagogi erau împodobite cu remarcabile gravuri în lemn. Tot aici, unii meșteri evrei pictau în culori vii pereții și plafoanele sinagogilor. Minunate școli de împodobire a manuscriselor au înflorit în Spania, Germania și Italia. Una din cele mai răspândite cărți ilustrate este **Hagada* de Paște. Aceste manuscrise, pe care și le comandau de regulă familiile avute, cuprindeau diferite imagini și reprezentări de oameni din popor. În Germania medievală, personajele omenești erau uneori pictate cu capete de animale pentru a evita reprezentarea fețelor omenești. Arta manuscriselor ilustrate s-a menținut la mare preț și după dezvoltarea tiparului în sec. al XV-lea.

Ornamentația obiectelor de cult se caracterizează în special prin compoziții simetrice și printr-o tradiție simbolică neîntreruptă. În ciuda influențelor culturale din mediul local neevreiesc, imaginile și simbolurile respectă consensul general al gândirii evreiești și exprimă credința comună, împărtășită de toată comunitatea. Motivele cele mai frecvent reprezentate pe obiectele de cult și pe chivoturile sinagogilor sunt Sanctuarul, *Templul și Ierusalimul. Obiectele rituale care se găseau în Templu nu sunt cunoscute decât din descrierile biblice și din sursele antice evreiești. Se poate presupune că până și cele mai vechi reprezentări cunoscute ale Templului, cele de pe monedele din vremea lui Bar Kohba, de exemplu, nu erau realizate după modelul real, ci după relatările bătrânilor care mai apucaseră clădirea. Cu toate acestea, de-a lungul timpului, reproducerile, de acum adesea idealizate, ale construcției Templului și ale obiectelor sale de cult au devenit simboluri larg acceptate de masele evreiești și s-au transmis prin tradiție de la o generație la alta. Pe lângă motivele Templului, cum sunt porticul, stâlpii, masa și pâinile punerii înainte, *menora* cu șapte brațe, lighenele, cleștii, cornul de berbec (**șofar*) și **heruvimii*, simbolismul vizual evreiesc s-a îmbogățit ulterior cu numeroase ale motive, preluate din mediul cultural local și integrate în sistemul general. Printre aceste motive care simbolizau legătura cu trecutul și dorința de izbăvire fizică și metafizică se numără leii, acviiele, vulturii și alte viețuitoare, semnele *zodiacului și gravurile de pe **eț haim* (bețe de lemn pe care se înfășoară sulurile Torei). Până în epoca modernă, cu greu se poate menționa vreun nume de artist evreu, deși sunt cunoscuți câțiva din cei care desenau mozaicuri, decorau manuscrise, pictau sinagogi sau confecționau obiecte de cult. Această situație s-a schimbat abia de la sfârșitul sec. al XVIII-lea, o dată cu *Emanciparea și Iluminismul. La acea vreme, evreii au început să se remarce în artă atât la nivel general, cât și în arta cu specific evreiesc. Un pionier al artei evreiești din secolul al XIX-lea a fost Moritz Oppenheimer (1799–

1882), care lucra în Germania și era renumit pentru redarea unor scene biblice, precum și a ceremoniilor dedicate sărbătorilor evreiești la sinagogă sau acasă. În aceeași perioadă, o dată cu abolirea restricțiilor arhitecturale (vezi *Sinagogă), s-au construit grandioase sinagogi. Atât în proiectarea sinagogilor, cât și în realizarea obiectelor rituale, s-au introdus și aplicat valori estetice moderne. Evreii americani sunt autorii multor inovații în domeniul ornamentației rituale și mulți din cei mai mari artiști americani, evrei și neevrei, au contribuit la acest reviriment artistic care îmbină sacrul cu frumosul.

ARTICOLE DE CREZ, vezi CREZ, ARTICOLE DE.

ARVA CUȘIOT, vezi PATRU ÎNTREBĂRI.

ARVA MINIM, vezi PATRU SPECII.

ARVIT, vezi SLUJBA DE SEARĂ.

ASARA BE-TEVET, vezi TEVET, ASARA BE-.

ASCETISM

Practică a lepădării de sine ca formă de disciplină spirituală. Ascetismul, sihăstria, renunțarea la bunurile materiale și abstinența sunt valori religioase recunoscute în iudaism din vremurile biblice până în ziua de azi, deși, începând din epoca talmudică, ascetismul extrem și retragerea totală din comunitate au suscitat o puternică opoziție.

În Biblie, ascetismul se manifestă prin legământul nazireatului, prin care omul se angajează să nu bea vin și să nu se tundă pentru un interval anume de timp. Învățații consemnează că practica nazireatului a persistat în toată perioada celui de-al Doilea Templu, în cursul căreia ascetismul a jucat un rol important în viața religioasă evreiască. În afară de legămintele individuale, existau la acea vreme comunități întregi, ca *terapeuții și *esenienii, care duceau o viață ascetică. Către sfârșitul acestei perioade, *Filon menționează ascetismul ca valoare religioasă și ca modalitate a omului de a se apropia de Dumnezeu.

Sihăstria și ascetismul de diferite tipuri au cunoscut o largă răspândire după distrugerea Templului (70 e.n.) și înfrângerea răscoalei lui Bar Kohba (135 e.n.). „După distrugerea Templului, asceții (*perușim*) s-au înmulțit în Israel și nu mâncau carne și nu beau vin" (Tos. *Sota* 15,11). Iudaismul rabinic care, în epoca ulterioară Templului, încerca să regrupeze viața evreiască în jurul comunității, condamna cu asprime aceste tendințe. „La judecata de apoi, omul va da socoteală de plăcerile de care însuși s-a lipsit" (T.I. *Kid.* 4,12). Acestor *perușim*, care se abțineau de la carne din cauza întreruperii jertfelor la Templu, Rabi Iehoșua le-a demonstrat absurditatea doliului împins la extrem: „Ar trebui oare să nu mai mâncăm nici smochine nici struguri, deoarece *primele roade se aduceau la Templu de *Șavuot? Ar trebui să nu mai mâncăm pâine? Ar trebui să nu mai bem apă, pentru că apa se aducea ca ofrandă de *Sucot?" (Tos. *Sota* 15,12).

Începând din epoca talmudică, forma de ascetism acceptată în iudaism este *postul colectiv sau individual. Unii înțelepți practicau ascetismul și detașarea de bunurile materiale, dar, ca tendință dominantă, legea evreiască respinge ascetismul exagerat și sihăstria. Ea condamnă, de asemenea, abstinența sexuală și celibatul, care nu erau prescrise nici măcar nazireilor. Cu toate acestea, unele grupuri eseniene practicau un astfel de mod de viață. Ben Azai, care îmbrățișase burlăcia și spunea: „Lasă-i pe alții să facă copii, sufletul meu este îndrăgostit de Tora" (*Iev.* 63b), era o excepție printre rabinii Talmudului.

Condamnarea formelor exagerate de ascetism a persistat în tot cursul Evului Mediu și, drept urmare, iudaismul nu a produs grupuri de asceți de felul sufiților musulmani ori al călugărilor și al pustnicilor creștini. Totuși, tendințele ascetice nu au dispărut niciodată complet din sânul iudaismului iar practicile musulmane și creștine de acest tip își fac simțit impactul în scrierile unor autori evrei. Influența sufiților este foarte evidentă la *Bahia ibn Pakuda, la Abraham, fiul lui Maimonide, și la Abraham bar Haia. Alți filozofi, ca *Iuda Halevi și *Maimonide însuși, au criticat cu vehemență excesele ascetice.

Influențați poate de creștinism, **haside Așchenaz* (pietiști din Germania medievală) priveau cu multă bunăvoință ascetismul. La rândul lor, *Iuda he-Hasid și *Eleazar din Worms au indicat în scrierile lor că, în anumite condiții, lepădarea de bunurile materiale poate conduce la căință.

În secolul al XVI-lea, cabaliștii de la Safed au îmbrățișat unele obiceiuri de înfrânare, împrumutate de la pietiștii germani; aceste practici au exercitat o influență asupra tendințelor ascetice răspândite printre evreii est-europeni în cursul ultimelor secole.

Dacă la creștini și musulmani ascetismul se asocia cu misticismul, în iudaism, misticii Cabalei nu practicau lepădarea de sine. Cabala consideră trupul și lumea pământeană drept reflectări ale lumii divine, așa încât privațiunile impuse trupului sau desprinderea de viața cea de toate zilele nu au nici o valoare religioasă. Totuși, unele curente ca

mistica *Hehalot* și Cabala profetică recurgeau la anumite practici de înfrânare cu scopul de a atinge iluminarea mistică.

ASIMILARE

Acest cuvânt foarte obișnuit poate avea conotații diametral opuse. Poate fi vorba de o asimilare activă, prin care societatea sau individul absoarbe forțe exterioare, care-i consolidează propria identitate și devin parte integrantă a acestei identități în ochii generațiilor ulterioare. Există însă și o asimilare pasivă, al cărei obiect lasă forțele exterioare să-i modifice sau să-i distrugă identitatea. Istoria evreilor oferă numeroase exemple de asimilare activă în diferite domenii ca limba, muzica, alimentația sau îmbrăcămintea. Totuși, pentru evrei, asimilarea a însemnat cel mai adesea înlocuirea unor practici considerate sacre până atunci cu altele, împrumutate din mediul înconjurător neevreiesc, până la absorbirea completă a populației evreiești în acest mediu. Un exemplu edificator îl constituie transformarea vieții evreiești din Europa în urma Revoluției franceze. Până la acel moment, evreii din Europa trăiseră ca un corp separat, grupați în cartierele lor, cu posibilități de muncă limitate, practicând o religie pe care vecinii o priveau cu ostilitate, vorbind propria lor limbă și comportându-se după propriile lor legi. Statutul lor depindea de bunul plac al autorităților, dar speranța izbăvirii mesianice îi determina să se dezintereseze de viața politică din jur și compensa pe plan psihologic situația lor nefericită. Diferențierea pe cale ereditară nu era proprie numai evreilor. În aceste condiții, filozofii iluminiști din sec. al XVIII-lea au formulat dezideratul unei societăți în care toți oamenii să se bucure în mod egal de libertate, să trăiască potrivit acelorași legi și să se afle în același raport cu statul. Astfel, pentru a beneficia de aceleași condiții ca majoritatea populației, evreii nu ar fi fost obligați să îmbrățișeze religia majorității: religia era o problemă care nu interesa statul și societatea.

Moise *Mendelssohn (1729–1783) a fost promotorul acestui ideal pentru evreii europeni iar Revoluția franceză a creat premisele politice pentru punerea sa în practică. Mendelssohn a subliniat importanța educației laice și a deprinderii limbii vorbite de majoritatea populației. Revoluția franceză le-a acordat evreilor statutul de cetățeni cu drepturi egale, dizolvând structurile lor corporatiste separate. Această transformare a devenit semnul distinctiv al *Emancipării. De acum înainte, activitatea comunitară evreiască oficială avea să se limiteze la aspectele strict religioase, cultul însuși fiind, ca toate celelalte culte, sub controlul guvernului.

Factorii educativi și politici au erodat rapid aderiunea evreilor la propriile lor tradiții în domenii ca limba, vestimentația și respectarea legii rabinice. În același timp, dinamica economică a accentuat impactul mediului neevreiesc asupra stilului de viață al evreilor.

În Europa Centrală, Emanciparea a evoluat mai greu. De regulă, drepturile civice au fost acordate mai ușor decât cele politice, ridicarea ultimelor bariere fiind întârziată de o recrudescență a naționalismului german. Aceste greutăți nu au descurajat tendințele asimilaționiste. Mulți evrei s-au simțit stimulați în dorința lor de a dovedi că erau demni de a fi primiți în sânul națiunii majoritare. În domeniul religiei, această evoluție a fost unul din factorii care au condus la apariția *iudaismului reformat. Tot astfel se explică, în parte, ascensiunea *neoortodoxiei care a înlocuit vechiul iudaism tradițional al Europei Centrale.

Curentul asimilaționist a întâmpinat obstacole și mai puternice în Europa de Est. Aici, evreii nu erau un mic grup izolat în sânul unei mari culturi locale. Evreii erau unul din numeroasele grupuri etnice ale regiunii și nu aveau nici un motiv să se lase asimilați de unii sau de alții.

Tentativele stângace de rusificare, promovate de guvernul țarist, și bănuiala unor motivații prozelitiste au dus la o rigidizare a tradiționalismului evreiesc. Această poziție a dat naștere la un contracurent manifestat prin dorința de a cultiva științele laice, amplificarea naționalismului evreiesc și aderiunea la mișcările revoluționare, care au sfârșit prin a slăbi autoritatea iudaismului tradițional. Migrația evreilor din Europa răsăriteană către Apus la sfârșitul sec. al XIX-lea nu poate fi pusă pe seama forțelor asimilaționiste. Totuși, graba cu care numeroși emigranți s-au lepădat de vestimentația lor tradițională lasă să se întrevadă o oarecare influență a acestor forțe.

Statele Unite au constituit exemplul cel mai elocvent de „societate deschisă" la care aspirau iluminiștii. Stratificarea juridică, pe care Europa o moștenise de la societatea feudală, nu exista în America și ar fi fost chiar în contradicție cu sistemul politic american. Era dreptul fiecărui evreu de a adera sau nu la comunitatea evreiască. Structura comunitară tradițională nu-și avea locul în America și abandonarea iudaismului tradițional era o problemă de opțiune personală. Deși iudaismul reformat a încercat să limiteze elanul asimilaționist, forțele favorabile asimilării s-au dovedit suficient de influente pentru a determina în cele din urmă ceea ce s-a numit „protestantizarea" sinagogii.

La două secole după Revoluția franceză, curentul s-a inversat și s-a concretizat într-o opoziție față de societatea liberală, promovată de epoca Luminilor. Dorința afirmării unei identități evreiești distincte a devenit predominantă. Crearea Statului Israel (1948), susținut cu entuziasm de comunitățile din diaspora, este dovada incontestabilă a acestui nou curent. Grupările evreiești socialiste și cosmopolite au dispărut o dată cu comunitățile est-europene care le alimentau. Iudaismul reformat american a întors spatele asimilării și a început să cultive identitatea etnică evreiască. În același timp, profitând de caracterul deschis al sistemului american, o parte a iudaismului ortodox încearcă să reconstruiască o structură similară acelui *corpus separatum* care a existat cândva în Europa. Aceeași tendință se face parțial simțită în rândul ortodoxiei israeliene.

Dezavuată sub aspect ideologic, asimilarea funcționează din plin în practică. După Holocaust, lumea a devenit primitoare pentru evrei și datele concrete, în special procentul ridicat al căsătoriilor mixte, demonstrează că mulți sunt sensibili la farmecele asimilării.

ASTROLOGIE

Studiul astrelor, bazat pe credința că ele au o influență asupra vieții oamenilor. Iudaismul tradițional nu a avut o atitudine omogenă în privința astrologiei, deși majoritatea marilor rabini par s-o fi acceptat, îndeosebi în Evul Mediu, dar și mai târziu. Controversa cu privire la eficacitatea astrologiei își găsește ecoul și în Talmudul babilonian, pe vremea căruia astrologia făcea corp comun cu astronomia. Astfel, în *Șab.*156a, Rabi Iosua ben Levi spune că o persoană născută duminica va fi sau totalmente virtuoasă sau totalmente rea, deoarece în prima zi a Genezei au fost create atât lumina cât și întunericul. În mod similar, faptul de a fi fost născut într-o zi sau alta a săptămânii atrăgea după sine anumite caracteristici proprii zilei respective. Rabi Hanina nu împărtășea părerea lui Iosua ben Levi. Fără să pună în discuție ipoteza în ansamblu, el susține că ora și nu ziua nașterii este determinantă pentru caracterul individului, fiecare parte a zilei fiind dominată diferit de soare sau de planete. Spre deosebire de aceștia, Rabi Iohanan respinge însăși ideea unor momente favorabile, cel puțin în ceea ce-i privește pe evrei. Evreii, spune el, „nu au *mazel*" (*Șab.* 156a). Termenul *mazel*, care a dobândit ulterior înțelesul de „noroc", însemna la origine „semn al *zodiacului". Se spunea pe atunci că Israel se află sub influența planetei Saturn. În ansamblu, Talmudul crede că stelele joacă un rol în destinul omului, dar adaugă că, prin faptele lui, evreul este în stare să-și schimbe soarta pe care acestea i-o dictează.

Talmudul cuprinde mai multe pasaje care sugerează că anumite momente sunt mai favorabile decât altele. Astfel, în *Șab.* 129b, Samuel stabilește date precise când nu este bine să-ți iei sânge. La întrebarea de ce oamenii obișnuiesc totuși să-și ia sânge vinerea, chiar dacă astrele se întâmplă să fie nefavorabile, Talmudul răspunde că, de vreme ce așa s-a încetățenit obiceiul, „Domnul îi păzește pe cei naivi" (Ps. 116,6). Urme ale credinței în momente faste și nefaste persistă în legea iudaică posterioară, de exemplu, în legea care spune că „de la începutul lunii Av, evreul care are un proces cu un neevreu trebuie să încerce să-l amâne, fiindcă nu este o perioadă propice" (*Ș.Ar.,O.H.* 551,1), deoarece Ierusalimul și Templul au fost nimicite în această lună.

Printre partizanii cei mai cunoscuți ai astrologiei, s-au numărat *Saadia Gaon, care a introdus elemente astrologice în scrierile lui, Solomon *ibn Gabirol, Abraham *ibn Ezra și Nahmanide. Deși nu respingea astrologia, *Levi ben Gherșon era de părere că astrologii nu sunt capabili să interpreteze corect semnele astrelor. Rabi *Iuda Loew din Praga s-a ocupat personal cu astrologia, împreună cu prietenul lui, astronomul și astrologul Tycho Brahe. **Zoharul* mistic consideră validitatea astrologiei drept un adevăr axiomatic.

*Maimonide a fost principalul adversar al astrologiei, pe care a combătut-o mai ales în *Mișne Tora*. În capitolul „Legile idolatriei" (11,9), Maimonide scrie: „Este interzis să prezici timpurile (favorabile ori nefavorabile), fie și numai pentru a da socoteală de aceste minciuni, deoarece naivul crede că sunt lucruri adevărate, venind din gura unui înțelept. Cine se bagă în astrologie și își planifică munca sau călătoriile după verdictul cititorilor în stele, este pasibil de pedeapsa cu biciul, căci Biblia spune: «Să nu practicați ghicitul sau vrăjitoria» (Lev. 19,26)." După ce trece în revistă alte activități similare, Maimonide ajunge la următoarea concluzie: „Toate acestea sunt minciuni și înșelătorii, cu ajutorul cărora vechii închinători la stele înșelau popoarele ca să li se supună. Nu se cuvine ca israeliții, care sunt înțelepți, să se lase conduși de asemenea vicleșuguri și să creadă măcar o clipă că ele ar putea să aibă vreo valoare." Și adaugă: „Cine crede în aceste practici și în altele de acest fel și-și spune în sinea lui că ele sunt adevărate și înțelepte, chiar dacă Tora le interzice, este un nerod

și un nebun." În altă parte, Maimonide observă că popoarele care se ocupau cu astrologia erau, în special, caldeenii și egiptenii, în timp ce marii gânditori greci resping cu toții astrologia ca lipsită de temei.

Una din rarele urme ale astrologiei care s-au păstrat în uzul curent este expresia evreiască universală *Mazel tov* („noroc bun"), care, tradusă *ad litteram*, înseamnă „Să ai o constelație bună". Este însă greu de crezut că oamenii au în vedere sensul ei literal atunci când o rostesc.

AȘAMNU

„Am păcătuit"

Cuvânt de început al „spovedaniei scurte", care se rostește de zece ori de *Iom Kipur, începând cu slujba de după amiază din ajun, până la slujba de încheiere (**neila*). Ca și *Al het*, o *spovedanie mai detaliată, *Așamnu* este concepută sub formă de *acrostih alfabetic, numai că ultima literă a alfabetului ebraic (*tav*) se repetă de trei ori spre a se acoperi toate cazurile de greșeli morale în număr de 24. La fel ca *Al het*, și această spovedanie (*vidui*) este compusă la persoana întâi plural pentru a sublinia răspunderea colectivă. Cel care o rostește se lovește de obicei cu pumnul în piept la fiecare păcat enumerat. Textul tradițional derivă din confesiunea pe care marele preot o rostea în Templu de *Iom Kipur (vezi **Avoda*), extinsă ulterior pentru a cuprinde un număr sporit de slăbiciuni omenești. Nu sunt cuprinse totuși crima și cruzimea, deoarece înțelepții au considerat că evreii nu ar fi fost capabili să comită asemenea păcate. Acest *vidui* prescurtat este inclus în **slihot* pe tot parcursul perioadei de pocăință, care începe înainte de *Roș Hașana*. Sub influența practicilor cabaliste, *Așamnu* este folosit, în unele rituri, ca introducere pentru rugăciunea **Tahnun*, care se rostește în zilele lucrătoare. Obiceiurile diferă în această privință: aș-chenazii din Israel, sefarzii și alții îl adaugă la *Tahnun* *lunea și joia, în timp ce evreii hasidici îl spun în fiecare zi. Evreii reformați îl rostesc numai de Iom Kipur și doar într-o versiune prescurtată.

Așamnu

Am păcătuit, am fost perfizi, am înșelat, am calomniat, l-am pervertit pe aproapele nostru și l-am îndemnat la rău; am fost îngâmfați și violenți; am spus minciuni și am dat sfaturi rele; am negat adevărul și am proferat insulte; ne-am răsculat împotriva Ta, am hulit și am fost surzi la glasul Tău; am fost perverși, nedrepți, asupritori și nemiloși; am făptuit cu răutate; l-am rătăcit pe aproapele nostru și am comis urâciuni; am căzut în greșeală și i-am tras și pe alții după noi.

AȘCHENAZI

Descendenți ai unei populații evreiești care, la începutul Evului Mediu, era răspândită pe tot cuprinsul Europei de Nord-Vest. Categorie predominantă numeric în iudaismul mondial, așchenazii sunt de multe secole diferențiați de *sefarzi și de comunitățile evreiești orientale prin obiceiuri, mentalități, patrimoniu cultural și tradiții religioase. În Biblia ebraică, Așchenaz este numele unui nepot al lui Iafet și strănepot al lui Noe (Gen. 10,1–3; 1Cron. 1,4–6); termenul este de asemenea folosit pentru a desemna teritoriul unui popor (sciții?), situat la nord de Mesopotamia (Ier. 51,27). Izvoarele talmudice (*Ioma* 10a) și, mai târziu, cartea de rugăciuni a lui *Amram Gaon (sec. al IX-lea) identifică *Germamia* sau *Germania* cu Gomer, tatăl lui Așchenaz. La fel, Rași folosește termenul *Aș-chenaz* atunci când se referă la țara sau la limba germană. La vremea aceea (sec. al XI-lea), cuvântul ajunsese să desemneze Lotharingia sau *Lother*, în limbaj rabinic, regiune care îngloba mai multe părți ale vechiului imperiu carolingian (nord-estul Franței, Lorena, Flandra și Renania), unde evreii vorbitori de franceză sau germană veche își formaseră un stil propriu de viață socioreligioasă. Între 1050 și 1300, aceste comunități evreiești aș-chenaze sau „germane" au fost predominante în Franța (cu excepția Provenței), Anglia, Țările de Jos, Germania de la vest de Elba, Elveția și nordul Italiei. Expulzați din Anglia (1290), apoi din Franța (1306, 1394), așchenazii și-au căutat adăpost în Germania, Austria și Polonia. Prigoanele frecvente, atât în Germania (sec. XIII–XIV) cât și în Polonia-Lituania (masacrele cazăcești din 1648–1649), i-au mânat pe urmașii lor spre alte zone ale Europei și chiar mai departe. Faptul că numele de „Aș-chenazi" se întâlnește azi îndeosebi printre evreii de origine turcă sau nord-africană este doar una din mărturiile acestei istorii agitate. Caracteristica fundamentală a iudaismului medieval franco-german a constituit-o adoptarea riturilor liturgice derivate din vechiul corpus „palestinian", mai curând decât din cel „babilonian". Succesiunea și formularea multor rugăciuni se deosebeau substanțial de cele uzitate printre evreii din Spania, Portugalia și Provența, precum și printre cei din Orient (vezi *Liturghie; **Nusah*); cu timpul, așchenazii și-au creat forme distincte de imnuri liturgice (**piyut*), de elegii (**kinot*) și de rugăciuni de pocăință (**slihot*). Interpretarea melodică a textelor biblice (vezi *Cantilație) era și ea foarte diferită în Europa orientală față de cea curentă în Occident. Legenda spune că aceste tradiții au fost aduse înspre nord,

în „Aşchenaz", din Apulia, o regiune din sudul Italiei. Povestea i-a inspirat o glumă celebră lui Rabenu Iaacov *Tam, care spunea, parafrazându-l pe Isaia (2,3): „Căci de la Bari a ieşit Legea şi din Otranto, cuvântul Domnului." Ritul francez şi englez dinainte de expulzare s-a păstrat în *Mahzor Vitry* din sec. al XI-lea şi în *Eţ haim*, compilaţie aparţinând rabinului Iaacov Hazan al Londrei (sec. al XIII-lea). Vestigii din acest rit s-au menţinut până nu de mult în ritualul micilor comunităţi evreieşti din Asti, Fossano şi Moncalvo, din nordul Italiei.

Valurile de emigraţii succesive, tenacitatea conservatorismului religios şi inventarea tiparului au făcut ca ritul aşchenaz, minuţios transmis din generaţie în generaţie, să se răspândească din Renania medievală până în Europa centrală şi răsăriteană, unde a primit denumirea de *minhag Polin*, „ritul polonez". Cu mici variaţiuni regionale, el stă şi azi la baza cultului practicat în sinagogile aşchenaze din lumea întreagă. *Hasidismul, mişcare populară apărută în sec. al XVIII-lea, a adoptat ritul lui *Isaac Luria, parţial sefard, dar cu un puternic conţinut liturgic aşchenaz. *Hasidimii*, ca şi adversarii lor tradiţionali, **mitnagdimii*, împărtăşesc aceeaşi moştenire muzicală de *nigunim mi-Sinai*, melodii tradiţionale pe care, din Evul Mediu încoace, s-au intonat neîncetat nenumărate rugăciuni.

Spre deosebire de sefarzi, care şi-au creat o viaţă culturală liberă, adeseori mai tolerantă şi mai „deschisă", aşchenazii — siliţi de împrejurările istorice, în special de restricţiile impuse de mediul creştin, au tins spre practici şi mentalităţi mai înguste şi mai riguroase. În lumea aşchenază, studiile talmudice s-au intensificat de la o epocă la alta şi de la o ţară la alta. Raşi a stabilit norme de învăţământ, completate cu comentarii asupra Bibliei şi Talmudului, de o importanţă deosebită. **Haside Aşchenaz*, mişcare pietistă şi mistică, născută în Germania în sec. al XIII-lea, a încurajat înclinaţia spre martiraj (**kiduş ha-Şem*). Rabenu *Gherşom Meor ha-Gola a impus printre evreii Europei creştine monogamia şi a luat măsuri pentru protejarea femeilor împotriva divorţurilor arbitrare.

În ciuda diferenţelor liturgice şi de altă natură, aşchenazii şi sefarzii au întreţinut de-a lungul secolelor o relaţie fructuoasă. Operele lui Raşi şi ale şcolii sale erau foarte admirate în Spania. Printre „germanii" care s-au stabilit sau au exercitat o influenţă personală în mediul sefard, s-au numărat *Moise ben Iacob din Coucy, predicator cu o mare forţă de convingere, şi *Aşer ben Iehiel, care a dobândit chiar autoritatea rabinică supremă. Fiul acestuia din urmă, *Iacob ben Aşer, este autorul unei importante opere juridice (halahice), *Arba turim*, care i-a inspirat lui Iosif Caro schema codului sefard de referinţă **Şulhan aruh*. Regulile şi practicile aşchenaze au fost adăugate ulterior la codul lui Caro de Moise *Isserles. Marii învăţaţi spanioli au avut, la rândul lor, un puternic impact asupra aşchenazilor. *Maimonide a influenţat, se pare, mişcarea *haside Aşchenaz*. De altfel, Maimonide, alături de Abraham *ibn Ezra şi de maeştrii cabalişti sefarzi, s-a bucurat constant de faimă în nordul Europei. Aceste influenţe reciproce au persistat, mai mult sau mai puţin intense, până în epoca modernă.

Aşchenazii s-au distins cu timpul printr-o strictă respectare a *Halahei (legea iudaică). În cadrul sistemului lor de autonomie comunitară, aşchenazii şi-au înfiinţat un aşa-numit „Consiliu al celor patru ţări" (*Vaad arba ha-araţot*), care a dăinuit şi a prosperat timp de două secole (cca. 1550–1764) în Polonia şi Lituania, reglementând toate aspectele vieţii comunitare, economice şi religioase evreieşti în spaţiul care avea să devină bastionul ortodoxiei iudaice europene. Rabinul local era adeseori şi *daian* (judecător), *av bet din* (preşedinte al tribunalului religios) sau conducător de *ieşiva* (academie rabinică). Se încuraja studierea zilnică a Torei, se acorda un respect deosebit *obiceiului local (*minhag*) şi, în ciuda restricţiilor economice şi a prigoanelor periodice, evreii aşchenazi au întreţinut un înalt nivel de educaţie, mai înalt decât al populaţiei creştine în mijlocul căreia trăiau.

„Civilizaţia" complexă, care s-a clădit astfel — cu obiceiuri şi tradiţii proprii, cu norme juridice, cu valori etice şi religioase specifice, cu instituţii sociale şi un „mod de viaţă" consacrat — a fost forţa vitală care le-a permis aşchenazilor să supravieţuiască şi să-şi construiască noi comunităţi din Germania în Polonia şi în Rusia, iar de acolo înspre Europa occidentală, spre America, spre Ereţ Israel şi alte colţuri ale lumii.

Limba *idiş a constituit patrimoniul incomparabil al aşchenazilor, servind de peste o mie de ani drept *lingua franca* între evrei ori încotro soarta le poartă paşii.

Începând din sec. al XVIII-lea, aşchenazii i-au depăşit numeric pe sefarzi pe plan mondial, apoi de la sfârşitul sec. al XIX-lea exodul lor masiv din Rusia ţaristă a modificat componenţa multor comunităţi evreieşti din Occident. În ajunul celui de-al doilea război mondial (1939), aşchenazii reprezentau 90% din populaţia evreiască a globului. Această preponderenţă strivitoare, deşi redusă de

*Șoa, de asimilare, de căsătoriile mixte și de declinul natalității, se menține și astăzi. Cu toate acestea, în Statul Israel, sefarzii și evreii orientali alcătuiesc majoritatea, chiar dacă la o mică diferență. Așchenazii au pus bazele marelui *rabinat centralizat din Europa Occidentală, Commonwealth-ul britanic și Israel. Tot ei s-au aflat la originea și la conducerea unor mișcări ca hasidismul, *Haskala și sionismul politic, lucru în mare măsură valabil și pentru principalele trei curente religioase moderne: *iudaismul reformat, *neoortodoxia și *iudaismul conservator. Așchenazii reprezintă majoritatea în mai toate comunitățile evreiești din Europa, exceptând Franța, unde imigrația masivă din nordul Africii din anii '50–'60 a răsturnat proporția. Așchenazii sunt, de asemenea, majoritari în Africa de Sud și în Australia. Pentru date suplimentare, vezi „Schiță de istorie a poporului evreu" la sfârșitul volumului.

AȘER, vezi TRIBURI, CELE DOUĂSPREZECE.

AȘER BEN IEHIEL

(cca. 1250–1327)

Autor de coduri de legi și talmudist, cunoscut și sub acronimele de **Roș** și **Așri**. Născut în Germania, a fost cel mai ilustru discipol al rabinului *Meir din Rothenburg, pe care l-a urmat la cârma iudaismului german. În 1303, părăsește Germania, probabil în urma unui șantaj exercitat de autorități care râvneau să pună mâna pe averea lui. Se refugiază în Spania, unde petrece un an la Barcelona, după care, la recomandarea lui Solomon *Adret, este numit rabin de Toledo, funcție în care avea să se impună ca principala autoritate spirituală a iudaismului spaniol. Tribunalul condus de el primește jurisdicție deplină din partea guvernului și poate ordona pedepse aspre, mergând până la mutilare în cazul delatorilor.

Așer introduce în Spania mentalitatea strictă și îngustă a școlii franco-germane și ia decizii riguroase în problemele juridice. El răspândește totodată învățăturile și metodele tosafiștilor, contribuind hotărâtor la reorientarea iudaismului spaniol, până atunci preocupat îndeosebi de știință, către studiul Talmudului. Combate cunoașterea profană, în special filozofia, pe motiv că aceasta, fiind bazată pe o cercetare critică, nu poate fi armonizată cu tradiția religioasă. A compus comentarii cu privire la patru tratate talmudice, precum și glose, cunoscute sub titlul de *Tosafot ha-Roș* („Adăugirile lui Rabi Așer"), la șaptesprezece tratate ale Talmudului. A scris de asemenea comentarii asupra *Mișnei și peste o mie de *responsa*, care constituie o bogată sursă documentară pentru istoria iudaismului spaniol. Renumele lui se întemeiază însă pe un cod de legi, *Piske ha-Roș* („Deciziile lui Rabi Așer"), care, ca și codul lui Isaac *Alfasi, își propune să-i învețe pe specialiști cum se poate deduce o hotărâre juridică direct din Talmud. Codul cuprinde numai legile în vigoare în Ereț Israel. Spre deosebire de *Mișne Tora* a lui Maimonide, lucrarea consemnează principalele opinii într-o problemă, împreună cu demonstrațiile respective, și arată cum se poate obține hotărârea finală. Recunoscută de generațiile ulterioare drept o lucrare de referință în domeniu, *Piske ha-Roș* va sta la baza codului *Turim*, elaborat de fiul autorului, *Iacob ben-Așer. Viziunea etică a rabinului din Toledo, puternic influențată de **haside Aș-chenaz*, își găsește expresia în *Hanhagat ha-Roș*, una din cele mai cunoscute opere ale literaturii etice evreiești.

AȘI

(cca. 335–cca. 427)

Amora babilonian din generația a șasea. Rav Ași, zis și Rabana, a învățat pe lângă principalii eruditi ai generației precedente, inclusiv Rav Papi, Rav Kahana și *Rava. A condus timp de aproape jumătate de secol (375–cca. 424 e.n.) academia din Sura, pe care a mutat-o în apropiere, la Mata Mehasia, și a reorganizat-o, redându-i strălucirea de odinioară (vezi *Academii). Școala atrăgea sute de studenți, în special în așa-numitele luni de **kala* — Adar și Elul. De la Iuda ha-Nasi, nu se mai pomenise atâta știință și atâta prestigiu într-o singură persoană, spune Talmudul. Când vorbește de „prestigiu", Talmudul se referă deopotrivă la autoritatea fără rival a lui Ași, la relațiile cordiale pe care le întreținea cu regele persan Șahpur din dinastia Sasanizilor și la averea lui considerabilă — lucru rar pentru un învățat. Renumele lui Ași peste veacuri este legat de rolul lui în redactarea Talmudului babilonian. Lui Ași și Ravina li se atribuie „desăvârșirea învățăturii" (*B.M.* 86a). Conform tradiției, aceasta ar însemna că au fost coredactori, dar cercetări recente au pus sub semnul întrebării această interpretare. Mai verosimil, conform acestor cercetări, ar fi că Ași și Ravina au adunat un material halahic suplimentar și au oferit versiunea amoraitică definitivă a Mișnei, lăsând redactarea Talmudului babilonian în seama urmașilor.

AȘKENAZI, ȚVI HIRSCH BEN IAACOV
(cca. 1660–1718)

Rabin, specialist în Halaha, cunoscut și sub numele de „Haham Țvi". S-a format sub călăuzirea tatălui său și a bunicului pe linie maternă, care amândoi se refugiaseră din Vilnius în Ungaria în timpul răscoalei cazacilor. La șaisprezece ani, scrie întâiul lui *responsum*. Studiază apoi trei ani (1676–1679) la Salonic și Belgrad, unde se familiarizează cu obiceiurile și procedurile sefarde, din care-și însușește câteva. Sefarzii îi acordă titlul de „haham" („înțelept"), la care el însuși își adaugă numele de „Așkenazi". Reîntors în capitala Ungariei, la Buda, este cumplit lovit de soartă: soția și copilul îi sunt uciși în timpul asediului austriac asupra orașului (1686). El reușește însă să fugă la Saraievo unde este numit haham. Trei ani mai târziu, descoperă că părinții lui supraviețuiseră asediului grație evreilor din Berlin care le plătiseră răscumpărarea. Se căsătorește a doua oară cu Sara, fiica lui R. Meșulam Zalman Neumark-Mirels, președintele tribunalului rabinic din Altona, Hamburg și Wandsbeck. Stabilit la Altona, ocupă funcția de profesor până la moartea socrului său, în 1707, când îi urmează acestuia ca rabin al triplei comunități Altona–Hamburg–Wandsbeck. Demisionează însă după numai doi ani în urma unei controverse halahice.

În 1710, este ales mare rabin al comunității așchenaze din Amsterdam. Culegerea de *responsa* pe care o publică aici în 1712 îi aduce calde elogii din partea rabinilor portughezi ai orașului. Dar noi dificultăți apar o dată cu sosirea la Amsterdam a lui Nehemia Haion, un discipol al lui *Sabatai Țvi, care cere sprijinul comunității portugheze locale pentru răspândirea propriilor lui scrieri (1713). De teamă că însuși rabinul lor, Solomon Ailon, ar putea simpatiza cu sabatianismul, notabilitățile sefarde i se adresează lui Așkenazi, rugându-l să ia o decizie. Acesta se pronunță împotriva lui Haion, îi interzice publicațiile și-l excomunică. Furios de a nu fi fost consultat, Ailon denaturează conflictul inițial, făcând din el o problemă de prestigiu între sefarzi și așchenazi. O comisie prezidată de Ailon respinge toate acuzațiile la adresa lui Haion. În 1714, devenit ținta unor atacuri grosolane, Haham Țvi își părăsește postul. Călătorește la Londra și la Emden, apoi se îndreaptă spre Polonia și, în 1718, devine rabin la Lemberg (Lvov) unde moare patru luni mai târziu.

Principala lui operă halahică este volumul de *responsa*, intitulat *Haham Țvi*. Cartea reflectă viața agitată și experiențele nefericite ale autorului, tratând și unele probleme neobișnuite, de exemplu, dacă David Nieto, hahamul din Londra, era sau nu spinozist ori dacă un **golem* poate fi pus la socoteală pentru completarea cvorumului de rugăciune.

AȘMONEI, vezi HAȘMONEI.

AȘRE
„Ferice de cei"

Cuvântul de început al unui imn de laudă Domnului, reprezentând fragmentul din Cartea Psalmilor care se citește zilnic în timpul slujbei evreiești. Imnul este compus din două versete de introducere, începând fiecare prin *Așre* (Ps. 84,5; 144,15), urmate de Psalmul 145 și de un verset de încheiere (Ps. 115,18). Cercetătorii Bibliei au studiat cu deosebită atenție structura și conținutul Psalmului 145, construit sub forma unui *acrostih alfabetic cu excepția literei ebraice *nun* care lipsește. Versetele acestui psalm proclamă, rând pe rând, măreția (1–6), mărinimia (7–10) și slava lui Dumnezeu (11–13), precum și bunăvoința lui permanentă față de cei care-l cinstesc (14–21). Repetiția cuvântului *kol* („toți") subliniază suveranitatea imanentă a lui Dumnezeu. O versiune antică a Psalmului 145, descoperită printre *manuscrisele de la Marea Moartă, cuprinde și răspunsuri, ceea ce denotă că utilizarea liturgică a textului ar putea data încă din vremea celui de-al Doilea Templu. Această versiune conține și versetul care începe cu *nun*, completând lacuna semnalată mai sus.

Potrivit învățăturii rabinice, cine recită acest psalm de trei ori pe zi „și-a asigurat viața în lumea care va să vină" (*Ber.* 4b). Contextul indică aproape cert că versetele preliminare (*Așre*) au fost așezate în deschiderea Ps. 145 încă din primele secole ale erei noastre. Imnul se recită de două ori în timpul slujbei de dimineață, înaintea slujbei de după amiază (exceptând ritul așchenaz de Iom Kipur), înainte de **neila* în ziua de Kipur și după **slihot*, în perioada de pocăință care începe înainte de *Roș Hașana*. În cursul slujbei de dimineață, unii așchenazi își ating **tfilinul* când recită versetul 16, în timp ce sefarzii fac un gest simbolic cu palmele. De *Șabat și de sărbători, primele și ultimele versete se intonează pe o melodie tradițională. În multe sinagogi ortodoxe și conservatoare din Occident, întregul pasaj este cântat în cor de cei de față sau interpretat de un cor. Reformații îl recită de multe ori în limba locală.

Aşre

Ferice de cei ce locuiesc în casa Ta, căci ei Te vor lăuda din nou. *Selah!* Ferice de poporul care are o astfel de soartă. Ferice de poporul al cărui Dumnezeu este Domnul.

Psalm. Al lui David. Te voi înălța, Dumnezeule, Împăratul meu, și voi binecuvânta Numele Tău în veci de veci. În fiecare zi, Te voi binecuvânta și voi lăuda Numele Tău în veci de veci. Mare este Domnul și lăudat la nesfârșit și măreția Lui n-are hotar. Vârstă după vârstă preamărește lucrările Tale și una alteia își vestesc faptele Tale cele mari. Te voi preamări, strălucire a slavei, și voi chibzui la minunile Tale. Ele mărturisesc puterea isprăvilor Tale înfricoșate. Voi povesti de măreția Ta. Ele trezesc amintirea bunătății tale nemărginite și laudă dreptatea Ta. Domnul este milostiv și îndurător, îndelung răbdător și mare în iertare. Domnul este bun cu toți oamenii și îndurarea Lui se întinde peste toate lucrările Sale. Toate lucrările Tale, Doamne, îți arată recunoștință și toți credincioșii Tăi Te binecuvântează. Ei mărturisesc slava împărăției Tale și vorbesc de faptele Tale cele mari, ca să afle fiii omului de faptele Tale cele mari și de slava strălucită a împărăției Tale. Împărăția Ta este împărăția veșnică și stăpânirea Ta durează peste vârste. Domnul îi sprijină pe cei ce cad și îi îndreaptă pe cei încovoiați. Ochii tuturor nădăjduiesc la Tine și Tu le dai pâinea lor la vreme. Tu Îți deschizi palmele și saturi cu bunăvoință tot ce are viață. Drept este Domnul în toate căile Lui și plin de milostivire în toate lucrările Lui. Domnul este aproape de toți cei ce-L cheamă neprefăcut. El împlinește dorința celor ce-L slăvesc. El aude plângerea lor și-i izbăvește. Domnul îi păzește pe toți cei ce-L iubesc, dar îi va nimici pe toți cei răi. Gura mea va rosti lauda Domnului și toată făptura va binecuvânta Numele Lui cel sfânt în veci de veci.

Și noi, noi Îl vom binecuvânta pe Domnul de acum și până în veac. *Aleluia!*

ATA BEHARTANU, vezi POPOR ALES.

ATA EHAD

„Tu ești unic"

Rugăciune compusă în perioada gaonică (cca. 800) în Babilonia, a cărei primă frază este inspirată din 1 Cron. 17,20. La **Amida* slujbei din după amiaza de Șabat, ea prefațează rugăciunea de binecuvântare a zilei de odihnă și joacă deci același rol ca *Ata kidașta* („Tu ai sfințit...") în slujba serii de Șabat, ca *Ismah Moșe* („Moise se veselește...") la *șahrit*, în dimineața de Șabat, și ca *Ticanta Șabat* („Tu ai înființat Șabatul...") în slujba suplimentară. *Ata Ehad* proclamă tripla legătură dintre Dumnezeul unic, poporul său ales și sfântul Șabat. Credința că patriarhii lui Israel respectau ziua de Șabat este împrumutată din Midraș. Rugăciunea schițează fericirea rezervată evreilor practicanți pe lumea cealaltă. Aşchenazii cântă de obicei cea mai mare parte a rugăciunii pe o melodie tradițională, transmisă cu dragoste din generație în generație.

Ata Ehad

Dumnezeul meu, Tu ești unic, Numele Tău este unic și care neam este unic pe pământ ca poporul Tău, Israel? O dată cu Legea, Tu ai dat poporului Tău glorie și măreție, o cunună de izbăvire, liniște și sfințenie. Abraham se veselește, Isaac triumfă, Iacob și fiii săi gustă odihna, dar al dragostei Tale, odihna virtuții și a credincioșiei, a păcii și a siguranței. Copiii Tăi să recunoască și să mărturisească, Doamne, că de la Tine este această zi solemnă și să sfințească în această zi Numele Tău!

ATA HORETA LA-DAAT

„Ți-a fost dat să vezi"

Începutul unui grupaj de versete biblice, rostite la slujbele de seară și de dimineață în ziua de *Simhat Tora (sărbătoarea bucuriei Legii) înainte de scoaterea sulurilor din chivot. *Ata horeta la-daat* (Deut. 4,35) introduce o lungă serie de versete (Ps. 136,4; 86,8; 104,31; etc.; nu toate comunitățile respectă aceeași ordine), care se citesc înainte de începerea procesiunilor (**hakafot*) în jurul sinagogii. Versetele aduc slavă și mulțumire lui Dumnezeu, îl imploră să împlinească rugăciunile lui Israel și exprimă speranța de izbăvire a poporului. Fiecare verset este recitat în canon, întâi de către cantor sau de cel care conduce rugăciunea, apoi de toți credincioșii. La aşchenazi, există obiceiul de a distribui versetele mai multor credincioși care le rostesc cu glas tare, după care ceilalți le răspund. Conform unui vechi obicei, astăzi căzut în desuetudine, cinstea de a repartiza versetele se negocia la licitație de o manieră aproape comică, adeseori în idiș, banii rezultați fiind folosiți în scopuri caritabile. Aşchenazii din lumea întreagă cântă *Ata horeta la-daat* pe o melodie tradițională, asemănătoare celei pe care se cântă rugăciunea de Purim atunci când se citește sulul Esterei. Sefarzii și hasidimii citesc *Ata horeta*, într-o versiune mai scurtă, și la slujbele din diminețile de Șabat și de sărbători când se scot sulurile din chivot.

ATEISM, vezi AGNOSTICISM ȘI ATEISM.

ATRIBUTE DIVINE, vezi DUMNEZEU.

AUFRUFEN, vezi TORA, CITIREA -EI.

AUTOPSIE ȘI DISECȚIE

Legile biblice cuprind prevederi speciale cu privire la respectul datorat persoanelor defuncte. Filozofia subiacentă este că omul a fost creat „după chipul lui Dumnezeu" (Gen. 1,27), deci trebuie tratat cu cea mai mare deferență chiar și după moarte.

Pe lângă obligația absolută de a îngropa morții, Halaha respinge explicit practicarea autopsiei, luând ca bază interdicția biblică de a desfigura sau de a batjocori un cadavru (*nivul ha-met*). Ambele prevederi sunt deduse din versete biblice (Deut. 21,22–23). Există și o lege aparte care interzice să se tragă orice fel de foloase de pe urma unui cadavru (*A.Z.* 29b). Sunt sute de *responsa* pe această temă în literatura rabinică. Poziția cea mai răspândită printre rabini cu privire la legea *nivul ha-met* este de a interzice categoric orice mutilare a unui cadavru, indiferent de motiv. Cu toate acestea autopsia poate fi autorizată pentru salvarea unei vieți (vezi **Pikuah nefeș*), când necesitatea prevalează asupra interdicției. În acest caz, *pikuah nefeș* poate să însemne: extragerea *post mortem* a unor organe în vederea unui transplant care poate salva viața unei persoane, verificarea efectului unor medicamente utilizate la alți pacienți, studierea unor maladii familiale grave atunci când alți membri în viață ai familiei ar putea fi afectați și obținerea dovezilor necesare pentru arestarea unui criminal atunci când o anchetă este în curs.

Multe *responsa* se referă la autorizarea disecțiilor anatomice integrale. O serie de autorități au recomandat o atitudine mai flexibilă față de realizarea unor examene *post mortem* limitate. Drept urmare, când se impune un examen medical suplimentar, este de preferat să se obțină un diagnostic *post mortem* printr-o procedură care să mutileze cât mai puțin cadavrul, decât să se recurgă la o disecție completă. Pornind de la această premisă, examenele *post mortem* limitate sunt frecvent autorizate.

AUTORITATE RABINICĂ

Putere conferită rabinilor de a conduce viața religioasă a poporului. Din punctul de vedere al iudaismului, Tora cuprinde atât *legea scrisă cât și *legea orală. Interpretarea celei dintâi, transmiterea și aplicarea celei din urmă au fost întotdeauna prerogativele unor autorități rabinice calificate. Potrivit tradiției evreiești, Moise a primit legea orală pe Muntele Sinai și i-a transmis-o mai departe lui Iosua. Lanțul tradiției a continuat apoi, fără întrerupere, cu *Bătrânii, *profeții și membrii *Marii Adunări (*Avot* 1,1). În sfârșit, tradiția a fost primită și transmisă de la o generație la alta de înțelepciunea rabinică.

*Maimonide a împărțit legea orală în cinci categorii, toate de competența autorității rabinice. În primul rând, legea orală definește unii termeni care figurează în legea scrisă. De exemplu, Pentateuhul spune că, în prima zi de Sucot, se iau „fructe din pomul de cinste" (Lev. 23,40), dar nu precizează despre ce fructe este vorba. Legea orală arată că Tora se referă la *etrog* („chitră"). Această definiție și multe altele au fost fidel transmise de rabini din generație în generație și nu pot fi puse la îndoială. Cea de-a doua categorie, denumită **Halaha le-Moșe mi-Sinai*, cuprinde ansamblul legilor cunoscute numai prin intermediul tradiției orale. Aici se încadrează, de exemplu, regula după care sulul *Legii trebuie scris pe pergament și aceea că **tfilin* trebuie să fie negre.

Din cea de-a treia categorie fac parte legile deduse pe cale rațională cu ajutorul *hermeneuticii tradiționale. Această metodă a fost utilizată de rabini avizați în vremea când Marele Tribunal (*Bet Din ha-gadol* sau *Sanhedrin) funcționa la Ierusalim. Rabinii Marelui Tribunal aveau autoritate legislativă și toți evreii erau obligați să se conformeze hotărârilor lor. După părerea lui Maimonide (*M.T., Mamrim* 1,1), „cine crede în Moise, învățătorul nostru, și în Tora lui trebuie să se încreadă (în rabinii Marelui Tribunal) și să se bizuie pe ei în problemele religioase". În cea de-a patra categorie se află decretele rabinice destinate să asigure respectarea Scripturii. Rabinii au competența de a promulga noi interdicții pentru a împiedica poporul să se abată de la legile Torei (vezi **Ghezera*).

Hotărârile și obiceiurile menite să perfecționeze aplicarea prescripțiilor religioase (vezi **Takana*) alcătuiesc cea de-a cincea categorie. Rabinii din fiecare generație sunt autorizați să emită decrete de natură să consolideze viața religioasă a comunităților lor.

După distrugerea Ierusalimului de către romani în anul 70 e.n., *Iohanan ben Zakai a înființat un centru de autoritate rabinică la Iavne. După înfrângerea răscoalei lui Bar Kohba (135 e.n.), menținerea unui organ rabinic, universal recunoscut, a devenit foarte anevoioasă. O dată cu ridicarea unei populații evreiești numeroase și bine educate în Babilon și datorită condițiilor tot mai dificile din Ereț Israel, autoritatea rabinică nu s-a mai exercitat de către un unic tribunal, ci de către o serie de mari învățați și de *academiile fondate de ei atât în Ereț Israel cât și în Babilonia. Acest proces de descentralizare a continuat de-a lungul secolelor peste tot

unde s-au stabilit evreii. Deși autoritatea lor a devenit mai mult locală sau regională, marii conducători rabinici s-au bucurat de o largă adeziune și hotărârile lor au fost scrupulos respectate în toată lumea evreiască (vezi **Posekim; *Responsa*). Acești rabini, denumiți *ghedole hador* („mai marii generației lor"), și-au menținut energic autoritatea în chestiunile halahice. Talmudul (*B.M.* 59b) relatează o dispută în care opinia lui Rabi Eliezer a fost respinsă de toți colegii săi. Eliezer a cerut atunci diverse minuni cerești întru acreditarea poziției lui. S-a auzit chiar un glas din cer (**bat kol*) care i-a dat dreptate. Atunci Rabi *Iosua ben Hanania, care reprezenta opinia majorității, a declarat ferm: „Tora nu este în cer; noi nu dăm importanță unui glas ceresc." Cu alte cuvinte, o dată ce Tora a fost dăruită lui Israel, numai rabinii au fost (și sunt) în măsură să stabilească Halaha. Nici o minune sau voce cerească nu poate fi luată în considerare, ci legea trebuie să urmeze opinia majorității înțelepților autorizați, care vor judeca problemele expuse cu maxima competență de care sunt capabili.

Tradiția rabinică arată că primii înțelepți (**Rișonim*) sunt mai autorizați decât cei din urmă (**Ahronim*). Cu atât mai mare era autoritatea unui înțelept cu cât acesta fusese mai aproape de revelația de pe Sinai. Literatura rabinică tinde să-i glorifice pe primii înțelepți, cărora le atribuie o înțelepciune superioară și chiar o inspirație divină. Cu toate acestea, aplicarea concretă a Halahei se întemeiază pe hotărârile unor autorități mai recente. Se consideră că înțelepții de dată mai recentă cunosc integral învățăturile predecesorilor lor și deci sunt cei mai în măsură să aplice aceste învățături în lumea în care trăiesc.

Fiecare rabin erudit, oricât respect ar avea pentru autoritățile de dinaintea lui și pentru propriii lui învățători, trebuie totuși să studieze la rândul lui sursele halahice. Când analizează un caz care i-a fost supus spre deliberare, el nu se poate mulțumi să stabilească legea numai pe baza deciziilor emise de alții. Dacă are probe suficiente pentru a contesta hotărârile unor autorități care l-au precedat, el are dreptul să se pronunțe într-un sens contrar. Dacă nu este de acord cu propriul său învățător, el trebuie să-și prezinte în mod respectuos argumentele spre a înlesni clarificarea legii. El trebuie totuși să se conformeze deciziilor învățătorului său dacă acesta îi respinge argumentele.

Autoritatea rabinică nu se limitează la Halaha sau la *codificarea halahică. Ea înglobează de asemenea *Hagada și *Midrașul (interpretări și învățături omiletice). O anumită școală de gândire subliniază că toate cuvintele înțelepților sunt adevărate și nu pot fi eliminate: dacă nu suntem de acord cu cuvintele lor sau dacă nu le înțelegem, noi suntem de vină, nu ei. După Isaac *Abravanel, a spune că înțelepții pot greși, fie și numai în chestiuni hagadice, duce la slăbirea autorității rabinice. Dacă ți se permite să respingi observațiile lor omiletice, poți foarte bine ajunge să respingi și enunțurile lor halahice. O altă școală de gândire face însă distincție între învățăturile halahice și cele hagadice. În timp ce respectarea celor dintâi este neîndoielnic obligatorie, celelalte nu trebuie neapărat considerate drept adevărate. Autoritatea rabinică este un factor important și pentru cabaliști (vezi *Mistica evreiască). Cabala se consideră ea însăși drept o veche „tradiție primită", conservată de către cei mai mari înțelepți și transmisă de ei unui număr restrâns de aleși.

Astfel, autoritatea rabinică s-a aflat în mod constant în centrul tuturor aspectelor vieții evreiești. Până în ziua de azi, această autoritate este apanajul rabinilor care au primit *învestirea tradițională. Știința personală acumulată de rabin și tribunalul (**bet din*) din care face parte sau pe care îl prezidează, în calitate de *av bet din*, îi întăresc autoritatea. De-a lungul istoriei, s-au înregistrat mai multe tentative de subminare a autorității rabinice. În vremea celui de-al Doilea Templu, *saduceii au respins multe dintre învățăturile celor dintâi rabini, care erau *farisei, contestând autoritatea acestora de a stabili Halaha și de a decide care era adevărata credință. Partidul saduceilor a dispărut o dată cu distrugerea Templului. Mai târziu, a fost rândul *caraiților să se delimiteze de iudaismul „rabinic", susținând primatul legii scrise. *Saadia Gaon a fost principalul apărător al autorității rabinice în fața acestor atacuri. Influența și numărul caraiților au intrat în declin după câteva secole în care au cunoscut perioade de autentică înflorire. În prezent, caraiții alcătuiesc un grup foarte restrâns care nu mai constituie o amenințare pentru autoritatea rabinică.

În sec. XV–XVIII, un mare număr de criptoevrei au părăsit Spania și Portugalia cu speranța de a reveni la iudaism (vezi *Marani). Mulți dintre ei au înființat comunități în Europa occidentală, în special la Amsterdam, Hamburg și Londra. Deprinși din copilărie să recepteze iudaismul exclusiv prin prisma Bibliei, ei s-au confruntat, în noile lor comunități, cu interpretările rabinice și cu regulile halahice ale iudaismului postbiblic. Unora dintre ei le-a venit greu să accepte autoritatea rabinică și să se adapteze la ea. Câțiva, puțini la număr (vezi

Uriel da *Costa, *Spinoza), au respins-o. La Londra, marele rabin sefard David Nieto a scris un important tratat (*Mate Dan*, 1714) în care a luat apărarea legii orale și a autorității rabinice împotriva unor astfel de critici.

Cea mai serioasă amenințare la adresa autorității rabinice tradiționale, de la caraiți încoace, a constituit-o nu atât erezia evidentă, propovăduită de *Sabatai Țvi și de urmașii săi, *frankiștii, cât larga audiență populară a *hasidismului — mișcare antiintelectualistă și pietistă, care a cuprins comunitățile evreiești din estul Europei începând de la sfârșitul sec. al XVIII-lea. Hasidismul a contestat deschis autoritatea rabinică, propunând în schimb autoritatea propriilor săi conducători spirituali, cunoscuți sub numele de „țadikimi". La un moment dat, conflictul dintre hasidimi și adversarii lor tradiționaliști a atins o asemenea intensitate, încât s-a părut că mișcarea va duce la scindarea iudaismului sau se va transforma ea însăși într-o nouă sectă efemeră. Cu toate acestea, hasidimii au adoptat în cele din urmă o atitudine mai moderată, revenind în mare măsură la normele ancestrale și devenind chiar mai conservatori în materie de religie decât adversarii lor.

Schimbările introduse de „marele Sanhedrin", convocat de împăratul Napoleon la începutul sec. al XIX-lea, au erodat, la rândul lor, autoritatea rabinică în Europa apuseană (vezi *Consistoriu). *Iudaismul reformat a dat naștere unor rabini de tip nou care nu numai că au introdus noi orientări în slujbă și în ritual, dar au respins însăși autoritatea Halahei ca și pe aceea a rabinatului „ortodox" tradițional. Acest proces a fost grăbit de sinoadele și conferințele reformate organizate în Germania și în Statele Unite. *Iudaismul conservator s-a născut ca o alternativă tradiționalistă moderată la reformă, recunoscând în principiu autoritatea rabinică, dar criticând refuzul învățaților ortodocși de a adapta Halaha la nevoile și împrejurările lumii contemporane. Spre deosebire de reformați care nu mai recunosc autoritatea legislației halahice și nici pe aceea a depozitarilor săi rabinici, iudaismul conservator încearcă să actualizeze legea orală în conformitate cu hotărârile propriilor sale autorități. În ceea ce privește iudaismul ortodox, acesta își păstrează încrederea neștirbită în autoritatea rabinică așa cum a fost concepută și interpretată de-a lungul timpului. Din punctul de vedere al ortodoxiei, această autoritate le revine exclusiv rabinilor de cea mai înaltă calificare, care îmbrățișează integral tradiția halahică și aparțin deci pe deplin acestei tradiții.

AV

Accad.: Abu

A cincea lună a *calendarului religios evreiesc; a unsprezecea lună a anului civil ebraic care începe cu Tișri. Este o lună de 30 de zile care coincide în mod normal cu perioada iulie — august. Semnul ei zodiacal este leul. Deși face numeroase referiri la „luna a cincea", Biblia nu menționează nicăieri numele ei. Acesta este, în schimb, des pomenit în sursele rabinice. În vremea celui de-al Doilea Templu, exista o sărbătoare minoră, care se serba la jumătatea lunii Av (vezi *Av, Hamișa asar be-) și care dădea întregii luni o conotație veselă. Cu timpul însă, luna a căpătat un caracter sumbru datorită postului din 9 Av (vezi Av, Tișa be-) care comemorează distrugerea Templului de către romani în anul 70 e.n. Această dată a fost ulterior asociată cu o serie întreagă de calamități ale istoriei evreiești, de aceea rabinii spun: „Când vine Av, apune bucuria" (*Taan.* 4,6; 29a). Luna începe cu așa-numita perioadă de *nouă zile, până la Tișa be-Av inclusiv, punct culminant al celor trei săptămâni de doliu care încep din 17 Tamuz. O **haftora* (lectură din Profeți) specială se citește de *Șabat Nahmu*, primul din cele șapte „Șabaturi de mângâiere" care urmează după Tișa be-Av. Potrivit Bibliei (Num. 33,38), moartea lui Aaron a avut loc de asemenea în Av, în prima zi a lunii. Printr-un eufemism, acestei luni i s-a spus *Av menahem* („care îmbărbătează"), în parte pentru că, după primele nouă zile, urmează „mângâierea", dar mai ales pentru că, potrivit tradiției rabinice, *Mesia, izbăvitorul lui Israel, urmează să se nască de un Tișa be-Av.

AVELE ȚION

„Îndoliații Sionului"

Termen de origine biblică (Isa. 61.3), folosit pentru a denumi unele grupuri de evrei evlavioși care și-au manifestat durerea pentru distrugerea celui de-al Doilea Templu, practicând *ascetismul și rugându-se pentru Izbăvire. Astfel de grupuri, apărute inițial în 70 e.n., au fost criticate de rabini pentru modul lor auster de viață (*B.B.* 60b). Impactul lor a fost redus câtă vreme Ierusalimul s-a aflat sub stăpânire bizantină, dar numărul și influența lor s-au amplificat în timpul ocupației arabe, din 638 până în sec. al XII-lea. Acești mistici, care nu mâncau carne, nu beau vin și nu munceau, erau sprijiniți financiar de comunitățile din diaspora și-și petreceau tot timpul așteptându-l pe Mesia și rugându-se pentru ivirea lui. La începuturile Evului Mediu (sec. IX–XI), numărul lor a fost sporit

de imigranții caraiți (vezi *Caraism), care veneau să se stabilească la Ierusalim. În perioada medievală, asceți de orientare asemănătoare puteau fi întâlniți în Yemen, Italia și Germania. O personalitate proeminentă printre „îndoliații" răspândiți în Germania a fost Meir ben Iṭhak Nehorai, poet liturgic, autorul lui **Akdamut milin*. Impactul acestor grupuri s-a făcut simțit până târziu, la începutul sec. al XIV-lea, când *Așer ben Iehiel spunea că orice evreu este permanent dator „să-și amintească de Sion cu inima frântă și cu lacrimi amare". Liturghia tradițională cuprinde câteva referiri la *avele Țion*, datând din epoca talmudică. Astfel, de Tișa be-*Av, *Amida* slujbei de după amiază conține un pasaj special, care încheie cea de-a paisprezecea rugăciune și unde i se cere Domnului să-i „mângâie pe îndoliații Sionului și pe îndoliații Ierusalimului". O frază asemănătoare figurează și în mulțumirile de după mese, în textul special pentru locuințele îndoliate. La cimitir ca și atunci când intră în sinagogă vineri seara, persoanele în doliu sunt întâmpinate cu formula de condoleanțe: „Atotputernicul să-ți aducă mângâiere alături de ceilalți îndoliați ai Sionului și ai Ierusalimului!"

AVERA, vezi PĂCAT.

AV, HAMIȘA ASAR BE-

Ebr.: „15 Av"

Sărbătoare populară din perioada celui de-al Doilea *Templu, în cursul căreia tinerii își alegeau viitoarele soții. Mișna (*Taan.* 4,8) relatează că, în ziua respectivă, fetele din Ierusalim se îmbrăcau în rochii albe, ca de *Iom Kipur, — obiceiul era ca toate fetele să ia cu împrumut veșminte pentru această zi, pentru ca fetele sărace să nu se simtă stânjenite —, și mergeau să danseze în vii, unde tinerii flăcăi veneau să-și aleagă o logodnică. *Talmudul din Ierusalim și cel din Babilon atribuie o origine istorică acestei sărbători: era ziua când triburile lui Israel au primit învoire să se căsătorească între ele, practică interzisă până atunci (Num. 36,8 *et infra*); când bărbații din Beniamin au fost autorizați să-și ia neveste din alte triburi (Jud. 21,18 *et infra*); în sfârșit, când cei uciși la Betar în timpul răscoalei lui Bar Kohba au putut fi îngropați. Originea cea mai probabilă a sărbătorii pare să fie jertfa specială care avea loc la Templu pe 15 Av, zi în care se înceta tăierea lemnelor pentru întreținerea focului de pe altar; începând de la această dată, căldura soarelui fiind în scădere, se considera că lemnele nu ar mai putea să se usuce cum trebuie. Pe de altă parte, aspectul festiv ar putea să provină dintr-o veche sărbătoare sumeriană a solstițiului de vară.

În **Meghilat Taanit* (1,3), ziua este denumită „vremea lemnului pentru preoți". Denumirea provine din Mișna (*Taan.* 4,5) unde se spune că israeliții întorși din exilul babilonian nu au găsit nici o rezervă de lemne. Din acest motiv, profeții vremii au stabilit că în acea zi anume a anului, poporul trebuia să aducă lemne pentru altar chiar dacă rezervele ar fi fost pline (Neem. 10,34).

În epoca modernă, această zi nu mai este marcată decât printr-o interdicție de a rosti discursuri funebre și de a posti. De asemenea, nu se spune rugăciunea **Tahnun* după **Amida*. Unele sate noi din Ereț Israel au încercat să reactualizeze sărbătoarea, celebrând-o prin muzică și dansuri folclorice, dar tentativele lor au rămas fără succes.

AV HA-RAHAMIM

„Tatăl (nostru) milostiv"

Elegie pentru martirii comunităților evreiești nimicite în vremea primei cruciade (1096–1099). Rugăciunea, de un autor necunoscut, evocă masacrele care au avut loc în acei ani în Renania și în sudul Germaniei, unde mii de evrei au preferat să se lase uciși decât să accepte botezul. Acest „cântec funebru al martirilor" este recitat numai de așchenazi care, începând din sec. al XIII-lea, l-au introdus în slujba din dimineața de Șabat. Obiceiurile cu privire la *Av ha-rahamim* diferă în funcție de comunități. Unele îl rostesc în Șabaturile dinainte de Șavuot și de Tișa be-Av și la sfârșitul fiecărui Izkor (slujbă de comemorare). Cele mai multe însă îl spun săptămânal, exceptând zilele de *roș hodeș* (primele zile ale lunilor), Șabaturile dinaintea acestora și alte câteva ocazii speciale. Momentul în care se spune este, invariabil, înainte de **Așre*, după încheierea lecturii din Tora, când sulurile sunt pe punctul de a fi puse la loc în chivot. Unele comunități din Germania obișnuiau să recite *Av ha-rahamim* în Șabaturile din perioada Omerului, între *Pesah și *Șavuot, atunci când se citesc lungile liste de martiri. Rugăciunea ilustrează noțiunea de **kiduș ha-Șem* (martir), slăvindu-i pe cei „ce și-au dat viața pentru sfințirea Numelui divin" (*al kedușat ha-Șem*). Rugăciunea îi cere lui Dumnezeu să răzbune sângele acestor martiri, dar aduce în același timp un omagiu „celorlalți drepți ai lumii" (vezi **haside umot ha-olam*), ceea ce demonstrează că, deși loviți de prigoane și masacre, evreii nu-și pierd încrederea în omenire.

Există alte două *Av ha-rahamim* asociate cu citirea Legii. Una dintre ele, care se citește de Șabat

și în zilele de sărbătoare, este o rugăciune către Dumnezeu să se îndure de Sion și să reconstruiască zidurile Ierusalimului. Cealaltă, rostită în comunitățile tradiționale imediat înainte de citirea Torei, este un scurt poem liturgic, compus în Franța în sec. al XII-lea, care imploră mila lui Dumnezeu și izbăvirea făgăduită poporului său.

Av ha-rahamim — Tatăl nostru milostiv

Tatăl nostru milostiv se va îndura de poporul Lui mult iubit,

Își va aduce aminte de Legământul încheiat cu patriarhii și ne va păzi de răutate,

va înăbuși patimile rele spre binele celor apărați de El,

ne va izbăvi pentru totdeauna și va împlini dorințele noastre în marea Lui bunăvoință și milostivire.

AV, TIȘA BE-

Ebr. „9 Av"

Zi de doliu comemorând distrugerea Primului *Templu de către babilonienii conduși de Nabucodonosor, în 586 î.e.n., precum și distrugerea celui de-al Doilea Templu de către legiunile romane ale lui Titus, în 70 e.n. Spre deosebire de celelalte posturi care evocă asediul babilonian și distrugerea Ierusalimului, calificate drept minore, Tișa be-Av are o semnificație unică, manifestată prin asociațiile și prevederile speciale legate de această zi. În timp ce alte posturi istorice încep la răsăritul soarelui și se încheie în aceeași zi la apus, postul din Av, ca și cel de Iom Kipur, începe la apusul soarelui, în ajun, și durează peste 24 de ore. În plus, el face obiectul multor restricții (vezi *Post și zile de post). Dacă 9 Av cade într-o zi de *Șabat, se ține postul începând de sâmbătă seara. Spre deosebire de alte posturi minore care comemorau distrugerea Primului Templu, Tișa be-Av nu a căzut în desuetudine după întoarcerea din Babilon, ci a rămas în vigoare în toată perioada celui de-al Doilea Templu.

Asocierea distrugerii celor două temple cu data de 9 Av ridică unele probleme de cronologie. În legătură cu distrugerea Primului Templu, Biblia menționează două date, 7 și 10 Av (2 Regi 25,8–9; Ier. 52,12–13), dar nu pomenește nimic de 9 Av. Cât despre al Doilea Templu, toți autorii antici sunt de acord că nenorocirea s-a produs în ziua de 10 și rabinii au profitat de ocazie pentru a sublinia coincidența cu distrugerea Primului Templu. Flavius *Iosefus, principala sursă nerabinică în privința istoriei celui de-al Doilea Templu, accentuează și el această idee: „Și iată că, după întoarcerea epocilor, ziua fatidică venise: era ziua a zecea a lunii Av, zi în care [Templul] fusese altădată ars de regele Babilonului" (*Războiul* VI, 248–250). Dovezile rabinice înclină de asemenea în favoarea zilei de 10 ca dată a distrugerii. Talmudul (*Taan.* 29a) rezolvă această problemă, indicând pentru ultimele zile ale Primului Templu următoarea cronologie: inamicul a pătruns în sfintele locașuri pe 7 Av, a atacat clădirea pe 8, i-a dat foc pe 9, iar Templul a continuat să ardă până în 10. Având în vedere că incendiul a izbucnit pe data de 9, s-a considerat că aceasta era ziua care trebuia comemorată prin post și rugăciune. Mai târziu, când al Doilea Templu a fost la rândul său distrus, postul care se ținea deja pe 9 Av a servit pentru comemorarea ambelor dezastre, conform judecății rabinice după care nenorocirile pot fi atribuite unei zile deja întunecate de o catastrofă anterioară.

Ziua de 9 Av este asociată cu mai multe perioade negre din istoria evreilor. Tradiția susține că, în 135 e.n., când ultimul punct de rezistență al răsculaților lui Bar Kohba, fortăreața Betar, a căzut în mâinile legiunilor lui Hadrian, era tot într-un 9 Av. La 18 iulie 1290, care corespundea în anul acela cu Tișa be-Av, regele Eduard I al Angliei a semnat edictul de expulzare a evreilor din țară. O altă asociere a fost stabilită în vremea expulzării din Spania, ultimul evreu practicant părăsind țara cu patru zile înainte de ziua fatidică. Astfel, întâmplător sau nu, Tișa be-Av a devenit ziua cea mai sumbră din calendarul evreiesc, sinonimă cu oprimarea și exilul.

De-a lungul timpurilor, legea și tradiția au stabilit mai multe grade de doliu public cu începere de la Șiva asar be-*Tamuz (17 Tamuz). Cele *trei săptămâni de doliu care urmează se intensifică în primele *nouă zile din Av, culminând în ajun de Tișa be-Av, când se ia o ultimă masă sumară, de obicei un ou, aliment tradițional de *doliu. În unele comunități orientale, în semn de doliu, hrana se pune în cenușă. După această cină, nu se bea și nu se mănâncă până la încheierea postului. La acestea se adaugă o serie de alte interdicții: credincioșii nu se bărbieresc, nu se spală, nu au relații conjugale, nu poartă încălțăminte de piele, nu participă la nici o muncă. Până și studiul obișnuit al Torei este interzis. De Tișa be-Av, sinagoga are un aspect trist. Când se lasă seara, se dă la o parte perdeaua chivotului (la sefarzi, unde nu există perdea, se pune o perdea neagră în fața chivotului în această zi), se îndepărtează pânza de pe *bima* (estrada de unde se citește Legea) și se micșorează lumina. Credincioșii, încălțați cu pantofi de gumă sau de pânză, se așază fie pe taburete scunde, fie pe jos

și nu se salută. Atmosfera este complet schimbată: din veselă casă de rugăciune, sinagoga devine un loc îndoliat. Ca pentru a alunga ultimele urme de bună dispoziție, la slujba de dimineață, nu se pune nici **talit* (șal de rugăciune) nici **tfilin*, acestea fiind considerate „podoabe" religioase, nepotrivite într-un moment de doliu (evreii sirieni le pun totuși acasă, înainte de a merge la sinagogă). Este singura zi din an când *talit* și *tfilin* nu se pun decât târziu, la slujba de după amiază, și se scot înainte de rugăciunile de seară. După amiaza, se stă pe scaune normale. Dacă Tișa be-Av cade într-o duminică, la sfârșitul postului, se spune **havdala*. Nu se consumă carne până a doua zi.

Lectura specifică de Tișa be-Av este Cartea *Plângerilor (*Meghilat Eiha*), care descrie poetic și emoționant distrugerea Ierusalimului și a Templului. Pericopa și **haftora* de dimineață se intonează pe o melodie tristă, cu excepția ultimelor două versete. *Eiha* se citește în toate sinagogile în seara postului, iar unele comunități o inserează și în slujba de dimineață, după citirea Torei. Ca un alt element specific acestei zile, se recită **kinot* (elegii), o culegere de poeme religioase care, în ritul așchenaz, cuprinde și „Odele către Sion" de *Iuda Halevi. Poemele evocă dorul nestins de Sion al tuturor evreilor și se încheie cu **Eli Țion ve-areha*, care se cântă pe o melodie ceva mai alertă. Alte poeme din această culegere sunt inspirate din grozăviile cruciadelor și din alte episoade tragice din istoria evreiască medievală. Câteva *kinot* se recită la sfârșitul slujbei de seară, dar cele mai multe se lasă pentru a doua zi dimineața.

În ciuda atmosferei lugubre predominante, speranța în izbăvirea lui Israel nu lipsește nici de Tișa be-Av. Despre această zi, ca și despre celelalte posturi, se spune că va deveni cândva prilej de bucurie (Zah. 8,19). Rabinii au identificat această bucurie, arătând că Tișa be-Av va fi ziua nașterii lui Mesia.

*Iudaismul reformat a renunțat la comemorarea de 9 Av, considerând-o anacronică. Totuși unele comunități reformate au revenit asupra acestei atitudini și, chiar dacă nu postesc în această zi, încearcă să descopere o semnificație contemporană pentru Tișa be-Av.

În Israel, Tișa be-Av este zi oficială de doliu și mii de oameni asistă la slujbe la Zidul Plângerii, rămășiță a fostului zid de apărare al Templului. Toate restaurantele și locurile de distracție sunt închise și posturile de radio și televiziune prezintă diferite aspecte ale comemorării.

Tișa be-Av (9 Av)

Alte denumiri:	Tom Tișa be-Av („Postul de 9 Av")
Lecturi:	dimineața: Deut. 4,25–40; *haftora*: Ier. 8,13–9,23 după amiaza: Ex. 32,11–14; 34,1–10; *haftora* așchenază: Isa. 55,6–56,8; *haftora* sefardă: Os. 14,2–10; Mic. 7,18–20
Sul:	Cartea Plângerilor (*Eiha*), cântată seara, iar în unele comunități, și dimineața

Date civile ale postului, 2000–2010

2000/5760	10 august
2001/5761	29 iulie
2002/5762	18 iulie
2003/5763	7 august
2004/5764	27 iulie
2005/5765	14 august
2006/5766	3 august
2007/5767	24 iulie
2008/5768	10 august
2009/5769	30 iulie
2010/5770	20 iulie

AVINU MALKENU

„Tatăl nostru, Regele nostru"

Primele cuvinte și refrenul celei mai vechi litanii evreiești care se recită în zilele de pocăință și de post. Expresia își are originea într-un pasaj talmudic care spune că, odată, pe o secetă mare, singura rugăciune care a avut trecere în fața lui Dumnezeu a fost cea improvizată astfel de Rabi *Akiva: „Tatăl nostru, Regele nostru, noi nu avem alt rege în afara Ta. Tatăl nostru, Regele nostru, pentru numele Tău, ai milă de noi!" (*Taan.* 25b). Această implorare constituie nucleul unei scurte rugăciuni pe care evreii sefarzi și yemeniți o spun în zilele lucrătoare, dimineața și după amiaza, la **Tahnun*. De la R. Akiva încoace, multe alte calamități s-au abătut asupra poporului, așa încât plângerea a devenit din ce în ce mai lungă, fiecare nouă implorare începând cu aceleași cuvinte. În cartea de rugăciuni a lui *Amram Gaon din sec. al IX-lea, se află 25 de versete, care au fost integrate ca atare în ritualul yemenit. Ordinea și numărul versetelor variază la celelalte rituri: sefarzii spun, în general, 32 de versete, așchenazii, 44. Rugile din *Avinu Malkenu* reflectă o multitudine de neliniști individuale și comunitare. Ele exprimă umilința și căința, cerând totodată ca greșeala credinciosului să fie cântărită cu îndurare, ținând seama de virtutea sfinților și martirilor lui Israel. Dumnezeu apare în aceste versete ca un tată iubitor și protector, dar și ca Regele regilor, care impune respectarea Torei lui.

La aşchenazi, conform tradiţiei, *Avinu Malkenu* se spune la slujbele de dimineaţă şi de după amiază, imediat după **Amida*, în cele zece zile de *pocăinţă şi în zilele de post public exceptând Tişa be-Av şi exceptând cazurile în care acestea cad într-o vineri după amiază sau de Şabat. Când *Iom Kipur cade de Şabat, se spune numai la slujba de încheiere (**neila*). Sefarzii nu ţin seama de aceste restricţii. Ei spun *Avinu Malkenu* şi de Şabat Şuva, „Şabatul întoarcerii", numit popular şi *Şabat Teşuva* (vezi *Şabaturi speciale). Evreii reformaţi recită această rugăciune doar de Roş Haşana şi de Iom Kipur. La marile *sărbători, majoritatea comunităţilor aşchenaze intonează ultimul verset pe o melodie tradiţională. Când se spune *Avinu Malkenu*, chivotul este de obicei deschis şi credincioşii stau în picioare.

Avinu Malkenu
(primele versete)

Tatăl nostru, Regele nostru, am păcătuit în faţa Ta.

Tatăl nostru, Regele nostru, n-avem alt rege în afara Ta.

Tatăl nostru, Regele nostru, pentru numele Tău, ai grijă de noi.

Tatăl nostru, Regele nostru, şterge hrisoavele rele împotrivă-ne.

Tatăl nostru, Regele nostru, năruie planul celor ce ne urăsc.

AVINU ŞE-BA-ŞAMAIM

„Tatăl nostru care eşti în ceruri"

Calificativ de veneraţie cu referire la Dumnezeu, foarte apreciat de rabini, care a fost adoptat în liturghia evreiască. Conceptul de Tată divin este adânc înrădăcinat în Biblie (de ex. Isa. 63.16; Ier. 31,9; Ps. 103,13; 1 Cron. 29,10). Înţelepţii Talmudului au extras de aici ideea de „Tată ceresc" al lui Israel. Evlavia, „teama de Dumnezeu" se traduceau astfel prin „a face voia Tatălui nostru ceresc", Tată pe care evreii se puteau bizui în toată siguranţa (*Sota* 9,15).

Liturghia însă are grijă să contrabalanseze această relaţie personificată tată-copil prin noţiuni de suveranitate divină şi de transcendenţă, de pildă în **Avinu Malkenu*. Formule de veneraţie ca „Tatăl nostru ceresc, binecuvântat fie numele Tău în vecii vecilor", care revine frecvent în textul midraşic *Tana de-Ve Eliahu*, poate foarte bine să fi fost una din sursele „Rugăciunii Domneşti" din evanghelia creştină („Tatăl nostru care eşti în ceruri..." Mat. 6,9–13; Luc. 11,2–4). Această relaţie de afectuoasă intimitate a omului cu Dumnezeu a fost adâncită de hasidimi care au creat, în idiş, epitete ca *Tatenyu* („Tatăl nostru"). Formula *Avinu şe-ba-şamaim* este utilizată uneori ca introducere pentru rugăciunile de implorare din ritual.

AVODA

„Slujbă, cult"

În context liturgic, termenul denumeşte ritualul oficiat de marele *preot în Templu de *Iom Kipur. Toate particularităţile esenţiale ale acestei slujbe sunt descrise în Pentateuh (Lev. 16) şi detaliate de rabini în tratatul *Ioma* din Mişna şi în cele două Talmuduri. La capătul unei săptămâni de pregătire spirituală, marele preot intra în *Sfânta Sfintelor pentru a oficia ceremonia anuală de ispăşire. Aceasta consta din: sacrificarea unui taur ca ispăşire pentru păcatele proprii; o triplă *mărturisire a păcatelor, invocând tetragrama (vezi *Dumnezeu, Numele lui), în numele preotului şi al casei sale, în numele castei preoţeşti şi în numele întregului popor al lui Israel; tragerea la sorţi între cei doi ţapi, pentru a stabili care va fi jertfit şi care va fi izgonit în pustiu „pentru *Azazel"; şi o rugăciune de încheiere pentru bunăstarea naţiunii. După distrugerea Templului în 70 e.n., o versiune a acestei *avoda* a fost integrată în slujba suplimentară (*musaf*) de Iom Kipur. În epoca medievală, s-au adăugat mai multe imnuri liturgice, care au stabilit mai precis conţinutul *avodei* şi au accentuat caracterul impresionant al momentului.

La sefarzi şi hasidimi, *avoda* începe printr-un poem dispus în acrostihuri alfabetice, intitulat *Ata conanta olam me-roş* („Tu ai aşezat lumea dintru început"), care subliniază veşnica nesupunere a oamenilor şi nevoia de răscumpărare a păcatelor lor. Aceleaşi teme se regăsesc în poemul echivalent al aşchenazilor, *Amiţ coah* („Puternic şi tare"). Deosebit de importante sunt cele trei pasaje extrase din Mişna (*Ioma* 6,2): tripla mărturisire *Vehah haia omer* („aşa spunea"); *Ve-ha-cohanim ve-ha-am* („când preoţii şi poporul"), amintind rostirea, o dată pe an, a tetragramei; şi răspunsul credincioşilor, **Baruh şem kevod malhuto*. Într-un moment anume din *Ve-ha-cohanim ve-ha-am*, evreii ortodocşi (aşchenazi, hasidimi şi unii dintre sefarzi) urmează vechiul ritual, îngenunchind şi lovindu-se cu capul de pământ. Obiceiul este practicat şi de unii evrei conservatori. În schimb, ritualul reformat a renunţat la el, ca şi la toată *avoda* tradiţională din care nu păstrează decât mărturisirea marelui preot. Iudaismul conservator a rămas fidel, în mare, textului ebraic, deşi versiunea în limbă engleză aduce unele modificări. Ernest Bloch a compus pe

această temă o operă orchestrală modernă, intitulată *Aboda: melodie de Iom Kipur*.

AVODA ZARA

„Idolatrie"

Al optulea tratat din ordinul **Nezikin* al *Mișnei, alcătuit din cinci capitole care tratează despre legile și normele cu privire la idolatrie și adepții acesteia (vezi Ex. 20,2–5; 23,13.24.32.33; 34,12–16; Deut. 7,15.25.26). Astfel, evreii nu au voie să facă afaceri cu închinătorii la idoli, să lege tovărășie cu ei ori să se folosească de chipurile cioplite ale acestora, ci dimpotrivă, au obligația să sfărâme idolii și altarele străine. Totodată, tratatul interzice utilizarea sau comercializarea vinului de către slujitorii idolatriei. Capitolul al patrulea reproduce o discuție între romani și conducătorii evreilor cu privire la idolatrie: „Romanii i-au întrebat pe bătrâni: «Dacă Dumnezeu nu îngăduie idolii, de ce nu-i nimicește?» Bătrânii au răspuns: «Dacă oamenii s-ar închina la un lucru nefolositor pentru lume, Dumnezeu l-ar nimici. Dar iată că ei se închină la soare, la lună, la stele și la planete. S-ar cuveni oare ca Dumnezeu să pună capăt lumii Lui din cauza unor nerozi?»" (*A.Z.* 4,7). Problema este reluată și aprofundată în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

AVORT

Deși legea evreiască nu tratează explicit despre avort, legislația cu privire la întreruperea voluntară a sarcinii are la bază patru interdicții privitoare la viața fătului. Cea mai strictă dintre ele este interdicția de a ucide, cu care avortul, fără a fi considerat o crimă capitală, poate fi totuși asociat. Așa se pune problema în măsura în care Halaha consideră fătul o ființă vie, dar sursele talmudice nu oferă informații clare în acest sens. Rași (*Sanh.* 72b) și *Tosaf.Nid.* 44a par să indice că fătul nu este socotit o ființă vie. Oricum, există și alte considerente de care trebuie să se țină seama, cum ar fi interdicțiile de a provoca răni corporale, de a distruge sămânța omenească ori de a leza proprietatea cuiva. Dat fiind că bărbatul are drept de proprietate asupra urmașilor lui, el poate cere o despăgubire financiară în cazul în care cineva o lovește pe nevasta lui, făcând-o să nască înainte de vreme (Ex. 21,22). Toate autoritățile rabinice consideră deci la unison că, din motive socio-economice, avortul este împotriva legii evreiești.

Cu toate acestea, se poate atenta la viața copilului în caz că sarcina sau nașterea pune în pericol viața femeii. Mișna (*Oh.* 7,6) stabilește explicit că fătul trebuie sacrificat pentru a salva mama, viața acesteia fiind considerată mai importantă decât viața unui copil nenăscut. Majoritatea autorităților rabinice nu îngăduie avortul decât atunci când viața mamei este în pericol. Altele extind această aprobare și în cazul când fătul suferă de malformații grave sau de o boală genetică, — maladia Tay-Sachs, de exemplu —, precum și atunci când păstrarea sarcinii ar afecta sănătatea mintală a femeii. În fine, avortul este privit cu mai multă îngăduință în primele 41 de zile de sarcină când, potrivit Talmudului, fătul nu este încă format.

AVOT

„Părinți"

Al nouălea tratat din ordinul **Nezikin* al *Mișnei. Numit și *Pirke Avot* („Capitolul părinților"), el cuprinde maxime rabinice care îndeamnă la studierea Torei, la respectarea prescripțiilor religioase și la consultarea înțelepților. *Avot* este singurul tratat mișnic fără conținut halahic sau narativ și nu există în Talmud nici o *ghemara* pentru aprofundarea lui. Tratatul a fost inițial alcătuit din cinci capitole, primele două fiind menite să refacă „lanțul tradiției" de la Moise la oamenii *Marii Adunări, la *Hilel și *Șamai și până la Raban *Gamaliel (fiul lui *Iuda ha-Nasi, care a încheiat redactarea Mișnei). Circa patruzeci de erudiți din perioada tanaitică sunt menționați și citați în capitolele 3–4. În capitolul 5, toate maximele, cu excepția a trei dintre ele, sunt anonime. Acoperind aproximativ cinci secole de înțelepciune evreiască (cca. 300 î.e.n.–cca. 200 e.n.), *Avot* constituie un important tezaur de idealuri și învățăminte etice.

Dat fiind că evreii babilonieni obișnuiau să citească *Pirke Avot* între *Pesah și *Șavuot, un al șaselea capitol (postmișnic) a fost adăugat ulterior ca lectură suplimentară pentru ultimul Șabat înainte de Șavuot. Intitulat *Kinian Tora* („însușirea Torei"), deoarece tema sa principală este studiul Torei, capitolul a fost denumit și *Baraita de-rabi Meir* după numele primului autor citat. În această formă mai amplă, *Avot* a fost integrat în liturghie în epoca gaonică. Sefarzii îl citesc de obicei acasă, începând din primul Șabat de după Pesah până la ultimul Șabat înainte de Șavuot. Așchenazii îl citesc la sinagogă în trei cicluri complete, câte un capitol în fiecare Șabat, începând de la Paște până în săptămâna dinaintea Anului Nou. *Pirke Avot* face de asemenea obiectul unui tratat talmudic minor, intitulat **Avot de-Rabi Natan*.

Maxime anonime din Pirke Avot

Bădăranul se caracterizează prin șapte lucruri și înțeleptul, tot prin șapte: înțeleptul nu ia cuvântul înaintea altuia mai înțelept ca el, nu-l întrerupe pe aproapele lui, nu se grăbește să răspundă, pune întrebări cu rost și răspunde la obiect, tratează subiectele în ordinea cuvenită, când nu a auzit despre ceva, spune „n-am auzit de asta" și recunoaște adevărul. Bădăranul face exact pe dos (5,7).

În ceea ce privește generozitatea, oamenii sunt de patru feluri: cel care vrea să dea, dar nu vrea să dea și alții: e grijuliu cu lucrul altora; cel care vrea ca alții să dea, dar nu vrea să dea și el: e grijuliu cu lucrul lui; cel care vrea să dea și vrea să dea și alții: e un om virtuos; cel care nu vrea să dea și nu vrea să dea nici alții: e un ticălos (5,13).

Orice discuție în numele cerului va dăinui, dar cele care nu sunt în numele cerului nu vor dăinui. Dezbaterile între Hilel și Șamai sunt un exemplu din prima categorie. Complotul lui Core și al tovarășilor lui este un exemplu din cealaltă (5,17).

Cine învață de la aproapele lui măcar un capitol sau o regulă sau un verset sau un cuvânt sau numai o singură literă îi datorează recunoștință (6,3).

Ce mare este Tora! Ea dă viață celor care o împlinesc atât în lumea aceasta cât și în cealaltă, după cum stă scris (Prov. 4,22): „căci ele [poruncile] sunt viață pentru cei ce știu să le găsească și o chezășie de sănătate pentru tot trupul" (6,7).

AVOT DE-RABI NATAN

„Avot după Rabi Natan"

Culegere de maxime morale ale tanaimilor pe marginea tratatului **Avot* din *Mișna. Neinclus în canon, *Avot de-Rabi Natan* este alcătuit din 41 de capitole cu conținut exclusiv hagadic ca și textul mișnic la care se referă. Maximele din *Avot* sunt frecvent ilustrate aici prin pilde și întâmplări din viața învățaților menționați în tratat. Nu se cunoaște nimic despre R. Natan căruia tradiția îi atribuie această operă. Se știe doar că un comentariu cu privire la o versiune timpurie din *Avot* a fost elaborat de un anume Rabi Natan (poate R. Natan Babilonianul), care a trăit în sec. II–III e.n. Totuși, după unele indicii interne, *Avot de-Rabi Natan* a fost redactat mai târziu, la sfârșitul sec. al III-lea sau începutul secolului următor. Textul ne-a parvenit în două versiuni destul de diferite. Una figurează în edițiile curente ale *Talmudului babilonian, la sfârșitul ordinului **Nezikin*, după *Avot*. Cealaltă, compusă din 48 de capitole, a fost publicată integral pentru prima dată de Solomon *Schechter. Citat deseori de autoritățile posttalmudice, *Avot de-Rabi Natan* este o sursă fundamentală pentru studiul Hagadei.

AVTALION, vezi ȘEMAIA ȘI AVTALION.

AZAZEL

Loc în deșert unde unul din cei doi țapi de jertfă era alungat de marele *preot în timpul slujbei de Iom Kipur în *Templul din Ierusalim. Animalul lua asupra lui „toate păcatele" lui Israel (Lev. 16,22), de unde și noțiunea de țap ispășitor. În prealabil, marele preot trăgea la sorți (Lev. 16,8) pentru a stabili care dintre țapi va fi trimis „la Azazel", în deșert. Originea cuvântului este incertă. Talmudul presupune că Azazel era o faleză stâncoasă de unde țapul era aruncat spre a muri în pustiu (*Ioma* 67b). Învățații Talmudului așază acest obicei printre legile *hukim*, adică acele legi pe care intelectul omenesc nu le poate pricepe.

Literatura cabalistică interpretează numele de „Azazel" ca rezultatul unei combinații între Uza și Azel, doi îngeri decăzuți care coborâseră pe pământ în vremea lui Tubal-Cain și își pierduseră puritatea morală. Unii comentatori medievali și moderni au presupus că Azazel era numele unui demon al pustiului. În ivrit, expresia familiară „du-te la Azazel" este echivalentă cu „du-te dracului".

AZHAROT

„Îndemnuri, avertismente"

Denumire atribuită unor poeme liturgice didactice care apar întâia oară în epoca gaonică. Numele provine de la cel mai vechi poem de acest fel care începea cu cuvintele: *„Azharot rești le-ameha natata"* — „La început, Tu (Doamne) ai formulat *azharot* (îndemnuri) pentru poporul Tău". Textul trimite la un pasaj talmudic (*Mak.* 23b): „Rabi Simlai spunea că Moise a primit 613 îndemnuri (porunci): 365, cât zilele anului, negative și 248, cât părțile corpului omenesc, pozitive." Un alt motiv pentru care *azharot* este asociat cu cele 613 *porunci este valoarea numerică a cuvântului care în ebraică este chiar 613. Așadar, *azharot* descriu cele 613 porunci într-o formă poetică. Conținutul lor diferă uneori de Halaha general admisă (cea din *Ioma* 8a și alte surse), dar *azharot* trebuie luate ca texte liturgice, nu ca enunțuri halahice.

*Saadia Gaon, *Amram Gaon și Solomon *ibn Gabirol sunt numai câteva din personalitățile medievale care au compus *azharot*. Un astfel de poem foarte popular i se atribuie lui Rabi Eliahu „cel Bătrân", identificat cu Profetul Ilie. Cele mai vechi *azharot* au o structură simplă, bazată pe acrostihuri alfabetice directe. Mai târziu, au apărut rimele și acrostihurile alfabetice inverse.

Aceste poeme se recitau în mod obișnuit de Șavuot, la slujba de dimineață. Ulterior, au fost mutate în slujba de după amiază, deoarece cea de dimineață se lungise, pare-se, prea mult. Pe măsură ce *azharot* s-au răspândit, au început să apară slujbe asemănătoare și de alte sărbători ca *Pesah, *Sucot, *Roș Hașana, *Hanuca și *Purim. În prezent, se recită foarte rar și toată această vastă literatură este foarte puțin cunoscută.

AZIL

Loc de scăpare. Principiul acordării de azil fugarilor era curent în lumea antică și s-a menținut în tot cursul epocii medievale. *Sanctuarul și mai ales, în interiorul său, *altarul, erau considerate locuri de scăpare. Biblia limitează cu strictețe dreptul de azil, precizând: „Dacă însă va ucide cineva pe aproapele său cu bună știință și cu vicleșug, chiar și de la altarul Meu să-l smulgi ca să fie omorât" (Ex. 21,14). În pofida acestei legi a Pentateuhului, atât Adonia cât și Ioab și-au căutat scăparea, apucând coarnele altarului (1 Regi 1,50; 2,28). Altarul nu asigura decât o protecție temporară; de aici, ucigașul putea fi condus sub escortă la o cetate de scăpare.

Prima mențiune a unei cetăți de scăpare ca loc de refugiu pentru autorul unui omor involuntar apare în Ex. 21,13. O altă mențiune, mai amănunțită, este porunca din Num. 35,9–34 de a pune deoparte trei cetăți în Transiordania și alte trei în Canaan pentru a servi ca locuri de refugiu pentru ucigași. Indicația „Și afară de acestea, să le mai dați alte patruzeci și două de cetăți" (Num. 35,6) este interpretată de Talmudul babilonian în sensul că orașele repartizate Leviților, 48 la număr (1 Cron. 6,39–66), urmau să slujească, toate, și drept locuri de azil. Talmudul spune că drumurile care duceau spre aceste cetăți erau marcate cu stâlpi indicatori. Cu puțin timp înainte de moarte, Moise stabilește cele trei cetăți de scăpare din Transiordania (Deut. 4,41-43), iar Iosua face același lucru pentru Canaan (Ios. 30,7).

Instituția azilului trebuie văzută în contextul unei instituții încă și mai vechi a societății patriarhale — cea a răzbunării *sângelui. Când o persoană era ucisă, cu sau fără voie, bărbații din familia sa erau datori să răzbune sângele vărsat, omorându-l pe ucigaș. Rostul cetăților de scăpare era de a-i feri de răzbunare pe ucigașii fără voie. În Num. 35,24, se arată că adunarea locală trebuia să stabilească dacă omorul fusese comis involuntar ori cu bună știință. În alt fragment (Ios. 20,4), *Bătrânii cetății de scăpare erau în drept să hotărască asupra cazului după ce audiau declarația ucigașului cu privire le împrejurările în care se petrecuse fapta. Potrivit legii talmudice, ucigașul trebuia adus în fața unui tribunal care-l judeca și stabilea dacă omorul a fost sau nu deliberat. Dacă fapta era declarată involuntară, ucigașul primea drept de azil într-una din cetățile de scăpare și urma să rămână acolo până la moartea marelui *preot (Num. 35,25), după care putea să se întoarcă nestingherit în orașul lui. Intervalul de timp până la moartea marelui preot era probabil considerat o ispășire pentru vărsarea de sânge nevinovat.

Cele trei fragmente menționate din Pentateuh cu privire la cetățile de scăpare relevă fiecare o viziune diferită. Pasajul din Exod subliniază deosebirea dintre omorul involuntar și cel cu bună știință. Fragmentul din Numeri scoate în evidență obligația ucigașului de a rămâne între hotarele cetății de scăpare; dacă se aventurează dincolo de ele, răzbunătorul sângelui este în drept să-l omoare. Fragmentul din Deuteronom pune accentul pe amplasarea celor trei cetăți de scăpare din Canaan în trei regiuni diferite ale țării, așa încât să poată fi ușor accesibile. Nu există nici o referire la modul în care se aplica în practică această lege a dreptului de azil. Cetățile de scăpare nu mai sunt menționate nicăieri după Iosua 20. Deși, în Mișna și în Talmud, tratatul *Makot* acordă un spațiu întins subiectului (fuga către o cetate de scăpare apare aici sub denumirea de exil), nu există nici un indiciu că legea ar fi fost încă în vigoare în vremea celui de-al Doilea *Templu sau în perioadele ulterioare.

Cetățile de scăpare se regăsesc și în alte societăți antice, însă acestea acordau drept de azil tuturor ucigașilor, indiferent dacă fapta era sau nu deliberată. Ele serveau totodată de adăpost sclavilor fugari și datornicilor care nu-și puteau achita datoriile.

AZIMĂ, vezi MAȚA.

AZULAI, HAIM IOSIF DAVID
(1724–1806)

Rabin erudit, cunoscut și sub acronimul **Hida**. S-a născut la Ierusalim dintr-o familie de cabaliști renumiți și a studiat pe lângă principalii rabini ai comunității locale. Lucrările sale de literatură religioasă au adus contribuții însemnate în domenii ca dreptul, mistica, etica, biografia și bibliografia. A fost de asemenea atras de literatura populară evreiască. Cea mai importantă operă a sa este *Șem ha-ghedolim*, care cuprinde biografiile unor eruditi, precum și o serie de analize de cărți și manuscrise.

A călătorit mult în Europa, Turcia și Africa de Nord, unde a strâns fonduri pentru comunitățile evreiești din Ereț Israel, în special pentru cea din Hebron. S-a stabilit în cele din urmă la Livorno, în Italia. Jurnalul lui, *Maagal tov*, ni-l înfățișează ca pe un om înzestrat cu o curiozitate neostoită, cu spirit de observație și o memorie ieșită din comun. Deosebit de interesante sunt referirile lui la opere și manuscrise evreiești rare pe care le-a întâlnit în diferite biblioteci publice și particulare. Era un bun predicator cu priză la public, îndeosebi pentru că încerca să se exprime cât mai clar și să evite argumentele complicate. Avea puternice înclinații mistice care se fac simțite în concepția lui religioasă și în scrierile lui. Mulți l-au considerat cel mai mare rabin sefard al generației lui.

B

BAAL

„Stăpân"

Cel mai important dintre zeii cananeeni ai fertilității, fiul lui El și fratele lui Anat. Zeu al vântului și al ploii, Baal era asociat cu rodnicia solului și, prin extensie, cu fertilitatea animală și umană. Avea și o pereche feminină, Astartea, ceea ce indică puternicul simbolism sexual legat de această divinitate. Cultul lui Baal, care tindea să pervertească sau să submineze credința în Dumnezeul lui Israel, a constituit una din cele mai serioase amenințări la adresa religiei israelite în vremea începuturilor ei. Amploarea influenței sale este demonstrată de numeroase referințe biblice. *Osea deplânge decăderea religioasă și morală pe care adorarea lui Baal o provocase în regatul din nord, al lui Israel (v. în special Os. 2;10;13,1). La fel, *Ieremia descrie cultul barbar al zeului, inclusiv jertfele de copii, care se practicau chiar la porțile Ierusalimului (Ier. 19).

Cea mai celebră și mai detaliată mențiune biblică pe această temă este relatarea confruntării de pe Muntele Carmel dintre *Ilie și cei 450 de profeți ai lui Baal (1 Regi 18,19–40). În fața Regelui Ahab și a nevestei lui feniciene, Izabela, adepți și protectori ai cultului lui Baal în regatul din nord, Ilie face dovada neputinței zeului. Dumnezeul lui Israel, și nu Baal, este cel care dă ploaie peste Samaria și care, vădindu-și puterea în fața întregului popor, aduce focul peste jertfa slujitorului său. În ciuda acestei victorii împotriva falșilor profeți și a nimicirii lor fizice, discreditarea lui Baal a fost de scurtă durată iar atracția cultului păgân s-a dovedit extrem de puternică și greu de înfrânt. Cu toată împotrivirea înverșunată a unor regi din Iuda ca Ezechia (2 Regi 18,4) și Iosia (2 Regi 23,4 *et infra*), care au poruncit dărâmarea altarelor lui Baal, cultul acestuia a persistat de-a lungul întregii perioade a Primului Templu.

BAAL KERIA

Lit.: „stăpânul lecturii"

Persoană care intonează lecturile prevăzute din Pentateuh, ori de câte ori este cazul în cadrul cultului oficiat la sinagogă (vezi *Tora, Citirea -ei). La evreii sefarzi, nord-africani și orientali, cel care citește pentru comunitate (*hazan* sau **șaliah țibur*) slujește, în general, și ca *baal keria*. Așchenazii îl numesc îndeobște *baal core*. Din vremea celui de-al Doilea Templu până la începutul Evului Mediu, orice bărbat chemat la Tora recita binecuvântările adecvate înainte și după fragmentul din Carte pe care tot el îl intona. Începând de prin sec. al IX-lea, tot mai puțini evrei stăpâneau accentele masoretice (vezi *Cantilație), așa încât să poată citi textul nevocalizat suficient de exact. (Comunitatea yemenită, unde până în ziua de azi, fiecare își cântă singur pasajul, este o excepție.) Așa s-a încetățenit obiceiul ca fiecare sinagogă să-și numească un *baal keria* competent, benevol sau angajat, care răspunde de ansamblul lecturilor din Tora în tot cursul anului.

În prezent, *baal keria* este adesea un profesionist, special pregătit pentru această slujbă, căruia i se cere să citească fiecare secțiune din Tora cu maximă exactitate. El urmărește textul cu un arătător în formă de mână, numit **iad*. Deși obiceiul de a recurge la un *baal keria* este de mult larg răspândit chiar și în comunitățile cele mai ortodoxe, onoarea de a citi din Tora se acordă și evreilor instruiți, capabili să îndeplinească acest oficiu, precum și adolescenților cu ocazia ceremoniei de **bar mițva* și, mai nou, în comunitățile neortodoxe, fetelor care fac **bat mițva*. În prezent, multe comunități organizează programe speciale de pregătire în cadrul cărora evreii de toate vârstele deprind cunoștințele necesare pentru citirea Torei. În plus, există casete înregistrate în acest scop. Ca urmare a acestei tendințe, *baale keria* profesioniști au început să aibă mai puțină căutare și numărul lor este în scădere.

BAAL ŞEM

„Stăpânul Numelui (divin)"

Titlu acordat încă de la începuturile epocii medievale unor făcători de minuni despre care se credea că dețin taina „Numelui explicit" (*Şem ha-meforaş*) al Domnului şi se slujesc de el spre a-şi înfăptui minunile (v. şi *Dumnezeu, Numele lui). Referiri la acești *baale Şemot* apar deja la *Hai Gaon din Babilonia, ca şi la misticii **haside Aşchenaz* din Germania medievală şi până la marii cabaliști spanioli ca *Moise de Leon. La origine, purtătorii titlului erau rabini şi talmudişti, a căror putere „magică" consta în special în scrierea *amuletelor cu nume sacre. Ulterior, în Europa răsăriteană mai ales, titlul de *baal Şem* îi desemna pe cei care îmbinau aspectele practice ale Cabalei cu uzul terapeutic al sugestiei mistice, care foloseau diferite incantații şi care făceau comerț cu amulete şi leacuri în rândul oamenilor din popor. Multe legende populare s-au născut în jurul unor astfel de personalități cărora li se atribuia puterea de a scoate duhurile rele (vezi *Demoni şi demonologie; *Dibuk).

Cei care-şi arogau acest titlu erau adeseori considerați şarlatani, impostori sau adepți ai lui *Sabatai Ţvi. Denumirea modificată de *baal Şem tov* („stăpân al bunului Nume") era răspândită încă înainte de preluarea ei în sec. al XVIII-lea de către Rabi Israel ben Eliezer *Baal Şem Tov, întemeietorul *hasidismului. Un contemporan al rabinului, Samuel Iacob Haim Falk (cca. 1710–1782), aventurier din Podolia şi cunoscut sabatianist, a făcut avere şi a devenit vestit sub denumirea de *„Baal Şem* din Londra".

BAAL ŞEM TOV, ISRAEL BEN ELIEZER *(1698–1780)*

Întemeietorul *hasidismului, supranumit **Beşt**, acronimul de la Baal Şem Tov. Principalul obstacol în încercarea de a descrie viața acestui personaj extrem de carismatic constă în lipsa oricăror documente sigure în ceea ce-l privește. Volumul *Şivhe ha-Beşt* (1814–1815), publicat în 1970, în engleză, sub titlul *In Praise of the Baal Shem Tov* („Omagiu lui Baal Şem Tov"), este o veche biografie, în care povestirile legendare sunt greu de distins de faptele istorice. Cu toate acestea, cercetătorii au încercat să reconstituie elementele vieții şi învățăturii lui, citind printre rândurile diferitelor hagiografii, studiind puținele documente contemporane cunoscute şi culegând informațiile cele mai verosimile din propriile lui cuvinte, așa cum le-au transmis mai departe discipolii.

Israel ben Eliezer s-a născut în satul Okup din Podolia carpatică. Aici şi-a câştigat, se pare, existența ca învățător sau ca *şohet* (haham). S-a căsătorit cu fiica rabinului Abraham Gherşon din Brody, om înstărit şi instruit care, după ce s-a opus inițial căsătoriei, a devenit un discipol fervent al ginerelui său. Unele surse afirmă că, înainte de a-şi propovădui învățăturile, Israel vindeca bolile şi săvârşea minuni cu ajutorul unor combinații de nume divine, de unde şi titlul de Baal Şem Tov, „stăpân al bunului Nume" (al lui Dumnezeu). Stânjeniți poate de începuturile lui ca „făcător de minuni", adepții lui ca şi hasidimii de mai târziu au trecut cu vederea această ocupație, insistând, pe drept cuvânt, asupra activității lui de maestru spiritual, purtător al unui mesaj novator şi înălțător. La vremea aceea, în satele şi târgurile ținutului, existau mai mulți mistici, fiecare cu cercul lui de adepți. Cu timpul, cei adunați în jurul lui Israel ben Eliezer au devenit mişcarea dominantă, în vreme ce celelalte grupuri fie au dispărut, fie s-au integrat progresiv în aceasta, denumită în limbaj hasidic *hevra kadişa* (sfânta adunare). Încă de la începuturile lor, grupările hasidice s-au constituit în jurul unui conducător cu rol de mentor, denumit *ţadik (termen care, în acest context, are sensul de „sfânt"). Dacă ascensiunea „ţadikismului" este uneori descrisă ca un fenomen tardiv în istoria hasidică, trebuie totuşi subliniat că Baal Şem Tov a fost întotdeauna considerat un ţadik sau *rebe* (lider spiritual, fără nici o legătură cu tradiționalul *rav*), iar discipolii şi succesorii lui au devenit cu toții ţadikimi. Orice ar spune hasidimii, cele mai multe date par să indice că Baal Şem Tov nu a fost un erudit conform canoanelor tradiționale. Era însă un bun cunoscător al Bibliei, al Hagadei rabinice şi, mai ales, al Cabalei, al cărei limbaj se regăsește în învățăturile lui. În ceea ce privește învățăturile înseşi, după cele mai verosimile ipoteze, ele nu ar fi fost transmise sistematic, ci s-ar fi răspândit sub formă de maxime şi aforisme, probabil în idiş. Ele au fost ulterior adunate şi publicate în ebraică de către discipoli care, desigur, au îmbrăcat ideile maestrului în propriile lor formulări şi interpretări. Dată fiind diversitatea explicațiilor, nu se poate spune care din temele dezvoltate de discipoli reflectă doctrina originară a lui Baal Şem Tov, pare-se mai mult spontană şi fără organizare metodică.

Conceptul de **devekut* („ataşament" față de Dumnezeu) ocupă un loc de frunte în gândirea hasidică. Potrivit acestei concepții, hasidul trebuie să fie pe cât posibil tot timpul conştient de existența lui Dumnezeu. Chiar şi când se ocupă cu

lucruri lumești, — mănâncă, bea sau își vede de afaceri —, el trebuie să fie conștient că orice activitate este echivalentă cu un act de credință. În mod asemănător, studiul Torei trebuie văzut ca un exercițiu de pură evlavie. Cu alte cuvinte, spiritul credinciosului trebuie să se afle în permanent contact cu Dumnezeu. Adversarii hasidismului, **mitnagdimii*, au criticat această concepție, în care vedeau o contestare a studiului Torei ca valoare religioasă supremă; dacă spiritul celui ce studiază este mai preocupat de Dumnezeu decât de obiectul său de studiu, el nu va reuși niciodată să stăpânească acest obiect și deci nu va învăța nimic. Așa se explică, poate, de ce multe povestiri hasidice îl prezintă pe Baal Șem Tov înfruntându-se cu adversari savanți și impunându-și de fiecare dată superioritatea. Într-una din aceste confruntări, rabinii care urmăreau să demonstreze ignoranța părintelui hasidismului îl întreabă cum trebuie procedat atunci când cineva uită formula liturgică specifică de *roș hodeș* (început de lună): trebuie oare repetată toată rugăciunea? Baal Șem răspunde afirmativ: „Trebuie repetată. Dar eu nu știu pentru cine a fost prevăzută această lege, fiindcă mie mi-ar fi de ajuns să citesc o dată ca să nu mai uit, în timp ce voi tot uitați și după ce citiți de două ori."

Numeroase aforisme atribuite lui Baal Șem Tov arată că evreul simplu, fără pretenții de erudiție, dar sincer în evlavia lui, este mai presus decât talmudistul rafinat, care studiază ca să-și facă un nume. În același spirit, o maximă susține astfel: „Dacă este bine, cum spun erudiții, să studiezi pasajul din Talmud despre cum să schimbi un bou pe un măgar, nu este oare cu mult mai bine să faci efectiv acest schimb în spiritul evlaviei?" Eruditul se mărginește să studieze legile care stau la baza schimbului respectiv, pe când hasidul, al cărui spirit este în contact cu Dumnezeu, înfăptuiește concret un act de credință chiar și atunci când face o tranzacție oarecare.

Hasidimii subliniază că tainele divine i-au fost dezvăluite lui Baal Șem nu datorită erudiției lui, ci pentru că rugăciunile lui erau pătrunse de o puternică evlavie. Doctrina lui Baal Șem Tov acordă o mare importanță rugăciunii rostite în dorința de a ajunge la Dumnezeu, ca și însuflețirii (*hitlahavut*) cu care omul trebuie să-l slăvească pe Creator. Se spune că, pentru a se concentra mai bine, Baal Șem fuma o pipă înainte de a-și începe rugăciunile, pregătindu-se astfel să interiorizeze actul important la care urma să purceadă. În timpul rugăciunii, credinciosul era îndemnat să recurgă la orice gesturi, comice chiar, dacă acestea îl ajutau să se concentreze. În acest sens, Beșt ar fi spus cândva că omul care se îneacă nu se rușinează să gesticuleze oricât de caraghios, numai să-i sară cineva în ajutor.

Israel Baal Șem Tov a avut doi copii, un fiu, Țvi Hirș, și o fiică, Adel (Odel). Folclorul hasidic pomenește rareori despre băiat, dar este plin de o mulțime de povești miraculoase despre fată. Printre copiii ei, s-au numărat **Moșe Haim Efraim din Sudikow** (1740–1800) și **Baruh din Miedjiboj** (1757–1810), moștenitorul spiritual al bunicului său. Fiica lui Adel, Feighe, a fost mama lui *Nahman din Bratlav. Totuși, moștenirea etică a lui Baal Șem Tov s-a transmis mai ales prin discipoli. Aceștia și adepții lor au răspândit-o cu atâta repeziciune, încât la începutul sec. al XIX-lea, jumătatea evreilor din răsăritul Europei erau susținători ai hasidismului.

Din aforismele lui Baal Șem Tov

Nu contează câte porunci îndeplinești, ci în ce spirit le îndeplinești.

Slujește Domnului cu veselie: omul vesel este plin de dragoste pentru aproapele lui și pentru toate făpturile lui Dumnezeu.

Dacă e vorba să-ți scoți prietenul din noroi, să nu te temi c-ai să te murdărești.

Când Dumnezeu vrea să pedepsească un om, îi ia credința.

Lumea e plină de vedenii minunate și de taine mari, dar o simplă mânuță pe ochii noștri ne împiedică să le vedem.

Când omul e plin de sine, nu mai e loc în el și pentru Dumnezeu.

Dacă fiul tău apucă pe calea cea rea, iubește-l mai mult ca niciodată.

Când voi muri, voi ieși pe o ușă și voi intra pe alta.

Dacă vrei să trăiești mult, să nu devii vestit.

Auzind niște hasidimi care povesteau despre prigoanele ce le îndurau la Brody, Baal Șem Tov a spus:

Adversarii noștri fac aceste lucruri din zel pentru religie. Dacă lor le face plăcere să ne hărțuiască, gândind că îndeplinesc astfel o *mițva*, pentru ce să-i lipsim de această plăcere?

BAAL TEFILA

Lit.: „stăpânul rugăciunii"

Persoană care conduce cultul public la sinagogă. Până în vremea gheonimilor (care începe în sec. al VI-lea), orice evreu competent putea fi chemat să conducă rugăciunile comunității; ulterior, funcția de *baal tefila* a fost adeseori preluată de un „lector" sau *cantor profesionist, cu educația muzicală adecvată. Astfel titlul de *baal tefila* a devenit practic sinonim cu cel de **șaliah țibur* („delegat al comunității") și se utilizează în legătură cu orice

persoană chemată să recite slujba în mod corect și benevol.

BAAL TEKIA

Lit.: „stăpânul sunatului din șofar"

Persoană care sună din *șofar* (corn de berbec) la sinagogă de *Roș Hașana și la încheierea slujbei de *Iom Kipur. I se mai spune și *tokea* sau *baal tokea*, potrivit denumirii populare incorecte, folosite curent de așchenazi. În lipsa unui *baal tekia* calificat, orice bărbat poate să sune din *șofar*, dar autoritățile halahice prevăd că cel chemat să îndeplinească această funcție trebuie să fie nu doar competent, ci totodată evlavios și instruit. Drept urmare, se alege, de preferință, o persoană capabilă să conducă adecvat rugăciunea, conștientă de importanța sarcinii încredințate și de faptul că, prin binecuvântările pe care urmează să le rostească și suflând în șofar, îndeplinește o poruncă în numele comunității. La așchenazi, *baal tekia* se îmbracă de obicei cu **kitel*. După recitarea binecuvântărilor prevăzute pentru acest moment, cea de „a asculta *șofarul*" și **Șeehianu*, cel desemnat sună din cornul de berbec după notele prescrise, înainte de *musaf*, slujba suplimentară, și în timpul *hazarei*, repetarea **Amidei* de către oficiant. În acest timp, un „sufleor", în general rabinul, stă lângă *baal tekia*, urmărind ca sunetele emise să fie cele corecte. Ca măsuri de precauție, există întotdeauna un *șofar* de rezervă, în caz că instrumentul nu sună bine, precum și o dublură pregătită să-l înlocuiască, la nevoie, pe cel chemat să sune din *șofar*.

BAAL TEȘUVA

Ebr.: U hozer bi-teșuva („Cel care s-a întors s-a căit")

Termen desemnând o persoană care se căiește și revine la religie și, mai recent, un evreu devenit, de curând, practicant. Rabinii nu mai conteneau să-l laude pe un *baal teșuva* și făceau tot posibilul ca el să nu se simtă marcat de trecutul lui, interzicând să i se amintească de păcatele pe care le săvârșise (*Ioma* 86b etc.). Rabi Abahu spune că „nici omul cel mai virtuos nu poate ajunge acolo unde stau pocăiții" (T.B. *Ber.* 34b; vezi și *Pocăință).

În zilele noastre, asistăm la un elan al „mișcării *baale teșuva*", constând în adeziunea a mii de evrei nepracticanți la credințele și practicile ortodoxe. Mișcarea s-a născut, pe de-o parte, ca reacție la conflictele anilor '60 (care au dus și la proliferarea sectelor străine), în special în Statele Unite și, pe de altă parte, pe fundalul de euforie mesianică, generat de războiul de „Șase Zile" (1967), când Israelul a redobândit stăpânirea asupra întregului Ierusalim. Majoritatea celor care aderau la mișcare erau tineri atrași de ideologia și modul de viață ortodoxe. Potrivit tradiției, *baal teșuva* este un evreu care s-a îndepărtat de religia iudaică, dar ulterior se căiește. În vremurile noastre, *baal teșuva* în general nu „revine" la credința ortodoxă, ci adoptă pentru prima dată un mod de viață practicant. Fenomenul a dus la înființarea de *ieșivoturi* speciale pentru *baale teșuva*, în special în Israel.

BABA BATRA

„Ultima poartă"

Al treilea tratat din ordinul **Nezikin* al *Mișnei. Cele zece capitole ale cărții cuprind reglementări privitoare la vânzarea, cumpărarea, deținerea (eventual în asociere) și transmiterea proprietăților imobiliare. De asemenea, tratatul trece în revistă legile cu privire la moșteniri (vezi și Num. 27,8–11); acțiunile și documentele juridice, precum și porunca de a folosi măsuri și greutăți corecte (vezi și Lev. 19,35–36; Deut. 25,13–16). Aceleași subiecte sunt tratate pe larg în cele două Talmuduri și în *Tosefta.

BABA KAMA

„Prima poartă"

Primul tratat al ordinului **Nezikin* din *Mișna. Cele zece capitole ale sale tratează despre legile cu privire la daune și despăgubiri (vezi și Ex. 21,18–19.28–37; 22,1–6; Lev. 5,20–26). Se face deosebire între pagubele produse, cu sau fără intenție, asupra avutului particular sau obștesc. Ultimele trei capitole se referă la pagubele provocate prin furt (eventual calificat) și prin violență. Inițial, această carte și celelalte două care urmează, **Baba metia* și **Baba batra*, alcătuiau un singur tratat. Ulterior, el a fost împărțit în trei, de unde și numele de *Baba kama* („Prima poartă"), atribuit acestei prime părți a trilogiei. Subiectele abordate aici se regăsesc, pe larg, în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

BABA METIA

„Poarta din mijloc"

Al doilea tratat din ordinul **Nezikin* al *Mișnei. Cele zece capitole ale sale se referă în special la legile cu privire la dobândirea și transmiterea proprietății, la bunurile pierdute și regăsite, la împrumutul cu dobândă și amanet, precum și la instituția tutelei (vezi și Ex. 22,6–15.25–27; Lev. 25,14.35–37; Deut. 22,1–4). Sunt tratate, de asemenea, vânzarea și împrumutul de bunuri, proprietatea mixtă și utilizarea muncii salariate. Prima *mișna* din capitolul întâi, care începe cu *„Șenaim*

ohezin be-talit" („Doi oameni țin o haină...") este unul din textele clasice pentru studiul Talmudului și este adeseori prezentat începătorilor, spre a-i familiariza cu profunzimea *legii orale. Subiectele din *Baba metția* sunt dezvoltate în Talmuduri și în Tosefta.

BABILON, EXILUL DIN, vezi EXILUL DIN BABILON.

BAECK, LEO
(1873–1956)

Rabin, filozof al religiei, conducător al iudaismului german și al iudaismul progresist mondial. Născut la Lissa, localitate ce aparținea pe atunci de Prusia, a studiat la Seminarul Teologic Evreiesc (conservator) din Breslau și la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, cu vederi liberale, din Berlin. A slujit ca rabin în mai multe comunități, până la numirea sa într-o funcție rabinică de prim rang, la aceeași Hochschule din Berlin, ca profesor de literatură midrașică și omiletică.

În calitate de lider comunitar, a prezidat așa-numitul *Reichsvertretung*, organul reprezentativ al iudaismului german, și Asociația generală a rabinilor germani. Fără să fie sionist în sensul politic al termenului, era pentru consolidarea comunității evreiești din Palestina, considerând-o un pas înainte în renașterea vieții evreiești în general.

După ascensiunea la putere a lui Hitler în 1933, Baeck își concentrează toate strădaniile pentru apărarea drepturilor evreiești în fața prigoanei naziste. Este arestat și interogat în mai multe rânduri la sediul Gestapoului, poziția sa devenind cu fiecare interogatoriu tot mai primejdioasă. Deși invitat de numeroase comunități și instituții evreiești din străinătate, refuză să părăsească țara, simțindu-se dator să rămână alături de comunitatea lui amenințată și, atâta vreme cât mai existau evrei în Germania, să răspundă nevoilor lor spirituale. În 1943, este deportat în lagărul de concentrare de la Theresienstadt, unde devine un exemplu de curaj moral și de sfințenie, străduindu-se fără încetare să ridice moralul tovarășilor de suferință, împărtășindu-le învățătura iudaică și încurajându-i, în toate modurile posibile, să-și păstreze speranța, credința și omenia. După război, s-a stabilit la Londra, unde a preluat conducerea Uniunii Mondiale a Iudaismului Progresist.

A scris lucrări de filozofia și istoria religiei, dintre care cea mai cunoscută este *Das Wesen des Judentums* („Esența iudaismului", 1936). Filozofia lui accentuează inițial aspectul raționalist al iudaismului, în timp ce credința evreiască este prezentată într-o manieră apologetică. În timp, vederile lui se modifică, sub influența crescândă a mișcării naționale evreiești și a renașterii vieții evreiești în Palestina. Ca și Hermann *Cohen, Baeck pune acum accentul asupra iudaismului ca monoteism etic, având în centrul său îndatoririle omului față de semeni și valorile morale. Legile rituale, deși nu lipsite de importanță, sunt văzute ca un instrument menit să orienteze individul către o etică a existenței. În fine, evreului îi revine dificila sarcină de a răscumpăra răul universal prin idealurile sale de iubire și dreptate. Israel este *poporul ales în sensul că Dumnezeu i-a încredințat misiunea de a ajuta neamul omenesc, prin conservarea valorilor etice supreme.

Baeck s-a ocupat și de *creștinism, criticând ceea ce el numea dimensiunea „romantică" a acestei religii, în contrast cu iudaismul, văzut ca o religie „clasică", a cărei sarcină de toate zilele este de a face din lumea aceasta un loc mai bun pentru toți oamenii. În lucrarea lui despre *farisei, Baeck a încercat, printre primii, să reabiliteze această importantă școală de gândire rabinică, atacând poncifele părtinitoare și deformările introduse la adresa sa de Noul Testament.

BAHARAH, IAIR HAIM BEN MOȘE ȘIMȘON
(1638–1702)

Rabin și autoritate talmudică. Descendent al lui *Iuda Loew ben Betalel, Maharalul din Praga, își petrece copilăria la Lipnik, în Moravia, unde tatăl lui era rabin. În 1650, familia se mută la Worms, unde Moșe Șimșon preia sarcina comunității locale. Căsătorit la 15 ani, Baharah petrece următorii șase ani la socrul lui, la Fulda.

Este impresionat de *Sabatai Țvi, pe care va continua să-l numească „învățătorul nostru" chiar și după demistificarea pretențiilor lui mesianice. Ocupă timp de trei ani funcțiile de rabin și șef al tribunalului rabinic din Coblenz, din care va fi constrâns să demisioneze în 1669. Începând din 1670, îl regăsim la Worms unde va locui până la ocuparea orașului de către trupele lui Ludovic al XIV-lea (1689). Se refugiază inițial la Metz, de unde va străbate apoi toată Renania, rătăcind dintr-un oraș în altul. În 1699, îmbătrânit prematur și infirm, revine la Worms și are în fine satisfacția de a fi ales rabin al orașului, urmându-i în această funcție înaltă pe tatăl și bunicul lui. În același an, apare opera lui cea mai întinsă, o culegere de 238 de *responsa*, intitulată *Havot Iair* („Târgurile lui Iair"), după un pasaj biblic (Num. 32,4) în care numele

îi este pomenit. Volumul, publicat cu ajutorul unei rude, Samson Wertheimer, evreu de curte la Viena, atestă vastele cunoștințe ale autorului în domeniul matematicii, muzicii și astronomiei, precum și erudiția lui rabinică. Răspunsurile tratează probleme felurite, de la dezbateri pe marginea legii orale până la încurajarea înființării de școli și a studiilor pedagogice. Într-unul din aceste răspunsuri, Baharah socotește că este interzis să traversezi un râu pentru a merge la sinagogă de Șabat; în altul, recomandă pedepsirea celor care consumă vin necașer. Autorul relatează, printre altele, cu surprindere, cazul unui om care cerea prin testament încuviințarea ca fiica lui, unicul lui copil, să poată spune **Kadiș* în memoria lui. Dacă s-ar aproba asemenea solicitări, spune Baharah, fiecare om ar ajunge să interpreteze Halaha după bunul lui plac.

BAHIA BEN AȘER IBN HALAWA

(cca. 1260–1340)

Comentator spaniol al Bibliei și autor mistic, zis și Rabenu Bahie. Nu se știe despre viața lui decât că a fost rabin și predicator la Saragossa și că a studiat Talmudul cu Solomon ben Abraham *Adret. A scris o serie de lucrări, printre care *Kad ha-kemah*, tratat enciclopedic pe teme etice și filozofice, *Șulhan șel arba* și un comentariu asupra tratatului **Avot*. Dar cea mai marcantă dintre scrierile lui este *Beur al ha-Tora*, un comentariu asupra Pentateuhului, compus în 1291 — lucrare de mare anvergură, remarcabilă prin corelarea sistematică a ideilor cabalistice cu narațiunea biblică și prin perseverența cu care urmărește lămurirea dificultăților textului prin raportarea la echivalente spaniole, franțuzești și arabe, transliterate în ebraică (metodă inaugurată de *Rași). În abordarea Bibliei, Bahia recurge la patru căi paralele: **peșat* (semnificația „plină" sau literală), *midraș* (calea omiletică, vezi **Deraș*), *sehel* (calea intelectuală sau filozofică) și *sod* (calea misticismului, Cabala). Acest procedeu de interpretare pe patru paliere, ușor modificat, a intrat în posteritate sub denumirea mnemonică de **Pardes*. Comentariul *Beur al ha-Tora* a devenit vestit prin modul lucid de expunere a ideilor misticii evreiești. A fost prima operă cabalistică tipărită (1492) și a inspirat la rândul ei nu mai puțin de zece comentarii.

BAHIA BEN IOSIF IBN PAKUDA

(sec. al XI-lea)

Filozof evreu din Spania. În afară de faptul că a fost *daian* (judecător rabinic), viața lui este puțin cunoscută. Cartea care i-a adus un loc de frunte printre gânditorii evrei medievali, *Kitab al-hidaya ila fara'id al-qulub*, a fost compusă în arabă în 1090 și tradusă în ebraică de Iuda ibn Tibon (1161), sub titlul de *Hovot ha-levavot* („Îndatoririle inimii"). În epoca modernă, cartea s-a tradus în mai multe limbi, inclusiv în franceză (traducere de A. Chouraqui, Paris, 1947). După Bahia, viața religioasă evreiască este axată pe două direcții principale: cea a îndatoririlor concrete, adică respectarea poruncilor iudaice (Șabatul, sărbătorile, legile alimentare, rugăciunile), și cea a „îndatoririlor inimii", care se referă la viața interioară a individului, implicând cultivarea și exersarea unei spiritualități profunde. Acest al doilea aspect al vieții religioase, nu mai puțin important decât primul, ar fi fost neglijat, crede Bahia, de învățații iudaismului, care s-au concentrat asupra respectării legilor și tradițiilor practice. Drept urmare, filozoful încearcă să refacă echilibrul, afirmând valorile vieții spirituale și calitatea de credință necesară pentru desăvârșirea ființei umane.

Cartea este împărțită în zece „porți" sau capitole, consacrate fiecare unei îndatoriri importante pentru viața spirituală: acceptarea unicității lui Dumnezeu; recunoașterea faptului că universul în toată complexitatea lui și toate lucrurile din el sunt creația unui Dumnezeu atotputernic; cultul religios, animat de recunoștința față de Dumnezeul unic, creatorul universului; încrederea deplină într-un Dumnezeu apropiat, omniprezent și care-l apără pe om de primejdii; puritatea motivațiilor; umilința; căința; examenul de conștiință; ascetismul moderat; și dragostea de Dumnezeu. Filozof neoplatonic, Bahia ibn Pakuda a fost influențat de misticii musulmani. Pentru evrei, cartea lui a fost o operă de pionierat în domeniul eticii și a cunoscut o mare popularitate.

BAHIR, SEFER HA-

„Cartea claritații"

Tratat mistic în limba ebraică, a cărui formă actuală datează probabil de la sfârșitul sec. al XII-lea — prima lucrare reprezentativă a *misticii evreiești cabalistice din Evul Mediu. Este redactat sub forma unui *midraș clasic, în care fiecare paragraf sau grup de paragrafe dă o interpretare omiletică versetelor Bibliei. Potrivit tradiției, ar fi fost scris de Rabi Nehunia ben ha-Kana, persoana care vorbește în primul paragraf, unul dintre înțelepții Mișnei, descris ca o autoritate în cercul mistic al literaturii *Hehalot*. Celelalte paragrafe sunt atribuite fie unor talmudiști cunoscuți, fie unor personaje fictive (de ex., „Rabi Amora"). Autorul folosește curent

parabola de tip midrașic (*mașal*), adeseori pentru a exprima cu ajutorul ei idei paradoxale. Manuscrisele și edițiile tradiționale ale cărții nu conțin nici o împărțire în capitole sau paragrafe. Cele două ediții moderne sunt însă divizate: traducerea germană a lui G. Scholem, în 130 de paragrafe, iar ediția ebraică a lui R. Margaliot, în 200.

Bahir este prima lucrare cunoscută în care apare sistemul celor zece ipostaze divine ale Cabalei, așa-numitele **sefirot*, descrise în ultima parte a cărții. Lumea divină este prezentată ca un copac (*ilan*), cu rădăcinile adânc înfipte în divinitate și cu ramurile îndreptate spre cosmos. Cele zece puteri divine cuprind și o componentă feminină ca și, probabil, un element diabolic în latura stângă. Acest simbolism se regăsește la baza dezvoltărilor cabalistice ulterioare din Gerona și în **Zohar* (sec. al XIII-lea).

Printre izvoarele cărții se numără mai multe lucrări ale autorilor evrei medievali ca *Heghion ha-nefeș* a lui Abraham bar Hiya, comentariul biblic al lui Abraham *ibn Ezra și *Hovot ha-levavot* de *Bahia ibn Pakuda. Autorul recurge frecvent la textele misticii *Hehalot* și la *Sefer *Iețira*, reînnoind semnificațiile vechilor izvoare mistice. Este posibil ca simbolurile din *Bahir* să fi fost influențate de unele elemente gnostice, preluate fie dintr-un text ebraic folosit de vechii mistici, fie din gnosticismul neevreu. Nu s-a putut stabili nici o legătură cu mișcarea gnostică a catarilor, care activa la acea vreme în sudul Franței, și nici cu vreo altă sectă gnostică.

BAHUR

„Tânăr, ales"

Termen ebraic care apare cu diverse conotații în Biblie, aplicat ulterior studenților Talmudului, în special celor celibatari. Folosit uneori cu referire la „războinicii aleși" (Ier. 48,15; 1 Cron. 19,10), termenul biblic desemnează cel mai frecvent un tânăr în floarea vârstei (Jud. 14,10; Isa. 9,16) sau de vârsta însurătorii (Isa. 23,4; 62,5; Ier. 31,12; 51,22). La începutul epocii rabinice, s-a generalizat înțelesul de „celibatar", fie ca o partidă atractivă (*Taan.* 4,8), fie ca un burlac ceva mai vârstnic, care ia în căsătorie o văduvă (*Ket.* 7a–b). Începând din Evul Mediu, *bahur* s-a specializat ca denumire pentru tinerii aflați la începutul studiilor talmudice într-o **ieșiva* (academie rabinică). Format la **hederul* tradițional, tânărul devenea *bahur ieșiva* (sau *ieșiva boher* în idiș), spre deosebire de studenții mai vârstnici și tinerii căsătoriți care se numeau *avrehim*. Expresia biblică *tiferet bahurim* („frumusețea tinerilor", Prov. 20,29) s-a extins cu timpul la ansamblul tineretului, mândria și bucuria comunității.

BAIE RITUALĂ, vezi MIKVE.

BAL TAȘHIT

„Să nu strici!"

Expresie provenită din interdicția biblică (Deut. 20,19–20) de a distruge pomii fructiferi de pe teritoriul unui cetăți asediate. Rabinii au extins această opreliște de a strica asupra tuturor lucrurilor folositoare pentru om (*Șab.* 129a; *B.K.* 91b). Drept urmare, vandalismul, risipa și orice vătămare intenționată a proprietății (inclusiv a bunurilor proprii) intră sub incidența legii *bal tașhit*.

O persoană care-și sfâșie hainele într-o manifestare exagerată de doliu, care sparge vesela sau mobila într-un acces de furie, care-și risipește banii greu câștigați pe băutură sau pe alte vicii, o astfel de persoană este asemenea unui idolatru (*Șab.* 105b). În zilele noastre, legea se aplică și celor care deteriorează mijloacele de transport în comun, indicatoarele de circulație sau clădirile publice, dau foc pădurilor, distrug fauna sau vegetația sau poluează mediul înconjurător.

BA-ME MADLIKIN

„Cu ce trebuie (sau nu trebuie) să aprindem" (lumina de Șabat)?

Primele cuvinte din tratatul **Șabat* al *Mișnei, care se recită la slujba de vineri seara. Sunt enumerate aici felurile de ulei și de fitiluri care sunt îngăduite pentru luminile de Șabat, situațiile speciale în care acestea pot fi stinse și pregătirile care trebuie făcute în orice cămin în așteptarea Șabatului. Rabinii au anexat la acest tratat un scurt pasaj omiletic din Talmud (*Ber.* 64a), punând în evidență rolul Torei în asigurarea păcii în lume. Unii învățați, inclusiv *Rași, au așezat *Ba-me madlikin* la sfârșitul rugăciunilor din ajunul Șabatului, alții au susținut că trebuie recitat înainte de slujbă, spre a da posibilitatea credincioșilor să mai facă în ultima clipă unele pregătiri de care, eventual, au uitat. Rași, care trăia în mediul creștin medieval, avea și o motivație practică: evreii care ajungeau târziu la sinagogă, venind de la lucru, aveau astfel posibilitatea să-și termine rugăciunile în timp ce ceilalți spuneau *Ba-me madlikin* și puteau astfel să plece acasă toți o dată. Unii așchenazi din diaspora au păstrat obiceiul de mai sus. Totuși, sefarzii și evreii orientali, ca și majoritatea așchenazilor (în special din Israel), au adoptat o cale de mijloc, inserând

citirea tratatului mișnic după întâmpinarea Șabatului (*kabalat *Șabat*) și înaintea *slujbei de seară. Această lectură se omite de obicei când ajunul de Șabat coincide cu începutul sau sfârșitul unei sărbători sau în zilele intermediare de *Pesah și de *Sucot. În loc de *Ba-me madlikin*, hasidimii citesc un fragment din **Zohar*. Textul a suferit unele modificări în liturghia de rit conservator.

BAR MIȚVA

Lit.: „fiul poruncii"

Dobândirea statutului de adult responsabil din punct de vedere religios, în cazul băieților care au împlinit 13 ani și care devin astfel apți să facă parte din cvorumul de rugăciune (**minian*). *Mișna stipulează că treisprezece ani este vârsta de la care omul este dator să respecte poruncile (*mițvot*). Termenul apare de cinci ori în Talmudul babilonian (*B.K.* 15a, de două ori; *B.M.* 96a; *Sanh.* 84b; *Men.* 93b), desemnând însă, în toate aceste cazuri, o persoană supusă obligației de a respecta normele iudaice. Termenul folosit de Talmud pentru un băiat de 13 ani este *bar onești* — cel care este responsabil de faptele lui și sancționabil pentru ele, cu referire la prevederea juridică după care copilul de sex masculin, în vârstă de 13 ani, răspunde pentru abaterile lui. Conform Talmudului, adolescența la băieți începe la treisprezece ani și o zi (*Kid.* 16b). Totuși, chiar și înainte de această vârstă, băieții pot lua parte la ceremonii religioase, în măsura în care sunt în stare să le înțeleagă semnificația. Astfel, ei pot fi chemați la citirea *Torei (*Meg.* 23a), pot purta **tfilin* și pot chiar să postească de *Iom Kipur (*Ioma* 82a). Nu există nici o atestare a ceremoniilor de *bar mițva* înainte de 1400. Nici unul dintre principalii codificatori ai legii orale, ca Isaac *Alfasi (sec. al XI-lea) sau *Maimonide (sec. al XII-lea), nu menționează aceste ceremonii. Spre sfârșitul Evului Mediu, au apărut primele restricții în privința participării minorilor la ritualurile religioase. Așchenazii nu permiteau ca băieții să poarte *tfilin* sau să fie chemați la Tora decât după împlinirea vârstei de 13 ani. Comunitățile sefarde au introdus, la rândul lor, restricții, care au favorizat instituirea unei ceremonii oficiale de *bar mițva*.

În esență, ritualul consta din: (1) a spune pentru prima dată rugăciunile cu *tfilin* și (2) a fi chemat la citirea Torei. La așchenazii din Europa răsăriteană, băiatul era de obicei chemat la Tora în prima *luni sau joi după împlinirea vârstei de 13 ani (după calendarul ebraic); cu această ocazie, el recita binecuvântările *Torei și, eventual, cânta câteva versete din pericopa săptămânală din Pentateuh. În Europa apuseană, băiatul de 13 ani era chemat la Tora în dimineața de Șabat. După recitarea binecuvântărilor Torei, băiatul intona o secțiune din pericopă (**maftir*), precum și **haftora* imediat următoare din Profeți. Acest ritual s-a generalizat în zilele noastre pretutindeni în lume. Într-o dimineață de Șabat sau din orice altă zi a săptămânii, atunci când fiul isprăvește de spus a doua binecuvântare a Torei, tatăl rostește o formulă specială — **Baruh șe-petarani* — marcând noul statut de responsabilitate al băiatului.

În plus, atât la așchenazi cât și la sefarzi, s-a încetățenit obiceiul ca băiatul să țină un mic discurs (*deraș*a), care să demonstreze capacitatea lui de a înțelege comentariile rabinice și, în unele cazuri, să dea prilej pentru o explicație de drept talmudic. În general, discursul era (și este și astăzi) compus special de profesor, pentru ca elevul lui să-l învețe și să-l pronunțe în public.

La acestea, s-au adăugat cu timpul și alte obiceiuri de natură religioasă și socială. Dacă băiatul învăța bine *cantilația și ebraica, el putea să intoneze nu doar pasajul lui din Pentateuh, ci toată pericopa (*paraș*a) săptămânii. Băieții erau special pregătiți să conducă rugăciunea, unii fiind pregătiți pentru slujba de ajunul Șabatului (*kabalat Șabat*), alții, pentru *slujba din dimineața de Șabat. Unele comunități occidentale (așchenaze ca și sefarde) au introdus, în plus, o rugăciune specială pe care băiatul o citește stând în fața rabinului sau în fața chivotului. În prezent, după citirea Torei, rabinul i se adresează de obicei tânărului *bar mițva* și comunitatea spune pentru el rugăciunea **Mi șe-berah*.

Inițial, familia băiatului dădea o masă de *bar mițva* familiei și prietenilor fie după slujba de dimineață, în zilele lucrătoare, fie cu ocazia „celei de-a treia mese" (*seuda șlișit*) de Șabat, după slujba de după amiază. Ulterior, acest obicei s-a amplificat, cuprinzând un **kiduș* oferit tuturor celor prezenți la slujba din dimineața de Șabat, urmat de o masă în familie. În zilele noastre, masa de *bar mițva* tinde să se transforme într-un banchet fastuos, în cursul căruia tânărul primește cadouri de la familie și de la ceilalți invitați

Tradiția permite adolescentului să poarte *tfilin* și în perioada care precedă ceremonia, dar nu mai mult de o lună înainte la așchenazi, în vreme ce sefarzii o îngăduie cu cel puțin jumătate de an înaintea ceremoniei. La evreii marocani, se organiza o ceremonie specială în prima joi după ce băiatul împlinea 12 ani. În ajun, miercuri seara, părinții dădeau o petrecere acasă pentru adulți și copii; a doua zi dimineață, la începutul slujbei, rabinul

punea *tfilin* băiatului, care citea apoi un pasaj din Pentateuh. La evreii sirieni, turci și irakieni, ceremonia de *bar mițva* are loc cam la 12 ani și jumătate. În multe comunități sefarde orientale, se scriau poeme liturgice (*piyutim*) de înaltă ținută, special pentru această ocazie. Sefarzii occidentali (spanioli și portughezi) permit chiar și băieților de șapte-opt ani să cânte *haftora*, dar nu li se îngăduie să recite binecuvântările Torei, nici *maftir*, decât după împlinirea vârstei de 13 ani și o zi.

La toți sefarzii există obiceiul ca tânărul *bar mițva* să recite binecuvântarea **Șeehianu*. Pe de altă parte, aşchenazii occidentali au adoptat obiceiul sefard de a permite tinerilor să poarte șalul de rugăciune (**talit*), chiar și înainte de a fi chemați la citirea Torei. La sefarzii orientali și în Israel, după ce adolescentul își isprăvește prima lui lectură din Pentateuh, femeile și fetele obișnuiesc să-l bombardeze cu bomboane.

În secolul al XIX-lea, iudaismul reformat a înlocuit *bar mițva* cu o ceremonie de *confirmare pentru băieții și fetele de 18–19 ani. Cu timpul însă, majoritatea sinagogilor reformate au revenit la ceremonia tradițională. Recent, *bar mițva* a căpătat o importanță sporită, în calitate de prilej dat tinerilor spre a-și afirma identitatea evreiască. Multe comunități profită de *bar mițva* pentru a lămuri familiile evreiești să se afilieze la o sinagogă și să-și înscrie copilul la un curs extrașcolar de iudaism sau la o școală evreiască. Numeroase sinagogi susțin necesitatea unei perioade de cinci ani de educație religioasă ca pregătire pentru *bar mițva*. Conform principiilor Sinagogii unificate (ortodoxe) din Marea Britanie, tânărul *bar mițva* nu poate fi *maftir* decât după un examen de ebraică și de iudaism. Pentru evreii americani care nu au făcut *bar mițva* la 13 ani, se organizează cursuri de pregătire pentru a putea efectua ceremonia chiar și la vârsta adultă.

În Israel, kibuțurile laice au introdus diverse ceremonii nereligioase. Începând din 1967, mulți băieți din Israel și din diaspora vin să celebreze *bar mițva* la *Zidul Plângerii din Ierusalim, unde citesc din Tora în diminețile de luni sau joi. Alții preferă să organizeze aceste ceremonii, individual sau în grup, la ruinele vechii sinagogi de la Masada.

BARAITA

„Învățătură exterioară" (aram.); pl. baraitot

Termenul desemnează orice enunț tanaitic neinclus în *Mișna, precum și unele enunțuri ale amoraimilor care cuprind lămuriri la Mișna. Astfel de *baraitot* explicative, compilate de Rabi Hia și Rabi Oșaia, ca și de Bar Kapara, se găsesc în *Tosefta și în *Midraș Halaha. Multe din legile care apar aici figurează de altfel și în Talmud. O *baraita* are mai puțină autoritate juridică decât un enunț mișnic, așa încât, în caz de contradicție între cele două, Mișna are întotdeauna câștig de cauză, deși există câteva excepții. Există mai multe categorii de *baraitot* tanaitice. Unele dintre ele sunt completări la Mișna. Pe de altă parte, o *baraita* poate să se refere la o *halaha* care fie nu există în Mișna, fie diferă de versiunea mișnică. Aceste *baraitot* sunt introduse de o formulă specială ca *tania* („am învățat") sau *teno rabanan* („înțelepții noștri ne-au învățat").

Numeroasele *baraitot* de origine amoraitică constau, în general, din scurte explicații sau completări la Mișna. Spre deosebire de cele tanaitice, ele nu vin în contradicție cu textul mișnic. Înțelepții Talmudului acordau puțină importanță acestei categorii. Deși cele mai multe *baraitot* sunt de natură halahică, un număr destul de mare dintre ele (tanaitice ca și amoraitice) au un caracter hagadic. Unele culegeri de *baraitot*, datând din perioada tanaitică, formează entități de sine stătătoare. Cele mai importante dintre acestea sunt: *Baraita de-Rabi Meir* („despre însușirea Torei"), care alcătuiește un capitol suplimentar (al șaselea), la tratatul **Avot*; *Baraita de-Rabi Ișmael* („a celor 13 reguli"), care în prezent face parte din slujba zilnică de dimineață; *Baraita de-Rabi Eliezer* („a celor 32 de reguli"), care se publică, de regulă, după tratatul *Berahot* al Talmudului din Babilon. Pentru detalii suplimentare, vezi *Hermeneutică.

BARBĂ

Interdicția totală sau parțială a bărbieritului se întemeiază pe un verset biblic: „Să nu vă tundeți rotund marginea capului vostru, nici să îndepărtați marginile bărbii voastre" (Lev. 19,27). Reluată și explicitată de *legea orală, această dublă regulă constă, pe de-o parte, în interdicția de a-și rade perciunii (*peiot*), adică „marginile capului", și pe de altă parte, în interdicția de a îndepărta „marginile bărbii" care sunt în număr de cinci: două pe fiecare obraz și una în bărbie (Rași la Lev. 19,27).

În ceea ce privește perciunii sau părul de pe tâmple, legea prescrie să fie lăsați să crească până la nivelul mandibulei și fixează lungimea lor minimă la cantitatea de păr care poate fi apucată între două degete. Mulți evrei ortodocși nu-și tund niciodată perciunii, care le atârnă de o parte și de alta a feței ori sunt suficient de lungi pentru a fi dați după urechi. Este interesant de notat originea oarecum diferită a portului de *peiot* la evreii din

Yemen. Portul, impus de un suveran yemenit ca un simplu mijloc de a-i diferenția pe evrei de musulmani, a devenit treptat un titlu de mândrie pentru comunitatea evreiască.

Legea orală consideră că interdicția de a-și rade „colțurile bărbii", care în versetul respectiv (Lev. 21,5) se referă strict la *preoți (*cohanim*, descendenții lui Aaron), este valabilă pentru toți evreii. Legea precizează însă că opreliștea de a se bărbieri are în vedere numai cazul în care lama intră în contact direct cu pielea. Se permite așadar utilizarea aparatelor de ras electrice (ale căror lame nu ating direct fața) și a loțiunilor de epilat. Cu toate acestea, mulți evrei practicanți socotesc portul bărbii ca obligatoriu, pe de o parte, ca normă transmisă de tradiția evreiască și, pe de altă parte, ca obicei ancestral, consacrat în timp.

Calendarul evreiesc conține o serie de perioade în care este interzis să te tunzi sau să te razi. Cum tunsul și bărbieritul sunt considerate munci, ambele sunt interzise de Șabat și de sărbători. De asemenea, evreii practicanți evită să se radă în timpul *Omerului, adică în cele 49 de zile dintre *Pesah și *Șavuot, precum și în cele trei săptămâni dintre 17 Tamuz și 9 Av (în privința acestei ultime perioade, tradiția sefardă diferă de cea aşchenază). În fine, o persoană în *doliu nu trebuie să se radă timp de 30 de zile de la înmormântare (sau chiar 11–12 luni în caz de deces al unui părinte). Unele autorități rabinice permit totuși tunsul și bărbieritul în perioada Omerului, ca și în ajunul sărbătorilor și de Șabat, ca o manieră de a cinsti aceste zile sfinte.

BAREHU

„Binecuvântați!"

Primul cuvânt din apelul solemn la cultul public, care se citește de două ori pe zi, la slujbele de dimineață și de seară, dacă există cvorumul de rugăciune (**minian*). Textul complet este: *Barehu et-Adonai ha-mevorah* („Binecuvântați pe Domnul, cel [care singur este] binecuvântat"). La care credincioșii răspund: *Baruh Adonai ha-mevorah le-olam va-ed* („Binecuvântat fie Dumnezeu, cel binecuvântat în vecii vecilor"). Apelul își are originea în Biblie (Ps. 134,1–2; 135,19–20) iar obiceiul ca adunarea să se ridice în picioare la rostirea lui pare să dateze din vremea lui Ezra (Neem. 9,5). Această chemare la rugăciune este discutată în Mișna (*Ber.* 7,3) și stipulată în Talmud (*Ber.* 50a). Formula este reluată de fiecare persoană chemată la citirea Torei și credincioșii răspund în același fel. Ea servea odinioară și ca introducere la mulțumirile după o masă luată împreună de un *minian*, fiind înlocuită în epoca amoraitică de o nouă formulă introductivă, care începe cu cuvântul *Nevareh* („Să binecuvântăm").

Scopul anume al apelului a suscitat numeroase dezbateri de-a lungul secolelor, mulți gânditori exprimându-și îndoiala că Dumnezeu ar avea nevoie de binecuvântările omului. *Nahmanide spunea că evlavia și rugăciunea sunt benefice pentru om, nu pentru Dumnezeu. Dimpotrivă, cabaliștii susțin că rugăciunea eliberează influențe cerești benefice, determinând instaurarea armoniei în tot cosmosul. O altă opinie, cea a lui Samson Rafael *Hirsch, este că, lăudându-l pe Dumnezeu și îndeplinind poruncile lui, omul ia într-o oarecare măsură parte la înfăptuirea planurilor divine în privința omenirii.

Cel care rostește apelul la rugăciune, lasă capul în jos la cuvântul *Barehu*, apoi cinstește Numele divin, rămânând în picioare. Credincioșii fac același lucru, când răspund. Sefarzii orientali și hasidimii mai spun o dată *Barehu* la sfârșitul slujbelor de dimineață și de seară. Repetiția, destinată întârziaților care au pierdut primul apel la rugăciune (*Sof.* 10,7), a fost preluată și de aşchenazii israelieni.

BARHI NAFȘI

„Binecuvântează, suflete, (pe Domnul)!"

Primele cuvinte din Psalmul 104, imn de slavă lui Dumnezeu și minunilor Creației sale, încorporat în *liturghia evreiască. Aşchenazii îl recită după slujba de după amiază în zilele de *Șabat, cuprinse în perioada dintre *Sucot și *Pesah. Recitarea lui la slujba suplimentară din diminețile de *roș hodeș* (lună nouă) se explică prin accentul pus pe tema Creației și prin referința explicită la ciclul *lunii (în special, în versetul 19). Sefarzii și evreii orientali îl citesc și în ajun de *roș hodeș*, înaintea slujbei de seară.

BARUH, vezi APOCRIFE ȘI PSEUDOEPIGRAFE.

BARUH DAIAN HA-EMET

„Binecuvântat fie judecătorul adevărului"

Formă prescurtată a binecuvântării tradiționale pe care o rostește cel ce primește o veste proastă (în special, vestea unui deces) sau cel care-și sfâșie hainele (*keria*) în timpul *doliului. Aceeași frază se spune (de două ori) la *înmormântare și atunci când se vizitează ruinele unor locuri sfinte sau ale unei sinagogi devastate.

BARUH HA-ŞEM

„Binecuvântat fie Numele (Domnului)"

Frază de recunoștință, echivalentă cu „Slavă Domnului" sau „Mulțumesc cerului". Uneori se

completează sub forma *Baruh ha-Şem iom iom*, „Binecuvântat fie Numele Domnului zi de zi" (Ps. 68,20).

BARUH ŞE-AMAR

„Binecuvântat fie Cel care a vorbit (şi s-a zămislit lumea)"

Primele cuvinte din imnul care introduce **Pesuke de-zimra* („versetele psalmice") la fiecare *slujbă de dimineaţă. O veche tradiţie atribuie acest imn membrilor *Marii Adunări, dar inserarea sa în liturghie, datorată lui *Amram Gaon, datează abia din sec. al IX-lea. Tema centrală a acestei profesiuni de credinţă, în două părţi, este activitatea multiplă a lui Dumnezeu în calitate de Creator al universului şi Mântuitor al lui Israel, pe care orice om virtuos trebuie să-l slăvească prin cântece şi laude. Numai a doua parte este, propriu-zis, o binecuvântare care începe şi se termină cu formula „Binecuvântat fii, Tu, Doamne", dar şi în primul paragraf, cuvântul *baruh* („binecuvântat") apare nu mai puţin de unsprezece ori (din 38 de cuvinte câte sunt cu totul). La aşchenazi şi yemeniţi, *Baruh şe-amar* vine imediat înainte de *Pesuke de-zimra*, în schimb, la sefarzi şi hasidimi, locul său este după *Hodu* (1 Cron. 16,8–36) şi după mai multe fragmente din psalmi. Credincioşii stau în picioare când îl rostesc şi, în general, evită orice conversaţie ori întrerupere (în afara răspunsurilor prescrise), în această etapă a slujbei de dimineaţă, până după repetarea **Amidei*.

BARUH ŞEM KEVOD MALHUTO

„Binecuvântat fie Numele său, a cărui împărăţie glorioasă (este veşnică)"

Primele cuvinte dintr-o doxologie extrasă din Biblie (Neem. 9,5), care se spune după prima frază din **Şema*. Formula completă, *Baruh Şem kevod malhuto le-olam va-ed*, se poate traduce în mai multe feluri, de exemplu: „Binecuvântat fie Numele său, a cărui împărăţie glorioasă este veşnică", sau „Binecuvântat fie Numele glorioasei sale împărăţii în vecii vecilor", sau „Binecuvântat fie Numele lui Dumnezeu. Gloria împărăţiei sale este veşnică". Potrivit tradiţiei rabinice, patriarhul Iacob a spus prima dată această binecuvântare după ce fiii lui şi-au rostit crezul în Dumnezeul lui Israel, adică *Şema* (*Pes.* 56a; *Deut.R.* 2,25). Mai târziu, Moise a auzit îngerii din cer rostind aceste cuvinte şi le-a împărtăşit israeliţilor (*ibid.*). Formula a înlocuit cuvântul **Amen*, ca răspuns colectiv al credincioşilor în timpul liturghiei de la Templu, în special în cursul **avodei* de *Iom Kipur, când marele *preot pronunţa în mod solemn tetragrama (*Ioma* 6,2; 66a; *Taan.* 16b). Binecuvântarea se rosteşte de două ori pe zi în fiecare zi a anului, la slujbele de dimineaţă şi de seară. Aceste şase cuvinte se spun în şoaptă, spre a le deosebi de textul biblic din care este alcătuită *Şema* (Deut. 6,4 şi 5–9), dar şi pentru că ele amintesc de îngeri şi de durerea provocată de distrugerea *Templului. De Iom Kipur, în schimb, formula se recită cu glas tare, deoarece se consideră că, în urma postului şi a renunţării la orice ocupaţie, credincioşii devin asemenea îngerilor. Deja prezentă în liturghie de pe vremea Templului, această doxologie a fost ulterior asociată cu martirii evrei din Evul Mediu.

S-au invocat diverşi factori istorici pentru a explica vechimea ei în cadrul liturghiei, imediat după profesiunea de credinţă care este *Şema*. Printre altele, s-a spus că ea exprima refuzul manifest al *fariseilor de a se alătura adversarilor lor religioşi în omagierea zeilor şi împăraţilor romani. Astfel, în toate riturile tradiţionale, formula se citeşte în gând la începutul slujbei de dimineaţă, înainte de începerea ritualului public, pentru a marca acceptarea Legii divine drept singura lege, şi se repetă apoi în *Şema*, pentru a aminti că ea a fost cândva interzisă de prigonitorii păgâni. În ritul ortodox aşchenaz, urmat de hasidimi şi de conservatori, formula se rosteşte din nou după binecuvântările care însoţesc punerea filacterelor (**tfilin*); aşchenazii o mai repetă de trei ori după *Şema Israel*, la sfârşitul slujbei *neila* cu care se încheie Iom Kipur, ca o reafirmare solemnă a credinţei evreieşti.

BARUH ŞE-PETARANI

„Binecuvântat fie Cel ce m-a eliberat"

Binecuvântare rostită de tată, atunci când băiatul său este chemat la Tora, în timpul ceremoniei de **bar miţva*. Formula tradiţională provine din Midraş: „Bărbatul trebuie să răspundă pentru fiul său până când acesta împlineşte treisprezece ani; atunci trebuie să spună: «Binecuvântat fie Cel ce m-a eliberat de pedeapsa suferită în numele lui»"(*Gen.R.* 63,14). Când un minor se făcea vinovat de încălcarea normelor religioase, părintele lui era pasibil de pedeapsă, dar această obligaţie înceta din momentul în care fiul devenea major din punct de vedere religios. Prin rostirea acestei formule, tatăl nu-şi declină orice răspundere în privinţa fiului, ci face cunoscut că băiatul a devenit major şi poate să-şi asume îndatoririle religioase ale adulţilor. În principiu, după această formulă, se spune un **Mi şe-berah* pentru tânărul *bar miţva*. Evreii conservatori tind să omită binecuvântarea din partea

tatălui, înlocuind-o cu un *Mi şe-berah* rostit de cel care citeşte Tora. La rândul lor, comunităţile reformate o înlocuiesc cu binecuvântarea **Şeehianu*. Unii evrei ortodocşi moderni spun *Baruh şe-petarani* şi pentru fete, cu ocazia ceremoniei de **bat miţva*.

În vorbirea populară (atât în idiş cât şi în ivrit), *Baruh şe-petarani* se foloseşte în prezent pentru a exprima uşurarea, ceva de genul: „Bine c-am scăpat!"

BAT KOL

Lit.: „fiica glasului", adică „ecoul"

Termen generic, folosit în literatura talmudică pentru a desemna un glas ceresc, care le împărtăşeşte muritorilor voinţa divină. Se consideră că glasul este al unui înger, al îngerului Gabriel în special. *Bat kol* vorbeşte puţin, mesajul său fiind adeseori extras din Biblie. Potrivit tradiţiei, o *bat kol* a vestit că Dumnezeu însuşi îl va îngropa pe Moise. Atunci când profetul Samuel a declarat că nu luase niciodată lucrul altuia, afirmaţia lui a fost confirmată de o *bat kol*. Într-o controversă celebră, spre a-i convinge pe înţelepţi de justeţea părerii lui, Rabi Eleazar săvârşeşte fără succes mai multe minuni, apelând, în cele din urmă, la o *bat kol* care-i vesteşte pe cei de faţă că legea era de partea lui Rabi Eleazar. Învăţaţii resping totuşi şi această probă pe motiv că Tora „nu este în ceruri". O dată ce a fost dată omului, el singur are jurisdicţie în privinţa legii şi poate contesta chiar şi o *bat kol* (*B.M.* 59b). Potrivit Talmudului, un rabin s-a întâlnit atunci cu Profetul Ilie care i-a povestit că, urmărind această întâmplare, Dumnezeu a râs şi a zis: „Copiii mei m-au învins! Copiii mei m-au învins!"

BATLANIM

„Oameni fără ocupaţie", prin extensie, „leneşi"; idiş: batlonim

Cuvânt prin care erau desemnaţi iniţial cei care aveau timp liber şi puteau să se dedice muncii comunitare. De la începutul epocii rabinice, orice comunitate avea nevoie de cel puţin zece adulţi educaţi (*asara batlanim*) care să asiste la rugăciuni şi să conducă studiul Torei (*Meg.* 1,3;3b,5a; *Sanh.* 17b; *Ber.* 6b). În comentariul său asupra Talmudului (*Sanh.* 17b; *Meg.* 3b), *Raşi îi definea pe *batlanim* drept „zece persoane care se abţin de la orice muncă, spre a putea fi la sinagogă, la rugăciunile de dimineaţă şi de seară". Cei zece, adaugă el în altă parte (*B.K.* 82a), se dedică totodată problemelor comunităţii care, în schimb, le asigură întreţinerea materială. Până în secolele din urmă, aceşti zece „oameni fără ocupaţie" au jucat un rol important în viaţa comunitară evreiască, luând uneori hotărâri de ordin juridic. Instituţia a decăzut în cele din urmă, devenind un simplu grup de oameni care, contra plată, ajutau la completarea cvorumului (**minian*) de rugăciune şi spuneau **Kadiş* pentru familiile care voiau să-şi îndeplinească această datorie dar nu aveau un bărbat adult. Acest declin explică în mare măsură sensul peiorativ modern de „leneş" sau de „ratat" al cuvântului. În limbajul comun şi în folclorul idiş, un *batlan* este un ins la marginea societăţii sau un semidoct şi orice mod de viaţă desprins de realitate este dezaprobat ca *batlonus*.

BAT MIŢVA

Lit.: „fiica poruncii"

Fată ajunsă la vârsta majoratului religios, adică doisprezece ani şi o zi, potrivit legii evreieşti. Nu există nici o normă care să impună organizarea unei ceremonii religioase cu acest prilej. Legea evreiască prevede doar că tatăl nu mai poate anula legămintele fetei, care de acum trebuie considerată femeie independentă, pe deplin responsabilă de hotărârile ei. Acest echivalent feminin al ceremoniei de **bar miţva*, deşi în afara cultului sinagogal, a fost iniţiat la jumătatea sec. al XIX-lea de Iacob *Ettlinger, marele rabin neo-ortodox din Altona. Practica s-a răspândit în mai multe ţări şi, la sfârşitul sec. al XIX-lea, a primit încuviinţarea unui halahist sefard de primă mărime, Iosef Haim ben Elia al-Hakam din Bagdad. Acesta a dat o serie de indicaţii detaliate cu privire la ceremonie (*Ben ih hai*, 1898), recomandând să se organizeze un banchet la care *bat miţva*, îmbrăcată într-o rochie nouă, trebuia să rostească binecuvântarea **Şeehianu*. Mordecai *Kaplan a fost unul dintre promotorii ceremoniei de *bat miţva*, determinând integrarea ei în slujba obişnuită a sinagogilor din Statele Unite, în anii 1920. De atunci, *bat miţva* a fost adoptată, în diferite moduri, de către majoritatea comunităţilor. În comunităţile neortodoxe americane, fetele de doisprezece ani îşi serbează „majoratul" religios într-o vineri seara sau sâmbătă dimineaţa: cu această ocazie, fata conduce slujba, intonează fragmentul adecvat din Profeţi (**haftora*), iar uneori citeşte şi din Tora şi ţine un mic discurs despre trecerea ei la vârsta adultă. În sinagogile ortodoxe, participarea fetei la slujbă este mai limitată, deşi i se permite să ţină un discurs. Ea este chemată totuşi în cursul citirii Torei în faţa unui *minian* feminin şi cântă ea însăşi un pasaj din Lege, însoţit de *haftora*. În cercurile ortodoxe americane, s-au iscat controverse cu privire la vârsta — 12 sau 13 ani — la care trebuie să aibă loc ceremonia.

Aşchenazii ultrareligioşi ca şi majoritatea sefarzilor orientali sunt împotriva ceremoniilor de *bat miṭva*. Argumentele lor halahice au fost respinse de autorităţi ca Iehiel Iacob Weinberg (*Seride eh*, vol. III), care a justificat această practică pe considerente educative şi socioreligioase, susţinând că, prin modul în care este organizată, ceremonia „va consolida conştiinţa Torei". În afara Statelor Unite, ritualul decurge în mod diferit: reformaţii urmează modelul american, în schimb, la ortodocşi, fata nu ia parte la ritualul sinagogal. În loc de aceasta, în sâmbăta respectivă, la slujba de dimineaţă, tatăl fetei este chemat la Tora şi rosteşte binecuvântarea **Baruh şe-petarani*, după care fata spune *Şeehianu*, apoi rabinul ţine un discurs pe această temă fie la sinagogă, fie în timpul unui **kiduş*, organizat după slujbă. Ceremonia poate avea loc şi acasă sau în holul sinagogii în zilele lucrătoare. Sefarzii occidentali şi israelienii ortodocşi dau o importanţă deosebită ritualului. În aceste comunităţi, tânăra *bat miṭva* rosteşte ea însăşi un discurs adecvat împrejurării. O ceremonie specială are loc cu acest prilej în majoritatea comunităţilor din Commonwealth-ul britanic şi din Africa de Sud. După absolvirea unui curs care cuprinde noţiuni de Biblie, istorie, legi şi obiceiuri evreieşti etc., fata trebuie să dea un examen, prin care se califică pentru a participa la ceremoniile de *bat miṭva* colective, organizate cu acest prilej de comunităţile tradiţionale şi de şcolile evreieşti. În Israel, familiile nepracticante dau o serbare specială, fără caracter religios, pentru a marca împlinirea vârstei de 12 ani şi trecerea fetei la vârsta adultă. Sinagogile conservatoare ca şi cele progresiste (reformate) permit ca tânăra *bat miṭva* să ia parte activă la slujba de Şabat şi, uneori, să cânte *haftora*.

În ultima vreme, în Statele Unite, femeile care nu au făcut *bat miṭva* în adolescenţă iau uneori iniţiativa de a celebra ceremonia mai târziu, după o pregătire prealabilă cu ajutorul rabinului sau cantorului local. Un alt fenomen recent l-a constituit apariţia unor inovaţii liturgice în acest sens. „Noua carte de rugăciuni a Uniunii", publicată de mişcarea reformată în 1975, conţine o slujbă completă de *bat miṭva*, iar în *Sidur sim şalom* (1985) a mişcării conservatoare, figurează o rugăciune **Mi şe-berah* specială pentru *bat miṭva* şi un pasaj de inserat în mulţumirile de după mese, precum şi o serie de texte (în engleză) potrivite spre a fi citite în timpul ceremoniei.

BĂTRÂNEŢE

În Biblie, o viaţă lungă este considerată o binecuvântare (Isa. 65,20; Ps. 92,15). Textul biblic îndeamnă „să te ridici în picioare când te afli în faţa bătrâneţii şi să cinsteşti faţa bătrânului" (Lev. 19,32), dar nu precizează cine este bătrân. I-a revenit Legii orale grija să definească bărâneţea; după tratatul *Avot* (5,21): „La 60 de ani omul este vârstnic, la 70 de ani — bătrân cu păr cărunt". *Halaha susţine că trebuie arătat respect oricărei persoane de la 70 de ani în sus şi trebuie să te ridici în picioare în faţa ei. În ce priveşte definiţia „capetelor cărunte", există alte păreri; unii înţelepţi socotesc că acest verset nu se aplică decât celui care este bătrân şi totodată versat în studiu, iar R. Iose Galileeanul consideră că vârsta nu are importanţă, numai criteriul cunoaşterii Torei contează. În antichitate, *bătrânii erau învestiţi cu o autoritate specifică, derivată din respectul datorat înţelepciunii şi experienţei lor. Se mai întâlnesc şi alte definiţii ale bătrânului, dar ele nu afectează obligaţia respectului faţă de cei în vârstă. Astfel, un preot este autorizat să oficieze la Templu până ce este „bătrân", mai exact, până ce mâinile îi tremură. Unele autorităţi rabinice au recurs la acest criteriu pentru a descalifica un sacrificator ritual, devenit prea bătrân. Talmudul oferă o altă definiţie: bătrân este acela care nu se poate descălţa, sprijinindu-se pe un singur picior. Bătrâneţea poate fi şi în funcţie de dispoziţia spirituală a persoanei respective. Astfel, **Şulhan aruh* consideră că orice femeie care nu vede nici un inconvenient dacă i se spune „mamă" este socotită bătrână (*I.D.* 189,20); dar altă părere conferă acestei definiţii mai multă obiectivitate, socotind că este bătrână orice femeie care, fiziceşte, poate fi numită „mamă", fără a găsi ceva împotriva acestei denumiri.

Diferite reguli prevăd dispoziţii speciale pentru bătrâni: ei au voie să înmoaie în apă azima de la **sederul* de Pesah, pentru a o consuma mai lesne, şi sunt scutiţi să se ducă la Ierusalim pentru sărbătorile de *pelerinaj. Un bătrân handicapat (sau orice altă persoană care suferă de o infirmitate) are dreptul să poarte baston în ziua de Şabat, bastonul fiind considerat atunci ca o prelungire a corpului. Dar oricine ar face acest lucru fără a avea nevoie în realitate de baston, ar fi considerat că a profanat Şabatul. Dacă unele texte îi socotesc pe bătrâni ca fiind milostivi, alte texte prezintă un punct de vedere opus: un bătrân nu putea fi numit ca membru al *Sanhedrinului (*Sanh.* 36b), pentru că, după Raşi, „el a uitat greutatea de a creşte copii şi este fără milă".

Cu privire la durata de viaţă a omului, Biblia distinge trei perioade, caracterizate fiecare printr-o durată diferită de viaţă. De la Creaţie şi până la Noe nu era o raritate ca oamenii să trăiască nouă

veacuri. Dintre *patriarhi, Abraham a trăit 175 de ani, Isaac — 180, Iacob — 147. Sara, singura *matriarhă căreia i se indică vârsta, a murit la 127 de ani. Moise a trăit 120 de ani, ceea ce (după Gen. 6,3) se consideră a fi termenul vieții omenești. La evrei există obiceiul de a se ura: „Să trăiești până la 120 de ani!". În sfârșit, un verset din Psalmi oglindește corect speranța de viață, inclusiv pentru vremea noastră: „Zilele anilor noștri sunt de circa 70 de ani, iar pentru cei mai robuști, de 80 de ani".

Biblia spune că acela care își respectă părinții (Ex. 20,12), care îndepărtează pasărea înainte de a-i lua puii (Deut. 22,7), care folosește o măsură exactă și dreaptă (Deut. 25,15) sau, mai general, acela care respectă Tora (Deut. 6,2), va fi răsplătit cu o viață lungă. Dar nu totdeauna o existență prelungită este văzută într-o lumină favorabilă; astfel, Eclesiastul evocă vârsta la care omul spune: „Nu mai am nici o plăcere" (Koh. 12,1).

Grija pentru bătrâni a fost totdeauna o datorie fundamentală în viața evreiască, un răspuns la chemarea psalmistului: „Nu mă respinge la vremea bătrâneții, nu mă părăsi atunci când piere puterea mea" (Ps. 71,9). În antichitate, această grijă era legată intim de porunca de a-și cinsti tatăl și mama, iar familia avea grijă de cei bătrâni. Bătrânii fără familie erau luați în îngrijire de către întreaga comunitate. Actualmente, căminele de bătrâni (*moșav zekenim*) fac parte integrantă din peisajul comunitar evreiesc și cele mai multe comunități întrețin astfel de instituții.

Dictoane referitoare la bătrânețe

Dacă vârstnicii spun „distruge", iar copiii „construiește", atunci să distrugi. Căci distrugerea cum o înțeleg cei vârstnici este, de fapt, o construcție iar construcția copiilor este o distrugere.

Cu ce se aseamănă cel care studiază la bătrânețe? Cu cerneala scrisă pe o hârtie de proastă calitate.

Pentru neștiutor bătrânețea este ca iarna; pentru cel care a fost preocupat de studiu, ea este vremea recoltei.

Un bătrân în casă este o povară, dar o bătrână este o comoară.

Nu lovi în cinstea bătrânilor, căci într-o zi vom fi și noi bătrâni.

BĂTRÂNI

Ebr.: Zekenim

În epoca biblică, persoane care dobândeau o autoritate deosebită grație vârstei înaintate, înțelepciunii și poziției sociale. Asocierea dintre demnitatea de Bătrân și statutul de conducător are o atestare foarte timpurie în Israel (Ex. 3,16). Prima mențiune semnificativă a Bătrânilor apare în Num. 11,16–24, unde Dumnezeu îi poruncește lui Moise să adune 70 de bărbați cunoscuți în popor ca Bătrâni și ca magistrați, care să trăiască experiența Prezenței divine, să primească din duhul revărsat peste Moise și să împartă sarcina conducerii cu el. Noțiunea de Bătrân exista nu doar la poporul lui Israel, ci și la alte neamuri vecine (Num. 22,7).

Biblia menționează și un corp de „Bătrâni ai cetății" în legătură cu cinci legi cuprinse în Deuteronom cu privire la: pedepsirea criminalilor (19,12), răscumpărarea sângelui (21,1–9), fiii neascultători (21,18–21), contestarea fecioriei (22,13–21) și căsătoria prin levirat (25,5–10). Numitorul comun al acestor legi arată că Bătrânii interveneau atunci când era în joc interesul familiei, al clanului și al comunității. Deuteronomul face o distincție între funcția de Bătrân și aceea de judecător, acesta din urmă intervenind în cazuri de litigii și de acuzații criminale (vezi, de exemplu, 17,8 *et infra*; 19,17–18; 25,1–3). Biblia atestă existența unei instituții a Bătrânilor, recunoscută de tot poporul, care și-a păstrat funcțiile în comunitate chiar și după instaurarea monarhiei (2 Sam. 3,17; 5,3; 17,4.15; 1 Regi 20,7). Mișna (introducere la *Avot*) arată că, după moartea lui Iosua, Bătrânii (probabil la nivelul întregului popor) au preluat sarcina de a asigura continuitatea tradiției religioase, sarcină pe care au predat-o ulterior profeților.

În epoca talmudică, titlul de „Bătrân" era asociat cu erudiția. Talmudul interpretează termenul ebraic *zaken* ca un acronim de la cuvintele „el a dobândit înțelepciunea" (*Kid.* 32b). Talmudul dezbate și cazul de **zaken mamre*, înțeleptul care hotărăște sau acționează contrar deciziei definitive a marelui *Sanhedrin (vezi Deut. 17,8.12; *Sanh.* 11,2) și care, în anumite împrejurări, este pasibil de pedeapsa capitală.

După epoca talmudică, titlul de „Bătrân" apare deopotrivă în sensul de șef al comunității și de învățat. Termenul dispare aproape complet începând din sec. al XIII-lea. El a fost reactualizat, în schimb, de antisemiții epocii moderne care îl utilizează pentru a zugrăvi imaginea unor bătrâni conducători evrei, urzind comploturi pentru a pune stăpânire pe lume. O astfel de imagine se regăsește, de exemplu, în *Protocoalele înțelepților Sionului*, plastografie de tristă reputație, datând de la sfârșitul sec. al XIX-lea (vezi *Antisemitism).

BE-EZRAT HA-ȘEM

„Cu ajutorul Numelui (lui Dumnezeu)"

Neatestată în vechime, expresia care denotă încredere în Dumnezeu s-a răspândit în limbajul rabinic din Evul Mediu și se folosește în mod curent în zilele noastre. Evreii ultrareligioși o

întrebuințează în corespondență, menționând-o, de obicei sub formă prescurtată, deasupra datei curente, chiar dacă scrisoarea nu este în ivrit. Cu același sens, se folosește și echivalentul aramaic, *besiata di-Șemaia* („cu ajutorul Cerului"). Vezi și *Salut, Formule de.

BEHEMOT, vezi LEVIATAN.

BEHOROT
„Primii născuți"

Al patrulea tratat din ordinul **Kodașim* al *Mișnei, compus din nouă capitole referitoare la jertfa sau răscumpărarea celor trei categorii de întâi născuți: (1) fiul întâi născut, pentru răscumpărarea căruia se dădeau cinci *selaimi* de argint unui preot; (2) primul născut al unui animal din cele recomandate pentru jertfă (boi, capre, oi); (3) primul născut dintre puii măgarului care era fie omorât, fie răscumpărat în schimbul unui miel (Ex. 13,2. 11–14; 34,19–20; Lev. 27,26; Num. 18,15–18). În plus, tratatul arată modul cum trebuie procedat dacă animalul întâi născut are o tară; stabilește dijma pe animale și specifică dreptul de moștenire al primilor născuți. Vezi și *Primul născut. Subiectul este dezbătut pe larg în *Talmudul babilonian și în *Tosefta.

BE-MIDBAR, vezi NUMERI.

BENAMOZEGH, ELIA
(1822–1900)

Rabin, teolog și filozof. Provenit dintr-o eminentă familie de evrei marocani din Livorno (Italia), devine rabin și profesor de gândire iudaică la școala rabinică din localitate. Perfect cunoscător al surselor evreiești clasice, a scris lucrări în ebraică, italiană și franceză. La curent cu tendințele intelectuale ale epocii, Benamozegh pleda pentru păstrarea integrității gândirii și practicii evreiești tradiționale. Se pricepea să expună învățătura iudaică într-un cadru de referințe intelectuale, foarte apreciate de oamenii de cultură ai vremii. Printre lucrările lui figurează mai multe apologii ale **Zoharului* și Cabalei, note explicative la *targumul Onkelos și un comentariu asupra Psalmilor. În comentarea Pentateuhului, îmbina viziunea comentatorilor clasici cu cercetarea biblică modernă. A publicat, în limba italiană, o culegere de eseuri asupra *esenienilor și o lucrare de teologie, dar principala lui operă, *Israel și umanitatea*, a apărut inițial în franceză, în 1914.

Benamozegh susținea că, la evrei, etica și naționalismul sunt indisolubil legate. Etica evreiască, întemeiată pe realitatea vieții omenești, nu este un sistem ezoteric abstract, destinat unor asceți rupți de lume. Îndeplinind poruncile, evreii își respectă angajamentul de a se conforma unei morale capabile să ducă la recunoașterea mesajului universal al iudaismului. Creștinismul și islamul datorează enorm tradițiilor religioase ale lui Israel. Concepția evreiască potrivit căreia omenirea întreagă provine din Adam și Eva stă la baza noțiunii de egalitate între oameni. Iudaismul arată că Dumnezeu a creat lumea și că orice om poate fi virtuos și plăcut lui Dumnezeu. De aici rezultă că fiecare își are propria sa demnitate spirituală.

BENE ISRAEL
„Fiii lui Israel"

Denumire generică a evreilor de pe coasta Konkan, din statul indian Maharashtra. Bene Israel se consideră urmașii *triburilor „pierdute" care au ajuns în India, în jurul anului 175 î.e.n. Tradiția lor spune că, naufragiind în largul acestei coaste, strămoșii lor și-au pierdut toate cărțile sfinte și nu și-au putut aminti decât **Șema*. Locuind printre hinduși, ei și-au însușit o parte din obiceiurile acestora. La vremea când au fost descoperiți, în sec. al XVIII-lea, de către David Rahabi, un călător evreu, Bene Israel respectau Șabatul, legile alimentare, circumcizia și multe sărbători evreiești, dar nu aveau sinagogi. Sărbătoreau Anul Nou, *Naviașa San*, doar o singură zi și păreau să fi uitat semnificația inițială a unor posturi din calendar. Nu cunoșteau Hanuca, deoarece aceasta se raporta la evenimente ulterioare plecării lor din Țara Sfântă.

Începând din 1750, Bene Israel au început să se alinieze treptat la ramura majoritară a poporului evreu. Câțiva factori au contribuit în mod esențial la renașterea lor religioasă. Mai întâi, pe măsură ce au început să colaboreze mai strâns cu stăpânirea britanică, „Fiii lui Israel" și-au părăsit satele de pe coastă, mutându-se în Bombay și în alte orașe indiene. Prima lor sinagogă a fost inaugurată la Bombay în 1796. Apoi, Bene Israel au primit asistență religioasă de la evreii din Coșin, pe coasta Malabar, care le-au slujit drept cantori, hahami și profesori. În a doua jumătate a sec. al XIX-lea, evreilor din Bombay li s-au alăturat un număr de evrei din Bagdad, care le-au servit drept model în materie de religie. În mod paradoxal, sosirea misionarilor creștini în India a favorizat apropierea dintre Bene Israel și iudaismul mondial, prin răspândirea Bibliei ebraice și a altor texte religioase, traduse în limba marathi.

De la 6000 de oameni, câți erau în 1830, numărul lor crescuse în 1948 la 20.000. După retragerea britanicilor din India și crearea Statului Israel, evreii indieni au început să emigreze în Țara Sfântă, cu sprijinul activ al Agenției Evreiești. În 1960, s-a creat o situație delicată, deoarece, din motive halahice, unii rabini israelieni au pus sub semnul întrebării puritatea apartenenței lor la iudaism, refuzându-le dreptul de a se căsători cu alți evrei. În 1962, Marele Rabinat a cerut oficiilor de stare civilă să verifice genealogia acelor Bene Israel care vroiau să contracteze astfel de căsătorii. Între 1962 și 1964, a avut loc o mare mobilizare a „fiilor lui Israel", care au organizat greve și demonstrații, cerând să li se recunoască statutul de evrei autentici. În 1964, Marele Rabinat și-a retras obiecțiile halahice, declarându-i evrei „în toate privințele", însă În anii '70, au apărut noi cazuri de rabini care refuzau să-i căsătorească. Problema s-a rezolvat în 1982, când cei doi mari rabini israelieni, Șlomo Goren și Ovadia Iosif, au transmis oficiilor de stare civilă o serie de instrucțiuni în care reafirmau că Bene Israel erau evrei „în toate privințele".

BENIAMIN, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

BEN IEHUDA, ELIEZER
(1858–1922)

Artizan al renașterii limbii ebraice, pe numele său adevărat Eliezer Perelmann. Născut și crescut într-un mediu evreiesc tradițional din Lituania, s-a distanțat de lumea *ieșivei*, ca mai toți tinerii generației sale. A început prin a îmbrățișa cauza populiștilor ruși, ceea ce l-a determinat să învețe limba rusă. Pe de altă parte, imboldurile umanitare ale firii lui l-au îndemnat să studieze medicina, purtându-i pașii la Paris, unde se stabilește în 1878. Între timp, își schimbă complet modul de a gândi și, din socialist, devine promotor al ideilor protosioniste, militând prin articole pentru așezarea evreilor în Eret Israel. Încetând să conceapă revoluția universală ca pe o condiție prealabilă pentru rezolvarea problemei evreiești, Ben Iehuda consideră, dimpotrivă, soluționarea acesteia drept o condiție prealabilă pentru descătușarea proletariatului. După ani de privațiuni, în care împărtășește viața grea a tinerilor evrei ruși veniți să studieze în capitala Franței, se îmbolnăvește de tuberculoză și petrece o vreme în nordul Africii, a cărei climă uscată era mai prielnică pentru sănătatea lui. Este impresionat aici de evreii nord-africani și uimit să constate că sefarzii locali vorbeau cu ușurință ebraica, pe care o pronunțau foarte aproape de modelul biblic. În 1881, se stabilește la Ierusalim, unde se dedică jurnalisticii. Face prinsoare să nu mai vorbească decât ebraica, inclusiv în viața de toate zilele, și militează neabătut pentru extinderea ebraicii vorbite în rândul evreilor care veneau să se stabilească în Eret Israel (*ișuv*). Intră în legătură cu baronul Rothschild pe care îl susține în conflictul lui cu țăranii evrei. Ulterior, militează pentru proiectul înființării unei patrii evreiești în Uganda. Primul război mondial și urmările lui dezastruoase pentru evreii din *ișuv* îl silesc să se expatrieze în Statele Unite.

Opera lui de căpetenie este un *Thesaurus* al limbii ebraice care include, pe lângă vocabularul biblic, și termeni din ebraica mișnică și medievală. Dar Ben Iehuda a dat dovadă și de un puternic spirit creator în direcția adaptării ebraicii la viața modernă. Moartea l-a împiedicat să-și ducă la bun sfârșit lucrarea, continuată mai apoi de văduva lui ca și de alți lingviști. Într-adevăr, Ben Iehuda își constituise un grup de filologi, înființând încă din 1888 așa-numitul *Vaad ha-lașon ha-ivrit*, „Consiliul limbii ebraice". Geniul lui a fost de a fi întreprins reforme lingvistice, păstrând totuși spiritul limbii ebraice și făcând apel la procedee culese din diferite etape de dezvoltare a limbii: ebraica biblică (purism morfologic, în special în ceea ce privește formele verbale; de ex., *liten*, „a da", înlocuit prin forma biblică *latet*; *lișev*, „a se așeza", înlocuit prin *lașevet*); ebraica mișnică (folosirea timpurilor verbale — prezent, trecut și viitor — specifice acestei perioade, în locul structurii perfect-imperfect din limba biblică); ebraica medievală (formarea unor termeni ebraici din radicaluri arabe; de ex., *mitbah*, „bucătărie", din arabul *matbah*). În ciuda opoziției aprige pe care a întâmpinat-o din partea evreilor ultraortodocși din Ierusalim, revoltați de folosirea ebraicii în scopuri profane, visul lui s-a împlinit în cele din urmă. Ben Iehuda a însemnat pentru ebraică ceea ce *Herzl a fost pentru pământul lui Israel. Amănunte despre viața lui se regăsesc în autobiografia *Ha-halom ve-șivro* („Visul și împlinirea lui").

BEN SIRA, vezi APOCRIFE ȘI PSEUDOEPIGRAFE.

BENTȘEN
„Binecuvântați" (idiș)

Termen curent la așchenazi pentru a desemna rostirea binecuvântărilor, conform normelor legii evreiești, în special în cazul *binecuvântărilor de după mese. Cuvântul provine de la verbul *beneir* sau *beneistre* din franceza veche, provenit la rândul lui din latinescul *benedicere*, asimilat în Evul Mediu de către evreii vorbitori de idiș. Un verb cu

același sens și aceeași origine etimologică — *bencao* — este răspândit printre evreii originari din Spania și Portugalia. Fraza care introduce binecuvântările de la sfârșitul meselor — *Rabotai nevareh* („Domnilor, să spunem binecuvântarea!") — este uneori înlocuită la așchenazi prin echivalentul ei idiș: *Rabosai mir velen bentșen*. Cartea care conține această rugăciune, împreună cu imnurile care se cântă la masa de Șabat, poartă numele de *bentșer*. Termenul idiș se folosește și pentru alte binecuvântări; de exemplu, la aprinderea lumânărilor de Șabat și de sărbători (*liht-bentșen*), la luna nouă (*roș hodeș bentșen*), la alegerea celor patru *specii de plante pentru Sucot (*bentșen lulav*), precum și în semn de recunoștință atunci când omul scapă cu viață dintr-o mare primejdie sau se întoarce cu bine dintr-o lungă călătorie (*bentșen gomel*).

BERAH DODI

„Aleargă repede, iubitul meu"

Cuvintele cu care încep trei poeme liturgice, scrise de autori diferiți, care se citesc în unele comunități așchenaze în primele două zile și în Șabatul intermediar de *Pesah, în timpul slujbei de dimineață, la sfârșitul rugăciunii **Gheula*, imediat înainte de începerea **Amidei*. Cuvintele provin din *Cântarea cântărilor (8,14) și fiecare din cele trei poeme se inspiră din interpretarea alegorică a textului biblic, potrivit căreia, în acest pasaj, Israel îl imploră pe Domnul („iubitul") să revină din „exilul" său, să-și izbăvească poporul și să-și reînnoade vechile legături cu aleșii săi. Primul *Berah dodi*, alcătuit din trei strofe și compus de Solomon ben Iuda ha-Bavli (Italia, jumătatea sec. al X-lea), se recită în prima dimineață de Pesah. Cel de-al doilea, din patru strofe, îi aparține unui elev al lui Solomon ben Iuda, Meșulam ben Kalonymus. Acesta se citește numai în diaspora în a doua zi de Pesah. Șimon bar Itḥak din Mainz (sec. al X-lea) este autorul celui de-al treilea *Berah dodi* care se recită în Șabatul intermediar.

BERAHOT

„Binecuvântări"

Primul tratat din ordinul **Zeraim* al *Mișnei (vezi Deut. 6,4–9; 11,13.18–20; 8,10). Cele nouă capitole ale cărții cuprind norme cu privire la citirea rugăciunii **Șema* dimineața și seara; la momentul când trebuie spusă **Amida* în cadrul slujbelor zilei și la fervoarea cuvenită acestei rugăciuni; la binecuvântările diverselor alimente și la rostirea *binecuvântărilor de după mese (*birkat ha-mazon*). Tratatul cuprinde și un capitol despre diferențele dintre școala lui Hilel și cea a lui Șamai, în legătură cu recitarea **kidușului* și a **havdalei*. Un ultim capitol tratează despre binecuvântările specifice pentru diverse împrejurări: în cazul unor fenomene naturale (trăsnete, tunete, cutremure), la primirea unor vești (bune sau rele) etc. Aceleași teme, dezvoltate și cu multe adăugiri hagadice, se regăsesc în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

BEREȘIT, vezi GENEZA.

BERIH ȘEME

„Binecuvântat fie Numele (lui Dumnezeu în univers)"

Meditație în limba aramaică pe care comunitățile tradiționaliste o recită de Șabat și de sărbători, atunci când se deschide chivotul, înainte de citirea Legii. Această rugăciune mistică, atribuită lui *Șimon bar Iohai, este extrasă din **Zohar* (2,206a) și exprimă concepțiile fundamentale ale Cabalei. Introducerea se referă la rolul omului în calitate de instrument al lui Dumnezeu pe pământ și la datoria lui de a consolida forțele pozitive în univers. Textul spune că: „porțile îndurării sunt deschise și dragostea lui Dumnezeu se trezește când sulul Torei este scos din chivot, pentru lectura colectivă". În continuare, binecuvântările se împletesc cu implorările într-un ansamblu care cuprinde recunoașterea bunătății și suveranității lui Dumnezeu și mărturisirea credinței evreiești „nu într-un om ori într-un înger, ci în Dumnezeul adevărului a cărui credință și ai cărui profeți sunt adevărați". Așchenazii și sefarzii recită *Berih Șeme* imediat după deschiderea chivotului, în timp ce evreii yemeniți o spun înainte de lectura propriu-zisă din Tora. La ora actuală, unele cărți de rugăciune israeliene conțin versiunea ebraică a rugăciunii.

BERLIN, NAFTALI ȚVI IEHUDA

(1817–1893)

Lider rabinic lituanian și conducător al *ieșivei* din Volojin, zis și **ha-Netiv** (după acronimul numelui lui ebraic) sau „stâlpul din Volojin". Născut la Mir, în Bielorusia, își începe studiile la *ieșiva* la 13 ani și, mai târziu, se căsătorește cu fiica directorului școlii, Rabi Itḥak din Volojin. După moartea acestuia, postul de director revine celui mai vârstnic dintre ginerii săi, Rabi Eliezer Itḥak Fried, cu Berlin ca adjunct. La moartea lui Fried, în 1853, numirea lui Berlin și a lui Iosif Baer *Soloveicik în calitate de codirectori dă naștere la controverse, unii dintre studenți susținând că postul trebuia ocupat de Soloveicik singur. Atuul lui Berlin consta în cunoașterea aprofundată a întregii literaturi

rabinice, în timp ce Soloveicik se distingea prin metoda lui de analiză talmudică, subtilă și pătrunzătoare. Convocați să rezolve disputa, cei mai mari rabini ai vremii, printre care și Isaac Elhanan *Spektor, au decis în favoarea lui Berlin. Ulterior, acesta a exercitat o influență puternică asupra *ieșivei* care a atins, sub conducerea lui, un număr de patru sute de studenți. *Talmudul babilonian era studiat integral la Volojin și era explicat conform sistemului elaborat de *Elia, gaonul din Vilnius. Berlin, de exemplu, evita raționamentul cazuistic (*pilpul*) și punea în evidență semnificația esențială a fiecărui text, prin comparație cu pasajele corespunzătoare din Talmudul din Ierusalim și din Midraș Halaha. În fiecare zi, după slujba de dimineață, Berlin preda o lecție asupra pericopei săptămânii respective. Metoda și învățăturile lui sunt expuse pe larg în numeroase lucrări, printre care figurează și comentarii asupra midrașurilor halahice. Opera lui clasică, *Haamek șeela*, al cărei prim volum apare în 1861, este o interpretare la *Șeiltot*, lucrare din perioada gheonimilor, atribuită lui *Ahai din Șabha. Berlin a publicat de asemenea comentarii asupra Bibliei, în special *Haamek davar* (1879–1880) asupra Pentateuhului, și *Meșiv davar* (1892), o culegere de *responsa* amănunțite, cu privire la diferite probleme halahice și filozofice.

Lider comunitar energic, Berlin s-a pronunțat asupra principalelor probleme ale epocii. A fost un susținător activ al mișcării *Hibat Țion* („Iubitorii Sionului") încă de la începuturile ei, îndemnându-i pe toți evreii practicanți să i se alăture și să promoveze colonizarea evreiască în Ereț Israel. A respins ideea formării unor comunități ortodoxe separatiste (vezi *Hirsch, Samson Raphael; *neo-ortodoxie), pledând în schimb pentru atragerea evreilor neortodocși și nereligioși. Ultimii ani ai vieții i-au fost întunecați de amestecul permanent al regimului țarist în activitatea *ieșivei* din Volojin. Autoritățile ruseți cereau limitarea numărului de ore afectate Torei și introducerea unei programe de studii laice. Berlin a refuzat să se supună acestor cerințe excesive. Drept urmare, *ieșiva* din Volojin, cea mai prestigioasă academie talmudică din răsăritul Europei, a fost închisă prin decret guvernamental la 22 ianuarie 1892. Expulzat din oraș, Berlin hotărăște să se stabilească în Ereț Israel. Un an și jumătate mai târziu, pe când se pregătea de plecare, moartea îl surprinde la Varșovia, zădărnicindu-i visul.

Meir Berlin (**Bar-Ilan**, 1880–1949), fiul mai mic al lui Naftali, s-a afirmat ca o personalitate proeminentă a sionismului religios și ca unul din conducătorii mișcării *Mizrahi*. A trăit la Berlin, apoi la New York (1915–1926), unde a organizat ramura americană a mișcării *Mizrahi* și a întemeiat un institut pedagogic, integrat ulterior în Yeshiva University. În 1926, se stabilește la Ierusalim, devenind una din figurile de prim plan ale Orașului Sfânt. Aici fondează (1937) și conduce *Ha-țofe*, ziarul mișcării *Mizrahi*, și inițiază redactarea *Enciclopediei Talmudice*, începând din 1947. A publicat mai multe lucrări, dintre care un important volum de memorii în idiș (1933), tradus în ivrit în 1939–1940 sub titlul *Mi-Volojin ad Ierușalaim*, și o biografie a tatălui său (*Raban șel Israel*, 1943). În 1955, ia ființă în Israel universitatea ortodoxă Bar-Ilan, care îi poartă numele.

BERNAYS, ISAAC
(1792–1849)

Rabin și promotor al curentului neo-ortodox. Născut la Mainz, studiază la academia rabinică a lui Abraham Bing din Wurtzburg, devenind primul rabin german cu pregătire universitară. Autoritatea sa ca mare rabin de Hamburg, funcție pe care o ocupă din 1821, și vasta lui cultură îi vor permite să combată cu succes mișcarea reformistă, nou creată. În semn de protest față de procedeul reformaților care, deși incompetenți în probleme halahice, se autoproclamau rabini, își ia la rându-i titlul sefard de *haham*. Dar Bernays nu se mulțumește doar să atace iudaismul reformat, ci militează totodată pentru fidelitatea față de tradiție, consolidând *Talmud Tora* din Hamburg și cultivând aspectul estetic al cultului sinagogal. De asemenea, rostește impresionante predici în germană și elaborează o platformă a crezului și practicilor neo-ortodoxe, menită să-i atragă de partea sa pe tinerii intelectuali evrei. Poetul Heinrich Heine, văr cu el, îl descria în 1823 drept un predicator neconvențional și spiritual, mult superior adversarilor săi reformați. Noua carte de rugăciuni a reformaților din Hamburg, din care sunt excluse rugăciunile pentru restaurarea Sionului, stârnește critici virulente din partea lui Bernays. Învățăturile lui, în special conceptul lui de „misiune evreiască", exercită o influență deosebită asupra lui Samson Raphael *Hirsch.

BERTINORO, OBADIA BEN AVRAHAM IARE DI
(cca. 1450–cca. 1515)

Rabin erudit, comentator al *Mișnei, cunoscut și sub numele de **Raav** (acronimul de la *Rabenu Ovadia mi-Bartenura*). Celălalt nume al său, Iare,

este anagrama cuvântului ebraic Ari (sau Arie, „leu") și totodată acronimul de la *Iehi rețui ehav* („Plăcut să fie fraților lui", Deut. 33, 24). Familia lui era de fel din Bertinoro, localitate din sudul Italiei.

În 1485, Raav pleacă din Citta di Castello spre Ereț Israel, călătorie pe care o relatează în trei epistole, una adresată tatălui său, alta către fratele său și o a treia către un destinatar necunoscut. Scrisorile lui, care se numără printre cele mai vestite pagini ale literaturii ebraice de călătorii, oferă o mulțime de informații geografice, istorice și culturale. În cei aproape trei ani ai voiajului său, Bertinoro a vizitat Napoli, Salerno, Palermo, Messina, Rodos și Egiptul. În Ereț Israel, trece prin Gaza, Hebron și Betleem și ajunge la Ierusalim unde, cu ajutorul naghidului egiptean, Natan ha-Cohen Șolal, preia conducerea evreilor puțini și săraci care locuiau în oraș. Bertinoro reușește să reorganizeze viața comunitară, apoi, după expulzarea evreilor din Spania (1492), situația comunității se ameliorează, mulțumită unui aflux considerabil de sefarzi cultivați.

Pentru studierea Mișnei, comentariul lui Bertinoro, publicat inițial la Veneția (1548–1549), a devenit tot atât de indispensabil pe cât este Rași pentru Talmud. Utilizând scrierile lui Rași și Maimonide, Bertinoro oferă un rezumat clar și concis al dezbaterii talmudice, în folosul celor care studiază Mișna fără Ghemara. Ici și colo, autorul se servește și de comentariile lui Așer ben Iehiel. Astăzi, orice ediție obișnuită a Mișnei conține și comentariul autorizat al lui Raav. Printre alte lucrări ale sale figurează o prezentare a comentariului lui Rași asupra Torei, o scriere omiletică despre Cartea lui Rut, scurte romane cu caracter halahic, dedicate învățătorului său, Rabi Iosif Colon, și diferite poeme liturgice.

BERURIA

(sec. al II-lea)

Soția lui Rabi *Meir și fiica lui Rabi Hanania ben Teradion, ea însăși o persoană de mare erudiție. Ea și R. Meir au locuit cea mai mare parte a vieții la Tiberiada și în împrejurimi. Literatura talmudică laudă adeseori virtutea exemplară a Beruriei, calitățile ei intelectuale și capacitatea ei de a se măsura cu înțelepții vremii în probleme halahice. Părerile ei cântăreau tot atât de mult ca și ale tanaimilor și au primit nu o dată girul lui Rabi *Iuda bar Ilai.

Talmudul (*Ber.* 10a) povestește că niște haimanale din partea locului l-au supărat atât de tare pe R. Meir încât înțeleptul a vrut să se roage lui Dumnezeu să-i pedepsească. Beruria a intervenit, arătându-i că Biblia (Ps. 104,35) spune „Să piară păcatul de pe fața pământului", nu „Să piară păcătoșii..." R. Meir s-a rugat atunci ca ei să se căiască pentru faptele lor, ceea ce au și făcut.

Viața Beruriei s-a desfășurat totuși sub semnul tragediei. Tatăl i-a fost ucis în chinuri din ordinul autorităților romane, sora ei a fost silită să se prostitueze iar fratele i-a fost omorât de tâlhari. Nenorocirile ei au atins însă punctul culminant atunci când doi dintre fiii ei au murit subit, într-o după amiază de Șabat (*Ialkut Pr.* 964). R. Meir se afla la academie și Beruria n-a vrut să-l tulbure, ci a așteptat până s-a întors acasă, la sfârșitul Șabatului. Abia atunci i-a împărtășit cu delicatețe vestea, întrebându-l întâi dacă un obiect de preț, aflat în grija unui om trebuia sau nu înapoiat proprietarului. „Bineînțeles!" a răspuns R. Meir. Atunci Beruria i-a arătat trupurile fiilor lor morți și l-a îmbărbătat cu un fragment din Cartea lui Iov (1,21): „Domnul a dat, Domnul a luat; fie Numele Domnului binecuvântat."

BESAMIM, vezi MIRODENII, CUTIE CU.

BETA ISRAEL, vezi ETIOPIA, EVREII DIN.

BET DIN

Lit.: „Casa dreptății"

Tribunal de drept evreiesc. Biblia relatează că Moise judeca poporul „de dimineață până seara" (Ex. 18,13), până când socrul lui, Ietro, l-a povățuit să încredințeze această autoritate unor oameni aleși anume în acest scop. Moise a numit așadar „căpetenii peste o mie, peste o sută, peste cincizeci și peste zece", cu sarcina de a judeca pricinile mai mici, cele mai dificile urmând a fi înaintate eșalonului ierarhic superior și, în ultimă instanță, lui Moise însuși. Tora confirmă această procedură (Deut. 17, 8–9): „Dacă îi se va părea prea greu de judecat o pricină [...], să te scoli și să te duci la locul pe care-l va alege Domnul Dumnezeul tău. Să te duci la preoți, la leviți și la cel ce va împlini atunci slujba de judecător; să-i întrebi și ei îți vor spune hotărârea legii." Mai târziu, după ce Israel s-a așezat în țară, judecătorii au fost și conducătorii poporului, apoi regii au preluat atribuția de judecători, regele Solomon fiind un exemplu ilustru în acest sens.

Talmudul arată că, în vremea celui de-al Doilea Templu, existau mai multe feluri de *bate din*, alcătuite din câte trei, 23 sau 71 de judecători. În funcție de tipul lor, pricinile reveneau unui tribunal mai mic sau mai mare. O dată pronunțată sentința, nu exista posibilitatea recursului la o instanță superioară.

În fiecare localitate, exista un tribunal compus din trei judecători, care soluționa procesele civile. Fiecare cetate numărând peste 120 de bărbați adulți avea un *bet din*, alcătuit din 23 de judecători (*Sanh.* 1,6), cu putere de a pronunța pedepse capitale și corporale (*ibid.* 1,4). În cazurile penale, sentința se adopta cu o majoritate de doi judecători. Potrivit unei ipoteze, la Ierusalim ar fi funcționat trei tribunale de 23 de membri: unul la intrarea spre Muntele Templului, altul la intrarea curții Templului și un al treilea în sala dreptunghiulară cu dale de piatră șlefuită (*lișkat ha-gazit*). Urma apoi *Sanhedrinul, alcătuit din 71 de membri. Tribunalele locale de 23 de membri trimiteau cazurile pe care nu le puteau soluționa către tribunalele de 23 de membri din Ierusalim, iar dacă nici acestea nu se puteau pronunța, le defereau mai departe Sanhedrinului.

Sentințele Sanhedrinului erau definitive și obligatorii pentru întregul Israel. Un înțelept care contrazicea verdictul Sanhedrinului era calificat drept **zaken mamre* („bătrân [dar] rebel") și era pasibil de pedeapsa cu moartea. Sanhedrinul judeca în special două tipuri de cazuri: chestiuni de legislație, situație în care Sanhedrinul era prezidat de *nasi* („prinț"), și chestiuni judiciare, în care juca rolul de curte supremă și era prezidat de un *av bet din* („părintele tribunalului"). Sanhedrinul era singurul tribunal în drept să se pronunțe în anumite chestiuni. El singur stabilea, de exemplu, dacă un profet era adevărat sau fals, dacă trebuia întreprins un război care nu se impunea cu necesitate, dacă un oraș trebuia declarat necurat (*ir nidahat*) și ca atare condamnat să fie ras de pe fața pământului, pe motiv că locuitorii săi se făceau vinovați de idolatrie (*Sanh.* 1,5). Tot Sanhedrinul stabilea și data apariției *lunii noi, fixând astfel datele diferitelor sărbători.

Judecătorii tribunalelor locale erau numiți de Sanhedrin în funcție de probitatea lor și de cunoașterea Torei și cu consimțământul populației locale. Magistrații care-și aveau scaunul la poalele Muntelui Templului erau numiți dintre judecătorii tribunalelor locale. Este posibil ca Sanhedrinul să fi fost compus din membrii celor trei tribunale de 23 de membri din Ierusalim, plus cei doi președinți, *nasi* și *av bet din*. Potrivit altei ipoteze, ar fi existat la Ierusalim numai două tribunale de 23 de persoane, *lișkat ha-gazit* fiind rezervată Sanhedrinului, entitate separată, formată din 71 de judecători proprii.

După căderea Ierusalimului, *Iohanan ben Zakai a transferat Sanhedrinul la Iavne, unde acesta a continuat să funcționeze ca instanță supremă în toate domeniile vieții evreiești, nemaiavând însă dreptul de a decreta pedepse capitale. Treptat, pe măsură ce școlile babiloniene s-au impus ca principale centre de învățământ, autoritatea tribunalului a început să fie contestată și Sanhedrinul de la Iavne a fost în cele din urmă desființat în 425 e.n.

Un judecător nu putea impune o amendă decât cu condiția să fi fost investit de un descendent direct al lui Moise. Judecătorii din diaspora, care nu erau investiți în acest mod, se bucurau de o autoritate mai redusă decât a colegilor din Eret Israel. Ei aveau totuși competența de a soluționa procese, în calitate de *șlihim* („emisari") ai rabinilor, învestiți potrivit normelor.

În vremea de dinainte de *Emancipare, când evreii locuiau în propriile lor comunități relativ autonome, *bet din* putea soluționa orice probleme judiciare, cu caracter religios, civil sau personal. Deși în majoritatea cazurilor, tribunalele nu aveau căderea să impună pedepse corporale, ele dispuneau de alte forme de constrângere, cea mai gravă dintre ele fiind *excomunicarea (**herem*) — sentință extrem de aspră, având în vedere că, la vremea aceea, comunitățile evreiești erau corpuri foarte bine sudate. Sub regii Spaniei, *bate din* au dobândit puteri foarte vaste, inclusiv aceea de a decreta pedeapsa capitală. Mai târziu (cca. 1550–1764), Consiliul celor Patru Țări care conducea viața evreiască în Polonia și Lituania a deținut o putere considerabilă, deoarece guvernul îi acordase puteri depline în privința impozitării. În plus, consiliul avea puterea de a decreta *heremul* și de a fixa cuantumul amenzilor, ceea ce a contribuit la impunerea efectivă a deciziilor luate de *bate din*.

O dată cu Emanciparea, evreii au dobândit acces la tribunalele țărilor în care trăiau și au început să apeleze tot mai des la acestea. Tendința s-a accentuat din momentul în care comunitatea evreiască și-a pierdut puterea de constrângere, aceasta revenind în întregime statului. Cu toate acestea, *bate din* au continuat să existe până în ziua de azi. Ele funcționează în aproape toate centrele vieții evreiești din lume. În majoritatea țărilor cu excepția Israelului, aceste *bate din* se ocupă în special de probleme de *divorț halahic (*ghitin*). În Israel, autoritatea lor este mult mai vastă, acoperind aproape toate domeniile personale, inclusiv convertirile. Această autoritate vine însă adeseori în contradicție cu cea a tribunalelor laice din țară, cele două sisteme fiind actualmente în conflict cu privire la o serie de chestiuni, cum ar fi cea a naturalizării persoanelor convertite la iudaism într-un cadru neortodox.

Pretutindeni în lume, *bet din* poate să judece și litigiile civile dintre particulari, în cazul în care părțile se angajează în scris să se conformeze judecății sale. În Statele Unite, tribunalele de stat au

stabilit, în mai multe rânduri, că acordul părților de a accepta judecata unui *bet din* constituie o obligație în raport cu codul civil, ca orice altă înțelegere în care părțile consimt să se supună unei forme de arbitraj.

BET HA-MIKDAŞ, vezi TEMPLU.

BET MIDRAŞ

„Casă de studiu"

Centru de educație religioasă, adeseori făcând parte din sinagogă sau dintr-un complex sinagogal. *Bet-midraş* era principalul locaş de studiu al textelor şi comentariilor talmudice clasice, servind totodată ca loc de rugăciune pentru cei ce-l frecventau. Având în vedere importanța supremă acordată studierii Torei, *bet midraş* este un loc mai sfânt chiar decât sinagoga. Drept urmare, este îngăduit să vinzi o sinagogă pentru a cumpăra sau construi un *bet midraş*. Legenda spune că primul *bet midraş* a slujit fiului lui Noe, Sem, şi fiului acestuia, Eber. Midraşul enumeră o serie de personaje biblice care au înființat un *bet midraş* ori au studiat într-un asemenea locaş.

Printre primele exemple atestate, se numără casa de studiu a lui *Şemaia şi Avtalion, înțelepți din sec. I î.e.n. Intrarea se plătea şi se spune că, neavând bani de taxă, tânărul *Hilel, care avea să devină unul din cei mai mari învățați ai neamului evreiesc, s-a suit pe acoperişul clădirii ca să audieze cursurile.

În Evul Mediu şi în epocile următoare, exista câte un *bet midraş* în fiecare oraş, administrat de regulă de comunitate, unde bărbații puteau studia Talmudul toată ziua. Cei care munceau ca să-şi câştige pâinea veneau şi ei să studieze aici câteva ceasuri, înainte sau după lucru. Locaşul de studiu funcționa uneori chiar în clădirea sinagogii, confundându-se cu ea. În prezent, astfel de locaşuri comunitare au încetat practic să mai existe, dar unele sinagogi au câte un *bet midraş* al lor. De asemenea, fiecare *ieşiva* are câte un *bet midraş*, ca loc special de studiu. Bărbații comunității vin deseori şi ei aici ca să studieze. În germană, *bet midraş* este numit *klaus*, iar în comunitățile hasidice, **ştibl*. În țările musulmane, i se spunea pur şi simplu *midraş*.

BET OLAM, vezi CIMITIR.

BET ŞAMAI ŞI BET HILEL

„Casa lui Şamai" şi „Casa lui Hilel"

Şcoli de gândire rivale, ale căror dezbateri şi controverse au influențat în mod deosebit dezvoltarea *legii orale, în ultimele decenii dinaintea distrugerii celui de-al Doilea *Templu şi în perioada imediat următoare. Întemeietorii lor au fost principalii înțelepți ai vremii, *Şamai şi *Hilel, acesta din urmă fiind şi președintele *Sanhedrinului. Şcolile lor au continuat probabil să existe până în sec. al II-lea e.n., dar numele învățătorilor care s-au perindat pe acolo nu ne-au parvenit decât în mică măsură. Controversele dintre cele două şcoli, din care 316 au fost inventariate, acoperă toate domeniile *Halahei. Opinia şcolii lui Şamai este de regulă enunțată prima. Cu câteva excepții enumerate în Mişna (*Ed.* 4,5.1–4), Bet Şamai adopta întotdeauna poziția cea mai intransigentă. Uneori, Bet Hilel îşi modifica punctul de vedere şi accepta opinia celeilalte şcoli.

În mare, principala deosebire dintre cele două şcoli constă în modul lor de a interpreta Scriptura. Discipolii lui Şamai aveau tendința să interpreteze versetele biblice mai curând în sens literal, în vreme ce şcoala lui Hilel dădea mai multă atenție sensului subiacent. Studiul izvoarelor antice netanaitice (apocrifele, de pildă) dovedeşte că Bet Şamai se situa aproape fără greş pe pozițiile celor mai vechi texte halahice, de o deosebită severitate. Drept urmare, cercetătorii moderni îi consideră pe adepții lui Şamai conservatori, iar pe cei ai lui Hilel, liberali.

Începând din a doua jumătate a sec. al XIX-lea s-a avansat în repetate rânduri ipoteza că disputele dintre cele şcoli aveau la bază factori sociologici. Adepții lui Şamai, s-a spus, proveneau din rândurile aristocrației rurale înstărite, categorie socio-economică recunoscută pentru vederile sale conservatoare. Dimpotrivă, adepții lui Hilel ar fi fost reprezentanți ai „plebeilor": mici negustori şi meseriaşi care locuiau în oraşe. Cei dintâi luau ca punct de referință Halaha pretanaitică. Legea divorțului este un exemplu grăitor. Potrivit şcolii lui Şamai, bărbatul nu avea dreptul să divorțeze decât pe motiv de adulter. Această prevedere reflectă o atitudine împotriva divorțului, exprimată foarte clar de profetul Maleahi (2,16). Şcoala lui Hilel, în schimb, îi îngăduia bărbatului să se despartă şi de o nevastă credincioasă, dacă avea alte lucruri grave să-i reproşeze (*Ghit.* 9,10).

Dincolo de controversele lor, adepții celor două şcoli nu ezitau să se căsătorească unii cu alții, chiar dacă erau în dezacord asupra multor legi privitoare la căsătorie. Sub influența presiunilor exterioare, aceste relații amicale s-au înrăutățit cu timpul, degenerând în polemici virulente şi chiar în violențe fizice. Este posibil ca aceste presiuni să se fi datorat

asupririi crescânde din partea stăpânirii romane (cca. 65 e.n.). Drept urmare, adepții lui Șamai au cerut tot mai imperios introducerea unui număr de 18 decrete prohibitive (*ghezerot*), care limitau cu cea mai mare strictețe contactele dintre evrei și neevrei. Cum Bet Șamai deținea majoritatea, ea a reușit să-și impună punctul de vedere și decretele au fost promulgate. Patruzeci de ani mai târziu, învățații de la Iavne au stabilit că Halaha se va conduce întotdeauna după opinia școlii lui Hilel. Talmudul (*Er.* 13b) arată cum s-a ajuns la această hotărâre: „Școlile lui Șamai și Hilel se certau de trei ani, fiecare dintre ele susținând că Halaha ei este cea adevărată. Într-acestea, o voce din ceruri (**bat kol*) s-a făcut auzită, decretând: «Amândouă sunt cuvântul lui Dumnezeu, dar Halaha este după Bet Hilel». De ce s-a pronunțat cerul în favoarea adepților lui Hilel? Deoarece erau oameni plăcuți și lipsiți de îngâmfare, care expuneau opiniile ambelor tabere, punând întotdeauna opinia școlii lui Șamai înaintea propriului punct de vedere."

BEȚA

„Ouă"

Al optulea tratat din ordinul **Moed* al *Mișnei. Cele cinci capitole ale lucrării tratează despre activitățile interzise de Șabat, dar permise de sărbători (Anul Nou, Pesah etc., vezi Ex. 12,16; 20,10). Una din aceste activități este, de pildă, pregătirea alimentelor — care se îngăduie de sărbători, deși cu unele restricții. Tratatul cuprinde, de asemenea, legile cu privire la **mukțe* (lucruri a căror atingere este interzisă de Șabat și de sărbători), pregătirea hranei în zilele de sărbătoare și conceptul de *șevut* (restricție rabinică referitoare la muncă). Titlul, *Beța*, este neobișnuit, deoarece vine de la primul cuvânt al cărții și nu de la obiectul ei. I se mai spune însă și *Iom Tov* („zi de sărbătoare"), denumire care reflectă conținutul. Textul este reluat pe larg în ambele *Talmuduri și în *Tosefta.

BIALIK, HAIM NAHMAN, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

BIBLIE

Denumire uzuală pentru Scriptura ebraică. Derivat din grecescul *biblion* („carte"), cuvântul „biblie" este la origine un plural, echivalent cu ebraicul *ha-sefarim* („cărțile"), formulă prin care scrierile sfinte sunt adeseori desemnate în literatura rabinică. Termenul grecesc s-a răspândit, după toate probabilitățile, în epoca elenistică, perioadă când evreii și-au tradus cărțile sfinte în greacă, limba curentă a regiunii.

Alte denumiri ebraice ale Bibliei, folosite în antichitate și Evul Mediu, sunt *Sifre ha-kodeș* („cărțile sfințeniei") și *Kitve ha-kodeș* („scrierile sfințeniei"), care reflectă adecvat două caracteristici esențiale ale textelor: originea lor divină și redactarea lor definitivă sub formă de scrieri. Acest ultim aspect este evidențiat și de termenul *mikra* (lit.: „lectură"), cuvânt care reflectă atât modul cum se studia Scriptura, citind cu voce tare, cât și faptul că textul se citea public în cursul liturghiei.

Termenul curent în ebraică este Tanah, acronim de la cele trei componente principale ale Bibliei: *Tora* (Pentateuhul), *Neviim* (Profeții) și *Ketuvim* (Hagiografele). Creștinii folosesc denumirea de „Vechiul Testament", spre a deosebi Biblia ebraică de Noul Testament.

Textul originar al Bibliei este redactat în *ebraică, exceptând câteva pasaje în *aramaică: două cuvinte în Geneză (31,47), un verset la Ieremia (10,11) și mai multe secțiuni din cărțile lui Daniel (2,46–7,25) și Ezra (4,8–6,18; 7,12–26). Ebraica biblică este foarte neuniformă, după cum este și firesc, având în vedere epocile diferite de redactare a textelor. Biblia așadar pune în evidență straturi diferite din evoluția limbii și chiar mai multe dialecte.

Conținutul

Biblia ebraică este constituită din trei părți:

1) Pentateuhul (*Tora*). Acesta cuprinde primele cinci cărți ale Bibliei: Geneză, Exod, Levitic, Numeri și Deuteronom. Conform tradiției evreiești, *Moise este autorul acestor cărți, deși în text nu se spune nicăieri așa ceva. Ideea acestei paternități decurge însă din unele pasaje, în care Moise este prezentat ca legiuitor. Versetele din Deut. 31,9–12 au contribuit probabil la acreditarea acestei idei. Pentateuhul nu este doar o culegere de norme juridice și rituale. Deși *Tora se traduce de obicei prin „Lege", sensul cuvântului trimite la noțiunea mai generală de instruire.

Cele cinci cărți alcătuiesc o narațiune completă și continuă, care începe cu crearea lumii, continuă cu istoria patriarhilor și cu primirea Torei pe Muntele Sinai și se încheie cu moartea lui Moise, în ajunul pătrunderii lui Israel în Canaan (vezi *Pentateuh). În vremea lui *Ezra și *Neemia, când Pentateuhul a început să se răspândească masiv, relatarea a fost împărțită în cinci părți, transcrise fiecare pe un sul aparte, de unde și denumirea de „carte în cinci volume" sau, în ebraică, *hamișa humeșe Tora*, „cele cinci cincimi ale Torei", expresie care s-a concentrat, cu timpul, într-un singur cuvânt

— *humaș*. Termenul Pentateuh, care s-a încetățenit în mai multe limbi occidentale, este echivalentul grecesc al lui *humaș*.

Titlurile ebraice ale celor cinci cărți — *Bereșit*, *Șemot*, *Va-ikra*, *Be-midbar*, *Devarim* — nu sunt altceva decât primele cuvinte semnificative ale fiecăreia dintre ele. În română, titlurile provin din versiunile grecești și latine și reprezintă tema fundamentală a cărții respective. Ele se regăsesc de altfel în subtitlurile pe care rabinii înșiși le adăugau, de obicei, la cărțile Pentateuhului.

2. Profeții (*Neviim*). S-au avansat mai multe ipoteze pentru a explica acest titlu. Pe de o parte, tradiția atribuie aceste cărți profeților: „Iosua a scris cartea care îi poartă numele, precum și Cartea Judecătorilor [...] Ieremia a scris cartea care-i poartă numele, precum și Cartea Regilor..." (*B.B.* 14b). Pe de altă parte, aceste cărți profetice, zise și „prime" sau „preclasice", au întotdeauna în centru figura unui profet (Samuel, Ilie, Elisei, Isaia etc.). Istoria lui Israel este astfel interpretată din punct de vedere al învățăturii profetice.

Această a doua parte a Bibliei se împarte, la rândul ei, în două secțiuni: „Profeții dintâi" sau „preclasici" și „Profeții din urmă" sau „clasici". Prima secțiune cuprinde cărțile narative și istorice, — Iosua, Judecători, cele două cărți ale lui Samuel și cele două cărți ale Regilor —, constituind o prelungire a Pentateuhului, întrucât Cartea lui Iosua reia firul narativ de unde se încheie Deuteronomul. Cărțile Iosua, Judecători și Samuel zugrăvesc istoria lui Israel de la cucerirea Canaanului și epoca Judecătorilor până la instaurarea monarhiei în vremea lui Saul și David. În continuare, cărțile Regilor prezintă istoria regatelor lui Israel și Iuda până la căderea Ierusalimului în 586 î.e.n. Fiecare carte se leagă de cea dinainte, așa încât narațiunea formează un întreg coerent, împărțit în secvențe cronologice bine delimitate. Se pare că împărțirea în patru cărți datează dintr-o epocă mai târzie.

Secțiunea „Profeților clasici" cuprinde cărțile lui Isaia, Ieremia și Ezechiel, precum și cei 12 Profeți Minori (în aramaică, *Tere asar*, „Cei doisprezece"): Osea, Ioel, Amos, Obadia, Iona, Mica, Naum, Habacuc, Țefania, Hagai, Zaharia și Maleahi. Textele sunt compuse în secolele VII–V î.e.n., în ultimii ani ai regatelor lui Israel și Iuda, apoi în timpul *exilului babilonian și la începuturile perioadei celui de-al Doilea *Templu. Denumirea de Profeți „Mici" sau „Minori" se referă la caracterul succint al cărților și nu la importanța lor în sine. Aceste scurte texte au fost grupate pe același sul, fiind considerate mai curând ca o singură carte decât ca 12 cărți diferite.

Pe lângă profețiile înseși, exprimate într-o formă literară (în general, poetică), unele dintre aceste cărți conțin date biografice și istorice, referitoare la viața și faptele profeților respectivi. Aceste relatări alternează cu învățămintele și predicile publice ale profeților. Primele trei cărți sunt așezate în ordine cronologică, această succesiune fiind respectată în majoritatea manuscriselor, chiar dacă unele se abat de la ea din diferite motive (vezi *B.B.* 14b). Cât despre Profeții Minori, aceștia au figurat întotdeauna după cei trei, cu toate că unii dintre ei sunt cronologic anteriori lui Isaia.

3. Hagiografele (*Ketuvim*). Cea de-a treia parte a Bibliei este o culegere de opere aparținând unor genuri literare diferite: poeme liturgice (Psalmi, Plângerile), poezie de dragoste (Cântarea Cântărilor), literatură *sapiențială (Proverbe, Iov, Eclesiastul), narațiuni istorice (Rut, Cronici 1 și 2, Estera, Ezra și Neemia). Cât despre Cartea lui Daniel, ea constituie un amestec de literatură istorică, profetică și apocaliptică. Termenul generic de *Ketuvim* („Scrieri") reflectă caracterul eterogen al ansamblului. Ordinea textelor a fost stabilită abia târziu, după cum o demonstrează deosebirile față de traducerea grecească a Bibliei. Manuscrisele și edițiile ebraice diferă la rândul lor între ele, dar în mai mică măsură.

Cinci dintre textele *Ketuvim*, numite tradițional cele *Cinci Suluri (*meghilot*), se citesc de obicei la sinagogă, cu prilejul sărbătorilor: Cântarea Cântărilor de *Pesah, Rut de *Șavuot, Plângerile de Tișa be-*Av, Eclesiastul de *Sucot și Estera de *Purim. Aceste cărți s-au constituit, cu timpul, într-o grupare dispusă în ordinea de mai sus. Există și o altă ordine, reflectând succesiunea cronologică a autorilor cărora li se atribuie aceste opere. Cât despre Cronici, ele sunt întotdeauna ultimele dintre cărțile hagiografice. Unii cercetători au identificat o înrudire structurală între Cronici și Geneză. Ambele relatează originile omenirii și se încheie printr-o anticipare a întoarcerii în țara lui Israel. Paralelismul dintre cele două cărți dezvăluie un laitmotiv structural al întregului corpus biblic.

Cele mai vechi surse evreiești stabilesc numărul cărților biblice la 24. Nu se menționează nicăieri dacă acest număr avea o semnificație anume. Oricum, el rezultă dintr-un calcul oarecum forțat, deoarece Profeții Minori sunt considerați ca alcătuind o singură carte; la fel, cărțile lui Ezra și Neemia sunt luate împreună. Împărțirea cărților Samuel, Regi și Cronici în câte două cărți fiecare este rezultatul

unei repartizări tardive. La rândul său, *Iosefus Flavius menționează 22 de cărți (*Contra Apionem*, 1,38–42). Pentru a ajunge la acest total, el trebuie să fi inclus Cartea lui Rut în Judecători și Plângerile în Ieremia. Această repartizare s-a păstrat în versiunile grecești și latinești ale Bibliei.

Împărțirea Bibliei în trei secțiuni presupune o clasificare a cărților componente după conținut, care nu corespunde exact clasificării lor în funcție de gen literar ori stil. Cercetarea modernă a ajuns la concluzia că această repartizare este rezultatul a trei etape succesive în dezvoltarea canonului (vezi articolele consacrate fiecărei cărți în parte).

Canonul

Termenul desemnează un corpus bine delimitat de scrieri sfinte, recunoscute ca atare de diferite comunități religioase care le consideră revelate sau inspirate de Dumnezeu. Conceptul de canon este esențial, pentru a înțelege cum a devenit Biblia nucleul vieții evreiești și cum a ajuns Israel să fie denumit „poporul Cărții". Această carte a structurat identitatea poporului evreu, insuflându-i învățăturile și valorile sale și etica sa particulară.

Cuvântul grecesc „canon" provine dintr-un radical semitic cu înțelesul de „trestie" (ebr. *cane*) și desemnând conceptul de măsură. *Părinții Bisericii au fost primii care l-au folosit cu referire la Biblie. Sursele evreiești aplică la rândul lor noțiunile de „canon" și „canonicitate". Un ecou al acestei noțiuni poate fi întâlnit în expresia *sefarim hițonim* (lit.: „cărți exterioare"; vezi în special *Sanh.* 10,1), aplicată cărților necanonice (vezi *Apocrife și pseudoepigrafe). Vocabularul ebraic cuprinde două expresii tehnice care reflectă aceeași idee: *metame et ha-iadaim* („care face mâinile necurate"), însemnând că atingerea unei cărți biblice produce impuritate rituală, și **geniza*, locul unde se depozitează cărțile sfinte scoase din uz. Tanaimii folosesc acești termeni atunci când dezbat canonicitatea unor cărți ca Proverbele, Eclesiastul, Cântarea Cântărilor și Estera.

Este limpede că literatura antică evreiască nu s-a păstrat în totalitate. Biblia însăși menționează diverse cărți și cronici din care nu s-a păstrat nimic. Dintre acestea, se cuvin menționate: „Cartea războaielor Domnului" (Num. 21,14), „Cartea lui Iașar" (Iosua 10,13; 2 Sam. 1,18) și, în fine, „Cronicile regilor lui Israel și Iuda" (1 Regi 14,19–29 *et passim*). Această pierdere poate fi pusă pe seama întâmplării, dar nu este mai puțin adevărat că ideea de canon implică un proces la capătul căruia unele cărți sunt în mod deliberat excluse, în timp ce altele sunt recunoscute oficial ca sfinte. Există și alți factori care pot contribui la această selecție. Textele folosite în cadrul ritualului de la Templu, precum și pasajele referitoare la cult (în special, codurile sacerdotale), erau venerate și transmise cu cea mai mare fidelitate, în cercurile din jurul Templului. Relatările cu privire la trecutul poporului și la *Legământul lui Dumnezeu cu Israel au căpătat repede o mare prețuire, până într-atât încât au fost considerate ca revelate de Dumnezeu însuși. De asemenea, mesajele profeților au fost consemnate în scris de către discipolii acestora. S-a întâmplat să fie canonizate și unele cărți izolate, dar includerea lor în canon a fost, în general, tardivă. De exemplu, cea mai mare parte a psalmilor existau probabil de multă vreme și mulți psalmi erau considerați sacri, mult înainte ca întreaga Carte a Psalmilor să fi fost canonizată și cu atât mai mult înainte de canonizarea Hagiografelor în ansamblu. Este deci important să discernem diferitele aspecte ale procesului. Evoluția literară a unei cărți lua sfârșit o dată cu canonizarea: din acel moment, scribii și copiștii erau ținuți să o transcrie cu cea mai mare exactitate. În momentul în care un corpus de cărți era canonizat, era ca și cum ar fi fost înconjurat cu o barieră și nici o carte nu mai putea fi adăugată la acest ansamblu. În toate cazurile, credința în originea divină a acestor cărți era condiția prealabilă a canonizării.

În forma sa actuală, canonul este rezultatul unui proces istoric și literar complex. În afara surselor din perioada elenistică, referitoare la ultimele faze ale procesului, există informații puține și neconcludente, cu privire la etapele anterioare. Așadar, orice încercare de reconstituire a procesului de canonizare necesită o oarecare circumspecție. Cercetătorii admit, de exemplu, că împărțirea ansamblului în trei secțiuni este rezultatul unei evoluții istorice: fiecare secțiune fiind canonizată în alt moment istoric decât celelalte.

Una din relatările cele mai semnificative cu privire la canonizarea Pentateuhului se găsește în 2 Regi 22–23. În al optsprezecelea an al domniei lui Iosia (622 î.e.n.), marele *preot descoperă în Templu o „carte a Torei" (sau „carte a Legământului"), care fusese neglijată până atunci. Textul i se citește regelui și cartea este îndată recunoscută ca autentică. Curând după aceea, se dă citire solemnă textului în fața poporului adunat care își reînnoiește legământul cu Dumnezeu. Descrierea reformelor religioase care au urmat corespunde întocmai cu esența învățăturilor din Deuteronom, ceea ce a condus la concluzia că evenimentul pomenit în 2 Regi 22–23 reprezintă, de fapt, canoni-

zarea oficială a acestei cărți. Un alt pasaj biblic relatează citirea publică a Torei: episodul se petrece în vremea lui Ezra (cca. 444 î.e.n.) și este relatat în Neemia 8–10. Ceremonia are loc la dorința poporului care cere să-i fie citită „cartea Legii lui Moise". Cererea presupune că Pentateuhul era deja cunoscut și că alcătuirea sa era definitivată la vremea exilului babilonian, încă înainte de întoarcerea la Sion. Cel care dă citire Cărții este Ezra, „un scrib priceput în Tora lui Moise". Lui îi revine meritul de a fi promovat predarea și interpretarea Torei, pe care a așezat-o în centrul vieții evreiești.

A doua etapă a canonizării Bibliei începe o dată cu reunirea literaturii profetice, păstrată din perioada Primului Templu. Textelor existente li s-au adăugat cărțile lui Hagai, Zaharia și Maleahi, al căror mesaj profetic reflectă evenimente legate de întoarcerea la Sion și de reconstruirea Templului. Conform unei tradiții rabinice bine atestate, acești trei profeți au fost ultimii care au primit inspirația Spiritului de *sfințenie (ebr. *ruah ha-kodeș*). Alte surse arată că instituția religioasă și socială a profeților și-a pierdut treptat vitalitatea și credibilitatea în perioada celui de-al Doilea Templu. Canonul cărților profetice a fost, după toate probabilitățile, definitivat înainte de prăbușirea Imperiului persan. De altfel, profețiile nu reflectă nici o influență grecească și orizontul lor istoric nu depășește vremea dominației persane.

Surse din perioada elenistică atestă, încă de pe atunci, o împărțire a Bibliei în trei secțiuni. Referirile la Lege și la Profeți sunt deja uzuale, dar cea de-a treia secțiune nu poartă încă nici un nume, fiind menționată perifrastic ca „înțelepciunea din vechime", „Psalmii și celelalte scrieri" sau, pur și simplu, „celelalte cărți". Aceste aproximări demonstrează că, mult după canonizarea Profeților, Hagiografele au continuat să fie un ansamblu nedefinit, care nu s-a cristalizat definitiv decât în perioada greco-romană. Este demn de remarcat că Hagiografele conțin opere contemporane cu unele cărți profetice târzii, care însă nu au fost incluse în Profeți, din cauza caracterului lor neprofetic. Altele au fost elaborate prea târziu pentru a fi adăugate acestei secțiuni. Este cazul Cărții lui Daniel care a fost cuprinsă în Hagiografe, în ciuda conținutului său profetic. În fapt, Daniel a fost compusă spre sfârșitul epocii elenistice, după cum o atestă prezența unor termeni împrumutați din greacă, fenomen extrem de rar în Biblie.

O serie de fapte par să indice existența unor deosebiri de tradiție cu privire la stabilirea canonului biblic între comunitățile evreiești de la sfârșitul epocii celui de-al Doilea Templu. Controversele stârnite de canonicitatea unor cărți ca Proverbele, Eclesiastul, Cântarea Cântărilor și Estera se fac încă simțite în discuțiile rabinice din vremea tanaimilor și amoraimilor (*Iad.* 3,5; *Meg.* 7a). Cartea Înțelepciunii lui Ben Sira (Eclesiasticul) a beneficiat de un statut cvasicanonic în rândul comunităților evreiești, până când rabinii au exclus-o explicit din canon (Tos. *Iad.* 2,13). Multe opere originale, compuse în vremea aceea, ar fi putut fi incluse în Hagiografe. Lăsate în afara canonului, ele nu ne-au parvenit decât prin intermediul Bisericilor creștine, care au cules moștenirea canonului din epoca elenistică. Aceste opere (*Macabei*, *Cartea lui Enoh* etc.) nu ne-au parvenit decât în traducere grecească. De altfel, după unii savanți, canonul epocii elenistice reflectă tradițiile evreiești predominante în Palestina și în Alexandria, la vremea traducerii Bibliei în greacă. Cât privește comunitatea de la Qumran, aceasta pare să fi avut o atitudine complet diferită față de Scriptură. Colecția de texte de la Marea Moartă era mult mai vastă și cuprindea lucrări proprii acestei secte, necunoscute până la descoperirea manuscriselor de la Qumran. În ceea ce privește canonul evreiesc, numeroase dezbateri talmudice menționează adunarea rabinică de la Iavne (cca. 90 e.n.) ca fiind momentul în care soarta cărților controversate a fost definitiv tranșată. Cu toate acestea, rabinii au continuat să se preocupe de aceste chestiuni, ceea ce pare să demonstreze că limitele canonului erau încă vagi, chiar și după sinodul de la Iavne. Structura Hagiografelor a încetat să mai fie controversată abia în a doua jumătate a sec. al II-lea e.n.

În preajma sec. al III-lea î.e.n., importanta și înfloritoarea comunitate de evrei „elenizați" din Alexandria începuse să nu mai știe ebraica, de unde și necesitatea de a traduce Biblia în greacă. Așa s-a ajuns la versiunea cunoscută sub numele de *Septuaginta. Dincolo de diferențele pur textuale, aceasta diferă de canonul ebraic prin două aspecte esențiale: pe de-o parte, Septuaginta cuprinde mai multe cărți care lipsesc din canonul rabinic și pe care rabinii palestinieni le-au considerat „exterioare"; pe de altă parte, ordinea cărților diferă și, la fel, numărul secțiunilor, Septuaginta fiind împărțită în patru secțiuni (în locul celor trei tradiționale): Tora, cărți istorice, cărți poetice și sapiențiale și, în sfârșit, Profeții.

Textul

Textul Bibliei ebraice, în forma în care este cunoscut încă din Evul Mediu și în care apare în edițiile moderne, este alcătuit din trei elemente

grafice: 1) consoanele, 2) semnele vocalice și 3) semnele prozodice. Acestea din urmă servesc la intonarea muzicală, practicată în cultul sinagogal. Ele au, în plus, și o funcție exegetică, în măsura în care stau la baza unor comentarii liniare ale textului. Atât semnele vocalice cât și cele prozodice sunt adaosuri la textul consonantic, introduse de masoreți în Evul Mediu, în scopul conservării tradiției orale de vocalizare, pronunție și *cantilație, care a constituit întotdeauna un accesoriu indispensabil al textului scris. În antichitate, erau reprezentate grafic doar consoanele.

Cele mai vechi manuscrise care ne-au parvenit, datând din sec. al IX-lea, constituie variante ale tradiției masoretice. În ciuda numeroaselor deosebiri grafice și gramaticale, cele mai multe dintre ele nu diferă în privința sensului. În sec. al IX-lea, la capătul unei analize critice foarte amănunțite, textul fusese stabilit în modul cel mai sigur.

În ceea ce privește textul consonantic, istoria lui este mai complexă. O serie de surse și de mărturii dovedesc că a existat cândva în circulație o mare diversitate de texte, prezentând deosebiri nu doar de formă, ci și de fond: alegerea unor termeni diferiți, folosirea unui cuvânt în locul altuia, ordinea diferită a unor versete ori chiar a unor episoade întregi. Versiuni mai extinse sau înfrumusețate au coexistat probabil cu altele mai sobre, astfel încât unele dintre ele au putut cuprinde date care nu se regăseau în alte versiuni.

Forma actuală a Bibliei a păstrat urmele acestei evoluții. Există, de exemplu, pasaje care se repetă, nu fără unele deosebiri, cum sunt: Decalogul, prezent în două versiuni în Ex. 20,2–14 și în Deut. 5,6–19; asediul Ierusalimului de către asirieni, relatat în 2 Regi 18,13–20,19 și în Isa. 36–39; viziunea eshatologică din Isaia 2,2–4, repetată în Mica 4,1–3. Există, de asemenea, multe paralelisme între Samuel și Regi, pe de o parte, și Cronici, pe de altă parte. Aceste exemple evidențiază existența unor divergențe însemnate între diferitele versiuni ale textului în însăși perioada de formare a literaturii biblice.

Pentateuhul *samaritean constă în textul ebraic al primelor cinci cărți ale Bibliei, așa cum s-au păstrat acestea în tradiția comunității samaritene. Filologii europeni au aflat despre existența acestei versiuni abia în sec. al XVII-lea. În ciuda unor adăugiri sau corectări, ușor de detectat datorită conotațiilor lor ideologice, textul samaritean nu are, în esență, un caracter sectant. O dată cu descoperirea unor arhetipuri ale acestei versiuni printre *manuscrisele de la Marea Moartă, s-a putut constata că Pentateuhul samaritean era doar una din diferitele forme ale textului care circulau în Palestina, în vremea celui de-al Doilea Templu. Cât despre corecturile ulterioare, ele au dus treptat la respingerea textului samaritean de către cercurile evreiești. Una din principalele deosebiri față de versiunea masoretică rezidă în tendința samaritenilor de a armoniza incoerențele sau divergențele care apar în cadrul relatării unor episoade sau descrierii unor realități individuale. Cu toate acestea, majoritatea variantelor textuale prezintă un interes deosebit pentru cercetători.

Vechile traduceri ale Bibliei posedă, la rândul lor, o mare valoare documentară cu privire la formele antice ale textului biblic, având în vedere că originalul care a stat la baza lor nu era neapărat identic cu textul masoretic. Acest original nu mai există însă și orice reconstituire a lui nu poate fi decât ipotetică. Cea mai veche și cea mai importantă dintre aceste traduceri este Septuaginta, care furnizează informații bogate și diverse, de un deosebit folos pentru critica textuală. Traducerile aramaice, așa-numitele *Targumuri, sunt mai puțin valoroase, chiar și în cazul versiunilor literale, nemidrașice, ale textului. Dintre celelalte traduceri antice, se cuvin menționate versiunea siriană, Pešita, ca și Vulgata latină.

Dintre toate mărturiile existente cu privire la istoria textului, cele mai importante sunt sulurile și fragmentele descoperite în anii 1940–1950, în Deșertul Iudeii, la Qumran — cele mai vechi manuscrise biblice cunoscute în prezent și cu cel puțin 1000 de ani mai vechi decât codicele medievale, considerate multă vreme drept cele mai vechi. Printre sutele de fragmente scoase la lumină, s-au regăsit toate cărțile Bibliei, cu excepția Cărții Esterei. Sulurile cele mai vechi sunt scrise în grafia paleoebraică. Qumran oferă mărturii arheologice pe o perioadă de mai multe secole, de la primele așezăminte ridicate aici în sec. al III-lea î.e.n. până la distrugerea Ierusalimului de către romani în 70 e.n. Textele descoperite aici constituie o mărturie directă a activității literare din perioada celui de-al Doilea Templu. În plus, aria pe care o reprezintă nu se limitează la localitatea respectivă, având în vedere că sulurile mai vechi provin de la alte comunități evreiești. Cercetătorii au identificat în sulurile de la Marea Moartă arhetipurile principalelor versiuni ale Bibliei (textul masoretic, Pentateuhul samaritean și Septuaginta). În plus, s-au găsit aici texte aparținând unor tradiții independente, imposibil de încadrat în categoriile cunoscute până atunci.

În sfârșit, o altă sursă documentară o constituie numeroasele versete biblice citate în diferite opere (Filon, Iosefus, Noul Testament etc.), aparținând perioadei celui de-al Doilea Templu. Literatura rabinică include, la rândul ei, o mulțime de citate din Scriptură, dintre care unele prezintă deosebiri față de textul tradițional. Ea descrie, totodată, unele aspecte ale procesului de transmitere a textului, menționând mai multe *tikune soferim*, „corecturi ale scribilor", precum și existența unor *maghihe sefarim*, „revizori ai cărților". Potrivit unei tradiții, exista un etalon oficial al Torei, care se păstra în Templu și în raport cu care se operau corecturile. Aceste date furnizate de literatura rabinică arată cum a fost posibil ca textul masoretic să se păstreze atâta vreme nealterat. La sfârșitul sec. I e.n., această versiune a devenit singura formă autorizată, celelalte tradiții fiind neglijate, respinse sau date uitării. La vremea aceea, textul fusese deja fixat, cuvânt cu cuvânt și literă cu literă, după cum o dovedesc speculațiile „scribilor" sau „contabililor", *soferim*, care au identificat cuvântul și chiar litera aflată exact la jumătatea Bibliei și au stabilit numărul total de cuvinte din fiecare carte. În acest fel, ei au pus la punct un sistem care a permis reproducerea fidelă a textului biblic, de-a lungul secolelor. Această tendință de a nu admite decât o singură variantă autorizată trebuie, evident, pusă în legătură cu evoluția conceptului de canonicitate și cu preocuparea de a conserva autenticitatea cuvântului divin. Vicisitudinile istorice care s-au abătut asupra poporului evreu în sec. I și II e.n. au sporit nevoia de solidaritate religioasă și comunitară. Recunoașterea unei forme unice a textului biblic era un mijloc eficient de a întări această solidaritate.

Biblia și cercetarea științifică

Analiza textuală a Bibliei s-a dezvoltat ca disciplină în antichitatea târzie și începutul Evului Mediu. Încă din acele vremuri, evreii, dar și grecii, creștinii, *caraiții și musulmanii, s-au preocupat de problemele pe care le ridicau unele contradicții, discordanțe logice și dificultăți ale textului biblic. Sentința radicală emisă de unul din înțelepții Talmudului — „Tora a fost dată sul cu sul" (*Ghit.* 60a) — este un exemplu în acest sens. Confruntați cu astfel de controverse, învățații au fost nevoiți să stabilească niște principii *hermeneutice menite să rezolve problemele suscitate de text. Unii polemiști creștini și musulmani s-au folosit de pasajele controversate, pentru a pune la îndoială autenticitatea Bibliei. Exegetul medieval *Ibn Ezra (1092–1167), un adevărat pionier al criticii biblice, a identificat în Pentateuh o serie de anacronisme de natură să pună sub semnul întrebării paternitatea literară a lui Moise (cel puțin în ceea ce privește pasajele respective). Tot el a emis și ipoteza potrivit căreia partea a doua a Cărții lui Isaia ar fi fost opera unui alt profet.

Critica biblică a luat un puternic avânt o dată cu Baruh *Spinoza (1632–1677), care a lansat o abordare raționalist-istorică a Scrierilor Sfinte. Spinoza a pus accentul asupra necesității de a studia Biblia ca pe orice alt text, examinând conținutul propriu-zis, fără a face referire la tradiție. El a dezvoltat sugestiile lui Ibn Ezra, atacând în mod deschis norma inviolabilă care-i atribuia Pentateuhul lui Moise. Critica posterioară lui Spinoza și-a concentrat aproape în întregime atenția asupra alcătuirii literare a Pentateuhului, pornind de la alternanța numelor divine din cuprinsul celor Cinci Cărți, care sugera suprapunerea mai multor forme de redactare. Alți savanți au aplicat aceeași metodă, dar pornind de la alte criterii ca variantele stilistice, diferențele frazeologice și teologice, repetările și aluziile la împrejurările elaborării textului. Acest mod de abordare a fost extins și la celelalte cărți ale Bibliei, culminând cu ceea ce s-a numit ipoteza documentară. Bazată pe o amplă analiză critică și literară, aceasta postulează existența a patru izvoare scrise, regrupând fiecare o serie de fragmente narative sau corpuri de legi. Conform ipotezei în cauză, Pentateuhul ar fi rezultat din reunirea acestor patru texte fundamentale. Astfel, ipoteza documentară identifică un narator iahvist (I sau, conform notației internaționale, J), botezat astfel deoarece se referă la Dumnezeu prin intermediul tetragramei (IHVH), un narator elohist (E), care folosește teonimul *Elohim*, o sursă deuteronomică (D) și o sursă sacerdotală (P). Ordinea este presupusă a fi cea cronologică. Potrivit aceleiași ipoteze, după mai multe variante preliminare, Tora ar fi fost în final redactată de un preot în perioada de după *exilul babilonian. Specialistul german Julius Wellhausen a reluat aceste teze, dintr-o perspectivă istorico-evoluționistă. Teoria lui a fost mult timp considerată drept principala operă de referință în domeniu. Formula clasică a ipotezei documentare a cunoscut între timp unele modificări, dar postulatele ei de bază continuă să fie recunoscute de majoritatea specialiștilor contemporani. Au existat totuși unele voci care au criticat viciul logic de *petitio principii* pe care se bazează teoria. Într-adevăr, ea se întemeiază pe o serie de apriorisme, în ceea ce privește dezvoltarea doctrinelor și practicilor religioase și forțează puțin faptele, pentru a le încadra în schema istorică

preconizată. Israelianul de origine italiană, Moșe David (Umberto) Cassuto a respins integral ipoteza documentară, iar alți doi specialiști evrei, David Țvi Hoffmann și Iehezkel Kaufman au contestat datarea sursei sacerdotale în epoca postexilică, considerând-o mai veche și chiar anterioară Deuteronomului.

Concentrându-se asupra preistoriei scrierilor, Hermann Gunkel a inaugurat o nouă direcție în analiza biblică. Gunkel a încercat să reconstituie geneza textelor, pornind de la premisa unei faze orale, care ar fi precedat redactarea scrisă. El a propus identificarea diferitelor genuri literare reprezentate în Biblie, punând în lumină formele, motivele și modurile caracteristice fiecăruia dintre ele. În concepția lui Gunkel, fiecare gen literar este produsul unei „situații trăite" (*Sitz im Leben*), bine precizate, sau al unui context social (adesea religios), în cadrul căruia o anumită formă de expresie literară ar fi fost creată și reactivată periodic. Această metodă este cunoscută sub numele de „critica formelor". Clasificarea Psalmilor este aportul cel mai important al lui Gunkel a cărui operă deschizătoare de drumuri a determinat o mai bună cunoaștere a instituțiilor sociale și religioase ale epocii biblice.

În ultimii ani, asistăm la o renaștere a interesului pentru o abordare literară a Bibliei, care încearcă să privească textul, în ansamblul său, ca pe o unitate artistică, renunțând la disecările și fragmentările caracteristice criticii clasice. Promotorii acestui tip de analiză consideră că metoda clasică și-a epuizat domeniul de cercetare. Deși recunosc valoarea rezultatelor obținute de această școală, ei condamnă îngustimea de care predecesorii lor au dat adeseori dovadă, neglijând relația dintre parte și întreg și refuzând să vadă textul biblic ca pe un ansamblu coerent. Acest nou curent de analiză a produs deja multe lucrări pertinente în domeniul poeticii biblice, abordând de asemenea tehnica narativă și paralelismul poetic.

Înaintașii criticii biblice au reconstituit istoria antică a lui Israel, fără să aibă la îndemână nici o sursă externă cu privire la mediul cultural al vremii. Bazându-se numai pe Biblie, ei au încercat uneori să umple această lacună prin speculații teoretice. Începând din sec. al XIX-lea, descoperirile arheologice au completat în parte contextul istoric. Săpăturile efectuate în Palestina, în mari centre biblice ca Hațor, Meghido, Samaria, Ierusalim și Lakiș, au dat la iveală vestigii de locuințe regale, case comunitare, fortificații, sanctuare și altare, rețele de alimentare cu apă, precum și o serie de ustensile culinare, arme și unelte agricole. Toate acestea reușesc să dea o imagine a ceea ce va fi fost societatea israelită antică și societatea cananeeană dinaintea ei. Documentele de scriere israelită, descoperite de arheologi, au fost puține la număr, fără îndoială din cauza fragilității suportului grafic care se folosea la vremea respectivă. În schimb, săpăturile din Egipt, Mesopotamia, Siria și Anatolia au produs o cantitate extraordinară de informații cu privire la civilizația antică din Orientul Apropiat, precum și o mare abundență de texte păstrate în biblioteci sau gravate pe monumente. Toate aceste documente oferă mărturii inestimabile cu privire la istoria, limbile și literaturile popoarele vecine cu Israel. Redescoperirea acestor limbi dispărute a determinat mari progrese în domeniul lexicografiei comparate a limbilor semitice, aruncând o nouă lumină asupra textului biblic însuși.

Cercetătorii au fost astfel în măsură să descopere paralelisme între genurile literare și formele texuale biblice și cele dezvoltate de culturile vecine. Această descoperire nu este câtuși de puțin surprinzătoare, având în vedere că formarea națiunii israelite este posterioară apogeului civilizațiilor egiptene și mesopotamiene. De altfel, este greu de stabilit dacă aceste paralelisme se datorează unui substrat comun care ar fi dominat cândva toată regiunea ori unui joc subtil de influențe reciproce, care ar fi persistat în Orientul Apropiat pe toată durata antichității.

Câteva exemple de asemenea paralelisme demonstrează o analogie de conținut: cele cinci-șase culegeri de legi în scriere cuneiformă, descoperite în regiune, prezintă multe asemănări izbitoare cu legislația biblică. De pildă, enumerarea vătămărilor cauzate de un bou care împunge (Ex. 21,28–32) este o temă recurentă în codurile legislative ale vremii. Cât privește paralelismele structurale sau stilistice, s-a făcut observația că vestitul cod al lui Hamurabi este încadrat de un prolog istoric și de un epilog conținând avertismente, alcătuire care se regăsește în unele culegeri de legi cuprinse în Biblie. Unicitatea legislației biblice constă în originea ei în întregime divină și în lipsa unei distincții între legile laice și cele religioase: ambele sunt înglobate în aceeași sferă. Descoperirea unei bogate literaturi epice cananeene la Ugarit, în nordul Siriei, a arătat că poezia biblică datorează mult tradiției poetice a Canaanului antic, atât sub aspectul limbii, imaginilor și structurii, cât și din punct de vedere tematic. Psalmii prezintă de asemenea unele analogii cu imnurile și rugăciunile din Egipt și Mesopotamia. Chiar și Legământul lui

Dumnezeu cu Israel, cheia de boltă a religiei biblice, seamănă, ca formă și ca fond, cu tratatele de alianță pe care le încheiau popoarele antice din Orientul Apropiat. Totul arată ca și cum angajamentele de lealitate obișnuite între entitățile politice ale vremii ar fi fost adaptate vocabularului sacru al religiei israelite pentru a reglementa raportul dintre Dumnezeu și oameni. Această impresie este deosebit de pronunțată în Deuteronom. Unul din paralelismele cele mai frapante între textul biblic și literatura mesopotamiană se remarcă în tradițiile privitoare la *Geneză și, în special, la *potop. Acesta din urmă apare într-o formă deosebit de elaborată în epopeea lui Ghilgameș. Totuși, în ciuda asemănărilor narative și formale, cele două versiuni diferă profund, prin conținutul lor didactic și moral. Un alt aspect relevat de comparatiști este lipsa din literatura biblică a textelor magice, divinative și astrologice, prezente din belșug în celelalte tradiții literare din Orientul Apropiat. Această absență pare să demonstreze că religia biblică respingea procedeele prin care păgânii obișnuiau să comunice cu sfera supranaturală. Exemplele menționate dovedesc importanța acestor paralelisme pentru evidențierea deosebirilor specifice și degajarea individualității proprii fiecărei tradiții literare. Demersul pune în evidență modul în care anumite elemente au putut să se îndepărteze de modelul comun, să capete un conținut monoteist și să devină specific israelite.

Biblia și iudaismul

În perioada de la ieșirea din Egipt până în vremea celui de-al Doilea Templu, impactul Bibliei asupra poporului lui Israel a constat, în esență, în respectarea poruncilor prezente în Pentateuh. Ulterior, rolul tradiției concepute ca un lanț neîntrerupt a luat amploare și *legea orală a venit să completeze și să revitalizeze *legea scrisă. Interpretarea rabinică a Bibliei a dus la apariția a două genuri literare. Unul dintre ele, întemeiat pe Pentateuh, expune „drumul existenței", *Halaha, și enumeră 613 *porunci (*mițvot*) de natură religioasă și legală. Celălalt, alcătuit din omilii și parabole, este reprezentat de *Hagada și de *Midraș. Inițial, aceste comentarii se refereau la pasajele din Pentateuh și din Profeți, citite de Șabat la *sinagogă. Mai târziu, ele au avut în vedere și alte fragmente ale Bibliei. Legea rabinică prescrie modul în care trebuie celebrate Șabatul și sărbătorile și stabilește reguli pentru toate împrejurările vieții cotidiene de la naștere până la moarte. Fiecare din aceste *mițvot* ar putea fi introdusă fără probleme în Pentateuh. Dimpotrivă, literatura midrașică încearcă să treacă dincolo de sensul literal al textului biblic. Ei i se datorează dezvoltarea exegezei evreiești și apariția unei mari bogății de legende și anecdote pitorești, și tot ea a alimentat tradiția misticii evreiești (v. *Mistică).

În epoca elenistică, s-a încercat concilierea Bibliei cu cultura laică grecească. Tentativa a eșuat repede, nu înainte însă de a fi condus la traducerea grecească (Septuaginta), prin care Tora a intrat în conștiința lumii neevreiești sub numele de *Nomos* („Legea"). Iudaismul elenistic a dat astfel naștere unor epopei și tragedii pe teme biblice.

Biblia a exercitat o influență considerabilă asupra cultului sinagogal. După distrugerea Templului, în 70 e.n., fiecare locaș de rugăciune a devenit un *mikdaș meat* (un „sanctuar în miniatură"). Cele trei rugăciuni recitate zilnic au înlocuit cele trei jertfe care se aduceau în fiecare zi la Templu. Chivotul cu sulurile Legii (vezi Sefer *Tora: Manuscrisele Pentateuhului) a luat locul vechiului chivot al Legământului; perdeaua dinaintea chivotului (**parohet*) a devenit simbolul tablelor Legii pe care erau gravate cele Zece *Porunci, iar *flacăra veșnic aprinsă în sinagogă este reprezentarea vechii **menore*.

În Spania medievală, pereții interiori ai sinagogilor erau deseori împodobiți cu versete biblice, caligrafiate artistic. Obiceiul de a grava un verset deasupra chivotului sau pe fațada sinagogii a persistat până în zilele noastre. Ebraica, limba Bibliei, a rămas limba tradițională a rugăciunilor sinagogale. La începuturile epocii rabinice, *liturghia evreiască incorporase deja o serie de psalmi, **Șema*, fragmente din Scriptură, **Amida*, care cuprinde numeroase ecouri biblice, precum și diferite binecuvântări, printre care și *binecuvântarea preoților. Încă de pe atunci, se dădea citire Legii în fiecare luni și joi, de Șabat, de sărbători, în zilele de *lună nouă și de post. Până în ziua de azi, în timpul sărbătorilor de *pelerinaj, se recită **Halel* iar de *Iom Kipur se citește **avoda*, ce descrie riturile pe care marele *preot le oficia odinioară în Templu cu această ocazie. Rabinii își compun de obicei predica pe tema lecturii săptămânale din Pentateuh și din Profeți. În sfârșit, **mezuza* așezată pe ușorii ușii amintește permanent privitorului de existența și de importanța Bibliei.

*Educația evreiască începe cu deprinderea ebraicii, cu ajutorul căreia copilul va fi capabil să studieze pericopa săptămânală din Pentateuh. Mai târziu, copilul ia contact cu *Mișna, cu Talmudul, cu principalele legi ale iudaismului. Studiul Bibliei este axat în special pe Pentateuh, considerat ca revelația directă a lui Dumnezeu. Cât privește

celelalte părți ale Bibliei, și ele sunt inspirate de Dumnezeu (chiar foarte direct, în cazul profeților), dar nu se bucură de aceeași autoritate. În cele 13 articole de *crez formulate de *Maimonide și acceptate astăzi de către rabini, se afirmă că „toate cuvintele profeților sunt adevărate", că Moise va rămâne pentru totdeauna cel mai mare dintre profeți, că poporul evreu este deținătorul Torei primite de Moise și că altă revelație de acest fel nu va mai fi. Literatura midrașică a ajutat poporul să și-i apropie pe patriarhi, pe profeți și pe celelalte personaje biblice ca pe niște ființe în carne și oase. În fine, pe măsură ce copilul crește, studiul Talmudului și al Halahei capătă tot mai multă importanță, așa încât, în final, adultul ajunge să vadă Biblia prin prisma Talmudului. În parte și pentru a contracara această tendință, *caraiții s-au ridicat împotriva supremației legii orale în cadrul iudaismului. În cursul acestor controverse, unii adversari ai caraismului au simțit nevoia să reia studiul literal al Bibliei, luând în considerare textul integral în cadrul unor comentarii avizate. Această tendință a avut două consecințe majore: una a fost dezvoltarea exegezei rabinice al cărei reprezentant cel mai ilustru a fost *Rași, urmat de alți comentatori medievali (vezi *Biblia: Comentariile evreiești); cealaltă a fost renașterea ebraicii biblice sub influența lui *Iuda Halevi și a altor poeți ai secolului de aur spaniol.

Cu excepția Italiei unde spiritul Renașterii a contribuit la redeșteptarea interesului pentru Scriptură și pentru limba ebraică, studiul Bibliei a cunoscut un puternic declin o dată cu începutul sec. al XVI-lea. Timp de trei sute de ani, până la sfârșitul sec. al XVIII-lea, atenția gânditorilor s-a concentrat în întregime asupra Talmudului și a Cabalei. Această atitudine nu s-a schimbat decât o dată cu pătrunderea filozofiei Luminilor în mediile evreiești. Precursorul *Haskalei a fost Moise Mendelssohn, care a deschis drumul evreilor germani spre cultura laică, prin publicarea unei versiuni germane a Bibliei, însoțită de comentariul său, *Biur*. Acest curent a culminat cu *iudaismul reformat, care milita pentru o revenire la spiritul biblic și sublinia importanța eticii profetice. Haskala a determinat totodată o renaștere a ebraicii în Europa răsăriteană și apariția unui naționalism evreiesc în sânul căruia limba ebraică și abordarea laică a Bibliei au jucat un rol fundamental.

Din Evul Mediu până în sec. al XIX-lea și chiar până în zilele noastre, Biblia a fost aproape total neglijată în mediile ultraortodoxe. Dimpotrivă, în comunitățile sefarde și orientale, textul biblic și comentariul său se învățau cu mare atenție, așa încât omul cel mai simplu ajungea să știe pe de rost fragmente întregi din Biblie. Acest studiu asiduu și entuziast al Bibliei ebraice a rămas, până în ziua de azi, una din caracteristicile iudaismului din Orient și din nordul Africii.

Educația evreiască modernă a reașezat Biblia în centrul studiilor iudaice, recurgând frecvent la traduceri și comentarii în limba țării respective. Biblia constituie o parte integrantă a sistemului pedagogic israelian, chiar dacă există o mare diferență în modul de abordare a textului între școlile religioase și cele laice. Dat fiind că, în Israel, ebraica este limba națională, israelienii pot citi Biblia în original. Arheologii israelieni au contribuit la o mai bună cunoaștere a trecutului biblic. În plus, copiii primesc frecvent nume biblice, la fel și noile cartiere și localități. Cărțile și articolele consacrate Bibliei s-au înmulțit considerabil iar radioul difuzează în fiecare dimineață un comentariu asupra secțiunii din Pentateuh care se citește în săptămâna respectivă. În fine, concursurile pe teme biblice sunt foarte apreciate de public.

BIBLIE, COMENTARII EVREIEȘTI ALE -EI

Evreii s-au preocupat permanent de înțelegerea textului și mesajului Bibliei ebraice. În primul mileniu al istoriei sale, poporul lui Israel s-a îngrijit îndeosebi de compilarea cărților biblice. O dată stabilit canonul biblic, evreii au purces la comentarea și interpretarea cărților sfinte. Astfel, timp de aproape o mie de ani, începând cu epoca lui Ezra (sec. al V-lea î.e.n.), învățații s-au concentrat, pe de-o parte, asupra dezvoltării sistematice a Legii (vezi *Halaha) pe temeiul Bibliei, și pe de altă parte, asupra extinderii Hagadei (interpretarea textelor nelegislative, omilii, legende, povești moralizatoare etc.), care se întemeiază tot pe Biblie.

Textul biblic este matricea aproape tuturor creațiilor literare evreiești și, evident, a comentariilor care i-au fost dedicate. Se cuvin menționate aici interpretările alegorice ale lui *Filon din Alexandria, în perioada elenistică, scrierile lui *Iosefus Flavius, în special *Antichitățile iudaice*, care constituie în mare măsură un comentariu cursiv al episoadelor narative ale Bibliei, precum și traducerea arabă a Bibliei realizată de *Saadia Gaon în scopul de a combate liberalismul antirabinic. În epoca medievală, Biblia a inspirat și o multitudine de opere filozofice de primă mărime, care au avut ca scop apărarea iudaismului în cadrul controverselor cu *islamismul și *creștinismul. Ea a servit drept temei marilor comentatori evrei din Evul

Mediu și a alimentat *mistica evreiască dezvoltată de cabaliști și hasidimi. Interpretarea Bibliei a jucat un rol fundamental în viața evreiască, după cum o dovedește volumul substanțial de comentarii elaborate de-a lungul secolelor.

Potrivit tradiției evreiești, Moise a primit revelația *legii scrise precum și a celei orale pe Muntele Sinai. Învățătura orală este indispensabilă pentru înțelegerea textului scris. O parte din această tradiție orală a fost incorporată în Talmud. Mișna (*Avot* 1,1) evocă astfel „lanțul" tradiției: „Moise a primit Tora în Sinai și a transmis-o lui Iosua; Iosua le-a împărtășit-o Bătrânilor (adică Judecătorilor); Bătrânii au încredințat-o Profeților iar Profeții au transmis-o membrilor Marii Adunări."

*Marea Adunare a fost întemeiată de *Ezra care a venit la Ierusalim din Babilon, la începutul perioadei celui de-al Doilea Templu. „Marele rege" al Persiei îl autorizase să dea o temelie religioasă solidă comunității lui Iuda care tocmai se reconstituise în vechiul ei teritoriu în condiții dificile. În 444 î.e.n., poporul s-a întrunit într-o mare adunare, unde s-a dat citire Torei, spre a reconfirma adeziunea poporului la textul Legii. Acesta a fost momentul în care Ezra a așezat Pentateuhul drept constituție a comunității evreiești reînnoite. Citirea Legii s-a făcut în modul cel mai clar cu putință, în timp ce leviții străbăteau mulțimea spre a se asigura că întreaga asistență aude și înțelege cele citite: „Ei citeau deslușit (*meforaș*) în cartea Legii lui Dumnezeu și-i arătau înțelesul ca să-i facă să înțeleagă ce citiseră" (Neem. 8,8). Se spune de asemenea că „Ezra își pusese inima să caute (*li-deroș*) Legea Domnului..." (Ezra 7,10). Verbul ebraic folosit aici, *daraș*, „a căuta", desemnează activitatea celui care aprofundează textul și-i cercetează înțelesul. Pornind de la aceeași rădăcină, rabinii au creat ulterior termenul **midraș* care desemnează comentariul Scripturii. Se poate spune, așadar, că interpretarea sistematică a Bibliei datează din vremea lui Ezra, care a întemeiat o școală de învățători, denumiți *scribi sau, în ebraică, *soferim*.

În timpul *exilului babilonian, ebraica fusese aproape complet uitată, așa încât scribii au fost nevoiți să explice sensul unor texte biblice. În acest scop, ei au tradus fragmente în aramaică, limba locală folosită în acea vreme. A luat naștere astfel o versiune integrală a Bibliei în aramaică, denumită *Targum. Totuși, aceasta nu este chiar o traducere ci, mai curând, o parafrază bazată pe interpretarea tradițională. Targumul este deci un corpus de comentarii antice pe tema Bibliei. Într-o oarecare măsură, *Septuaginta este echivalentul evreiesc elenizat al acestui gen literar.

Mai târziu, scribii au predat ștafeta urmașilor lor, tanaimii (vezi *Tana). Pe lângă rolul lor în conservarea tradițiilor juridice ale Halahei, ei au transmis mai departe și multe culegeri midrașice de stiluri și metode diferite. Cel mai frecvent este comentariul liniar al textului biblic. Pe lângă acesta, comentatorii au pus la punct un sistem de interpretare pe patru niveluri, cunoscut sub acronimul de **Pardes* de la: **Peșat* (sensul „simplu", literal); *Remez* („aluzie", sensul alegoric); *Deraș* (sensul dedus sub formă de omilie); și *Sod* (sensul mistic, „tainic"). Alți tanaimi au elaborat sisteme de reguli (*midot*) pentru explicitarea textului biblic. *Hilel a enunțat șapte asemenea reguli. *Ismael ben Elișa le-a sporit la treisprezece, apoi numărul lor a ajuns la 32 în vremea lui Eliezer ben Iose Galileeanul (vezi *Hermeneutică). Cu timpul, s-au format două mari școli de interpretare midrașică: școala lui *Akiva care ținea cont de fiecare cuvânt, ba chiar de fiecare literă, cu o scrupulozitate împinsă la extrem, și cea a lui Rabi Ismael care susținea că nu există ordine cronologică în Biblie (*Pes.* 6b) și că „Tora vorbește pe limba oamenilor" (*Sifre* la Num. 112; cf. *Ber.* 3b). Cele două școli au produs culegeri midrașice de cea mai mare importanță: *Mehilta* la Cartea Exodului, *Sifra* la Levitic și *Sifre* la Numeri și Deuteronom.

Începând din sec. al VII-lea, limba arabă s-a răspândit pe urmele cuceritorilor arabi și, o dată cu înaintarea islamului, în toată Asia occidentală și în nordul Africii. Curând, araba a devenit o limbă literară. În plus, Coranul a început să-și exercite influența asupra filozofiei, cu consecințe asupra orizontului cultural al literaților evrei ai vremii. Comentariile biblice au căpătat noi dimensiuni. Opera lui Saadia Gaon (882–942) constituie un reper important în acest sens. Saadia a tradus Biblia în arabă și traducerea lui s-a bucurat de un asemenea succes încât a sfârșit prin a rivaliza cu Targumul aramaic, în rolul său de parafrază la pericopa săptămânală din Pentateuh. Obiectivul principal al efortului exegetic întreprins de Saadia a fost de a contracara efectele propagandei antirabinice a *caraiților. Aceștia nu recunoșteau decât sensul literal al Torei, contestând autoritatea rabinilor și respingând deopotrivă interpretările rabinice ale Scripturii și sistemul juridic al Talmudului. Saadia a fost un apărător eficace al poziției rabinice. Metoda lui, bazată pe lingvistică și filozofie, i-a permis să dea o nouă dimensiune comentariului biblic. Trei secole după moartea lui, influența sa

era încă puternică în comunitățile evreiești din toată lumea islamică, din Persia până în Spania.

O dată cu epoca amoraimilor, analiza lingvistică a început să joace un rol considerabil în comentariile Bibliei. Metoda este ilustrată în Talmud de exemplu, când se spune (*Meg.* 10b) că, ori de câte ori formula *Va-iehi* („Atunci s-a întâmplat că...") apare în Biblie, capitolele care urmează sunt pline de nenorociri. În veacul de aur al iudaismului spaniol, rabinii au fost confruntați cu o multiplă sfidare culturală, fiind nevoiți să facă operă de apologeți și exegeți și folosind în acest scop instrumentele și procedeele analizei gramaticale. Astfel, în sec. al X-lea, Menahem ibn Saruc a alcătuit un dicționar sistematic al ebraicii biblice, în vreme ce Iuda ben David Haiun a compus comentarii la unele cărți biblice, acordând o atenție deosebită fenomenelor lingvistice. Iona ibn Ianah socotea chiar că „Scriptura nu poate fi înțeleasă fără ajutorul filologiei".

Abraham *ibn Ezra, care era deopotrivă filozof, poet și lingvist, a comentat cu strălucire și subtilitate multe cărți biblice. Principala sa preocupare a fost să elucideze textul și să respingă unele interpretări midrașice oarecum fanteziste. Opera lui exegetică este o adevărată mină de informații. Ibn Ezra citează adeseori din predecesorii săi, fie pentru a-și confirma propriile opinii, fie pentru a-i critica. Țintele predilecte ale criticilor lui sunt caraiții, comentariile alegorice și cele care neglijează gramatica. El sugerează, printre altele, că ultimele versete din Deuteronom ar fi fost redactate de Iosua. De asemenea, el atribuie ultimele șase capitole din Isaia unui „al doilea Isaia", originar din Babilon.

David *Kimhi, cunoscut și sub acronimul de Radak, a fost laolaltă lingvist și exeget. Studiile lui s-au concentrat în special asupra Profeților, dar opera care i-a adus celebritatea a fost comentariul lui la Cartea Psalmilor. Ca și Ibn Ezra, pe care-l întrece sub aspectul claritații stilului, Kimhi citează multe autorități în domeniu, oferind o mare abundență de informații prețioase. Atenția lui se îndreaptă cu predilecție asupra literei textului, fără să neglijeze totuși sursele midrașice. Uneori, Kimhi se dovedește mai îndrăzneț decât Midrașul: el sugerează, de pildă, că fiica lui Iefte nu a fost jertfită, ci a fost obligată să rămână nemăritată (vezi Jud. 11,31.37–39). Totodată, opera lui cuprinde referiri la evenimente contemporane cum ar fi cruciadele și polemicile cu creștinii. Comentariul lui la Profeți s-a bucurat de un asemenea succes, încât a văzut lumina tiparului înaintea textului original ebraic. Traducerea engleză a Bibliei din 1611, așa-numita „versiune autorizată" (*Authorized Version*), ține adeseori seama de învățăturile lui.

Cu opera filozofică și halahică a lui *Maimonide (Rambam), activitatea științifică și culturală a iudaismului spaniol medieval atinge apogeul. Maimonide nu era un comentator tradițional, în măsura în care nu a produs nici un comentariu liniar al textelor biblice. Nu este mai puțin adevărat că marile lui opere (în special, *Călăuza rătăcitilor*) explică de multe ori termeni problematici sau pasaje mai dificile din Scriptură. Raționalismul îl îndeamnă să interpreteze multe episoade biblice dintr-o perspectivă alegorică. De aici, acuzația că ar fi răspândit germenii scepticismului critic. Aceasta a constituit de altfel una din criticile principale pe care adversarii săi i-au adus-o în cadrul unei polemici care s-a prelungit peste veacuri. *Levi ben Gherșom (Ghersonide sau Ralbag) a mers și mai departe cu raționalismul. Trăind în Provența secolului al XIV-lea, Ghersonide a desfășurat o vastă activitate de filozof, matematician și exeget. Imensul lui comentariu la Pentateuh a fost extrem de controversat.

Curentul antirațional a fost reprezentat de timpuriu de Iuda Halevi. În tratatul lui filozofic, intitulat *Kuzari*, el protestează mai mult sau mai puțin explicit împotriva tentativelor de raționalizare a textului biblic. Comentariul lui este o apărare și o ilustrare a iudaismului, în care autorul nu șovăie să forțeze sensul literal. Modul lui de abordare a textului are ceva fundamentalist, mistic și intens naționalist. Aproape un secol mai târziu, *Nahmanide (Ramban) susține, la rândul lui, că intelectul uman nu este capabil să judece Biblia. „Pentateuhul în întregimea lui, de la începutul Genezei până la ultimul verset al Deuteronomului, i-a fost comunicat lui Moise direct de către Dumnezeu", afirmă el în deschiderea magistralului său comentariu asupra Torei. În polemica împotriva lui Maimonide, Ramban adoptă o poziție de mijloc între cele două tabere, ceea ce nu-l împiedică să devină un precursor al interpretării mistice a Scripturii. Comentariul lui *Bahia ben Așer, bazat pe metoda celor patru niveluri (*Pardes*), s-a bucurat și el de o mare popularitate.

Exegeza mistică atinge apogeul în **Zohar* (cca. 1300), un midraș de esență cabalistică, atribuit lui *Șimon bar Iohai. Redactat sub forma unui comentariu la anumite pasaje ale Bibliei, *Zoharul* a produs un impact considerabil atât în mediile evreiești cât și printre neevrei. În aceeași perioadă, în Germania înflorea un tip de exegeză al cărei principal reprezentant este *Eleazar ben Iuda din Worms.

Alături de tovarășii lui, el a întemeiat curentul pietiștilor german sau *haside Așchenaz*.

Tot dintre așchenazi provine și cel mai ilustru și mai influent comentator al Bibliei: Rabi Solomon ben Isaac din Troyes, vestit sub numele de *Rași (1040–1105). Martor al primei cruciade, Rași a trăit într-o lume creștină marcată de ignoranță și de fanatism. Stăpânind la perfecțiune sursele talmudice și midrașice, el a insistat asupra necesității de a explica pasajele în funcție de context. În stilul lui concis și limpede, el a înlesnit accesul la Biblie chiar și cititorilor neavizați, laicilor și copiilor, ceea ce i-a adus renumele de *Parșandata*, „Prințul" comentatorilor evrei. Într-adevăr, Rași este comentatorul prin excelență. El a ales metoda comentariului liniar, străduindu-se să redea doar sensul literal, fără înfloriturі. Spiritul lui logic și concis nu l-a împiedicat să recurgă în mod eclectic la comentariul midrașic. Rași s-a preocupat și de problemele lingvistice, traducând unii termeni ebraici în franceza populară a vremii. Comentariile lui s-au bucurat de o popularitate fără egal și au exercitat o influență importantă asupra altor exegeți evrei ca David Kimhi de exemplu. Rași este considerat cel mai mare comentator evreu al Bibliei iar comentariul lui la Pentateuh a fost prima carte ebraică tipărită (1475). Versiunea latină a acestei opere a influențat traducerea germană a Bibliei de către Luther în 1534.

Nepotul lui Rași, *Samuel ben Meir (Rașbam) a fost la rândul lui un mare talmudist, încă mai preocupat decât bunicul său de sensul literal, după cum se vede din comentariul lui la Pentateuh. Alături de un alt comentator francez, Iosif Behor Șor, Rașbam este unul din cei mai iluștri reprezentanți ai școlii de exegeză care poartă pecetea geniului lui Rași.

Curentele mistice care încep să se afirme în Spania la sfârșitul secolului al XIII-lea au condus la un oarecare declin al exegezei biblice în lumea evreiască. Ultimul mare comentator medieval al Bibliei este spaniolul Isaac *Abravanel care s-a afirmat, în timpul vieții, mai mult ca om politic și ca filozof. În comentariile lui asupra Scripturii, el pare să fi refolosit unele pasaje din studiile lui filozofice și din discursurile lui, după cum se observă din lungimile și repetițiile care-i afectează stilul. Cu toate acestea, Abravanel nu este lipsit de calități strălucite și de o incontestabilă originalitate. Recurgând cu măsură la Midraș și evitând Cabala, Abravanel este un rationalist care abordează probleme de critică textuală în introducerile la diversele cărți biblice pe care le comentează. Este primul comentator evreu care face apel la date sociopolitice în înțelegerea Bibliei. O generație mai târziu, italianul Obadia *Sforno redactează, la rândul lui, un comentariu la Pentateuh care se remarcă prin subtilitate și erudiție, ca și prin respingerea interpretărilor mistice.

O dată cu apariția ghetourilor la jumătatea sec. al XVI-lea, lumea așchenază se închide în sine și comentariile biblice stagnează pentru următoarele două secole. În Europa răsăriteană, învățații se concentrează cu precădere asupra Talmudului, acordând doar o importanță secundară studiilor biblice. La capătul acestei perioade, un exeget din Galiția poloneză, pe nume David Altschuler, inaugurează un nou tip de comentariu cursiv al Profeților și Hagiografelor. O primă parte, intitulată *Metudat Țion*, „cetatea Sionului", explică termenii dificili din text; partea a doua, *Metudat David*, „cetatea lui David", comentează textul propriu-zis. Opera exegetică a lui Altschuler, continuată de fiul lui, apare alături de comentariile lui Rași, Ibn Ezra, Rașbam, Ralbag, Nahmanide și Sforno, în edițiile de referință ale Bibliei rabinice (*Mikraot ghedolot*).

În sec. al XVIII-lea, creștinii cu vederi liberale din Europa centrală și apuseană lansează o campanie în favoarea emancipării evreilor. Moise *Mendelssohn se asociază acestor revendicări și se străduie să spargă zidurile ghetourilor din interior. Mendelssohn ironizează acid „jargonul" idiș și recomandă folosirea limbii germane. El deplânge totodată concentrarea exclusivă asupra Talmudului. Dornic să promoveze o înțelegere autentică a Bibliei ebraice în rândul întregii populații evreiești, copii și adulți, el traduce Pentateuhul în germană și-l tipărește cu caractere ebraice, mai familiare pe atunci evreilor decât literele latine. Asistat de Solomon Dubno și, mai târziu, de Hartwig (Naftali Herz) Wessely, Mendelssohn elaborează și un comentariu intitulat *Biur* („Explicație"). Opera lui a influențat considerabil formația intelectuală a iudaismului german, chiar dacă unii rabini ortodocși ca Ezechiel *Landau au interzis comentariul lui, socotindu-l periculos de „modern".

Mendelssohn a fost promotorul direct al spiritului iluminist în sânul lumii evreiești. Curentul, cunoscut sub numele de *Haskala, s-a răspândit până în Europa răsăriteană și s-a aflat la originea înființării în 1819 a unei „științe a iudaismului" (**Wissenschaft des Judentums*), ai cărei protagoniști au încercat să aplice instrumente raționalist-științifice în cercetarea Bibliei.

Studiul Bibliei renăștea în aceeași perioadă și în alte zone ale lumii evreiești. Astfel, rabinul

italian Samuel David Luzzato (Șadal, 1800–1865) împacă tradiția cu filozofia și militează pentru studiul ebraicii, publicând un comentariu magistral la Pentateuh și la alte câteva cărți biblice. El este și editorul unei traduceri moderne a Bibliei, în italiană. În Europa de Est, comentariul lui *Malbim (Meir Leib) s-a bucurat de o mare apreciere în lumea iudaică ortodoxă. Se remarcă la acest comentator o predilecție pentru **pilpul* (dialectica subtilă a talmudiștilor), precum și o serie de anacronisme, mai ales în încercarea de a atribui un temei biblic legilor halahice, lucru deloc surprinzător la un autor care urmărea să demonstreze unitatea de esență dintre legea scrisă și cea orală.

O abordare ortodoxă modernă a Bibliei a fost aceea a lui Samson Raphael *Hirsch, autorul unui comentariu în germană, menit să completeze propria-i traducere germană a Pentateuhului și a Psalmilor.

În cercurile neortodoxe, studiul Bibliei a suferit influența diverselor școli exegetice apărute în lumea creștină pe parcursul secolului al XIX-lea, cu un accent deosebit asupra unor metode moderne cum ar fi critica textuală sau hipercritica. În a doua jumătate a sec. al XX-lea, exegeții evrei (și chiar neevrei) ai Bibliei se remarcă printr-o revenire la metode mai moderate și mai conservatoare. Tendința se datorează în parte unei mai bune înțelegeri a textelor, ca urmare a progreselor lingvistice, a cunoașterii religiilor, civilizațiilor și sistemelor legislative antice din Orientul Apropiat, precum și a descoperirilor arheologice. Specialiștii Universității Ebraice din Ierusalim — în mod deosebit, Umberto Cassuto, Moses Hirsch Segal și Iehezkel Kaufmann — au contribuit hotărâtor la această înnoire metodologică.

BIGAMIE, vezi MONOGAMIE ȘI POLIGAMIE

BIKUR HOLIM, vezi VIZITAREA BOLNAVILOR.

BIKURIM

„Primele roade"

Titlul ultimului tratat din ordinul **Zeraim* al *Mișnei. Este alcătuit din trei capitole care enumeră legile cu privire la *primele roade din pământul lui Israel, pe care agricultorii trebuiau să le aducă la Ierusalim în vremea Templului (cf. Ex. 23,19; 34,26; Deut. 26,1–11). Această ofrandă consta din șapte *specii vegetale, deosebit de abundente în Ereț Israel. Mișna stabilește categoriile de oameni datori să aducă astfel de ofrande, indică formulele care se utilizează în timpul ceremoniei și analizează deosebirea dintre primele roade și celelalte tipuri de *zeciuieli. Tratatul descrie, de asemenea, procesiunile pitorești care aveau loc în toată țara, la vremea când se aduceau aceste ofrande la Ierusalim. Un al patrulea capitol adăugat ulterior, intitulat *Androginos*, dezbate problemele juridice care apar pentru hermafroditi în ceea ce privește necurățenia rituală, căsătoria și zeciuielile. Toate aceste probleme sunt abordate mai pe larg în *Talmudul din Ierusalim și în Tosefta.

BIKURIM, vezi PRIMELE ROADE.

BIMA

„Podium"

Termenul desemnează o estradă în sinagogă, puțin înălțată deasupra podelei, pe care se află un pupitru sau o masă și unde se citește *Legea sau se oficiază diferite rituri. Sefarzii îi mai spun și *almemar* (din arabul *al-minbar*, „pupitru" în moschee) sau *teva* („cufăr" sau „cutie"). Maimonide notează că „*bima* se înalță în mijloc, pentru ca toți credincioșii să poată urca acolo să citească Tora și pentru ca oratorii care rostesc mustrări să fie auziți de toată adunarea" (*M.T., Tefila* 11,3). La sefarzi, când se scoate tocul cu sulul Torei, acesta este așezat în centrul bimei, cu spatele spre chivot și cu fața, deci cu cele două părți ale tocului, spre credincioși.

Tradiția de a citi în public Tora de pe un podium datează cel puțin din vremea lui Ezra și Neemia (Neem. 8,2–5), dacă nu chiar mai dinainte. Mișna (*Sota* 7,8) atestă existența *bimei* în perioada celui de-al Doilea Templu și Talmudul (*Suc.* 51b) menționează o platformă de lemn, așezată în mijlocul sinagogii mari din Alexandria.

Începând din Evul Mediu, podiumul devine centrul ritualului în sinagogile așchenaze. El este așezat în mijlocul sălii de adunare pentru ca predica sau citirea Torei să poată fi auzită de toată lumea. Uneori, totuși, *bima* nu este amplasată central: în Spania și Italia, ea se află frecvent în fundul sinagogii, cu fața spre peretele de vest. Raportul arhitectural dintre *chivot și podium constituie un element esențial în amenajarea interioară a sinagogilor și rezolvarea lui variază mult de la o zonă la alta. În Europa răsăriteană se acordă cea mai mare importanță *bimei*, deasupra căreia se înalță adeseori un baldachin sprijinit pe patru stâlpi masivi. În vechile sinagogi așchenaze, *bima* era uneori plasată într-un fel de cușcă de fier forjat. În Spania medievală, podiumul era înalt, așezat pe patru coloane, dominând adunarea asemenea amvonului din biserici și moschei, accesul fiind asigurat prin

intermediul unei scări laterale. În timpul lecturii pericopei, sulurile Torei erau așezate pe marginea balustradei. De la caz la caz, spațiul dintre chivot și podium putea fi lăsat liber sau ocupat de credincioși. În țările musulmane, *teva* se găsea de regulă în centrul sinagogii, înconjurată de adunare, cu excepția locașurilor din Yemen, unde era ridicată pe stâlpi de lemn și sprijinită de peretele chivotului.

În sec. al XIX-lea, *iudaismul reformat aduce *bima* mai în față, integrând-o în aceeași structură cu chivotul. Deși din punct de vedere halahic, locul podiumului ține mai curând de tradiție decât de lege, iudaismul ortodox respinge vehement această inovație, pe considerentul că orice abatere de la tradiție era o concesie față de politica asimilaționistă a reformaților. O sută de rabini ortodocși semnează atunci o declarație prin care interzic frecventarea sinagogilor în care *bima* nu se află în centru. Cu toate acestea, ca să câștige spațiu, unele sinagogi ortodoxe, recent construite, adoptă la rândul lor această schimbare arhitecturală. În orice caz, în prezent, în toate sinagogile reformate și în aproape toate cele conservatoare *bima* este lipită de chivot.

În sinagogile sefarde, cantorul (*hazan*) oficiază de obicei la un pupitru plasat în centrul sinagogii, de unde și expresia „a trece la *teva*" (*Ber.* 5,3). În comunitățile aşchenaze mai stricte, oficiantul conduce rugăciunea (cu excepția citirii Torei) stând în fața unui pupitru (*amud*), așezat înaintea chivotului sau în imediata lui apropiere. De aici, expresia „a se ruga în fața *amudului* (idiș: **davnen*)".

BINE, vezi RĂU.

BINECUVÂNTAREA COPIILOR, vezi PĂRINȚI: BINECUVÂNTAREA PĂRINȚILOR.

BINECUVÂNTAREA „GOMEL"

Binecuvântare prin care cineva scăpat dintr-o mare primejdie își exprimă recunoștința față de Dumnezeu. Pe vremea *Templului, omul aflat în această situație ar fi adus o jertfă de mulțumire. Întemeindu-se pe un pasaj din Psalmi (107,4-32), rabinii au stabilit că se cuvine să-i mulțumești lui Dumnezeu „care face (*ha-gomel*) fapte bune" atunci când te întorci cu bine dintr-o călătorie pe mare, când te vindeci de o boală grea sau când ești eliberat din robie (*Ber.* 54b). Talmudul menționează o scurtă formulă în acest sens, la care rabinii au adăugat mai târziu o serie de reguli procedurale: binecuvântarea se rostește în prezența unui cvorum (*minian*), pe cât posibil în interval de trei zile de la evenimentul în cauză. În comunitățile tradiționaliste, credinciosul care urmează să-și exprime astfel recunoștința este chemat la *Tora cât mai curând posibil (într-o luni, joi sau sâmbătă), după care recită binecuvântarea, la care ceilalți credincioși dau răspunsurile. Binecuvântarea *gomel* este formulată identic în toate ritualurile de rugăciune. Femeile, în special lăuzele, obișnuiesc s-o rostească după citirea Legii (în Israel) sau la sfârșitul slujbei.

Evreii reformați au păstrat binecuvântarea în liturghie, dar o recită îndeobște vineri seara, moment în care se citește și Tora în unele sinagogi reformate. În prezent, în comunitățile conservatoare și reformate, femeile pot rosti binecuvântarea după ce au fost chemate la citirea Torei.

Binecuvântarea „gomel"

Binecvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, regele universului, care faci faptele Tale bune pentru cei smeriți și mi-ai dăruit și mie binecuvântările Tale.

BINECUVÂNTĂRI

Formule de binecuvântare, prescrise pentru a fi rostite în diferite împrejurări. Termenul ebraic *beraha* (pl. *berahot*) provine din aceeași rădăcină ca *bereh* („genunchi"), în virtutea obiceiului credincioșilor de a îngenunchea atunci când adresau rugăciuni, mulțumiri și laude lui Dumnezeu (2 Cron. 6,13; Ps. 95,6; Isa. 45,23; Dan. 6,11). Biblia conține o mulțime de referiri la binecuvântări adresate lui Dumnezeu sau unor ființe omenești. Unele formule, adeseori introduse prin cuvinte ca *baruh* („binecuvântat"), **barehu* („binecuvântați") sau *odeha* („te voi lăuda"), apar în mod curent, începând din vremea patriarhilor și până în perioada mișnică. Una din cele mai vechi binecuvântări (Ps. 119,12; 1 Cron. 29,10), care începe cu *Baruh ata Adonai* („Binecuvântat fii Tu, Doamne"), a fost introdusă în *liturghia evreiască. Se întrebuințau și alte formule (de ex., în *manuscrisele de la Marea Moartă) și exista o oarecare libertate de a improviza noi laude și binecuvântări. Tanaimii par să fi făcut o primă încercare de a sistematiza acest ansamblu (circa 90 e.n.), însă procesul s-a încheiat abia în epoca talmudică (după 220 e.n.).

Printre diferitele binecuvântări care au persistat de-a lungul timpurilor, figurează o formulă succintă care începe cu „Binecuvântat ești, Doamne", o altă formulă scurtă care reia aceste cuvinte în încheiere și o a treia, mai lungă, care începe și se termină tot cu aceste cuvinte. Conform unei norme prescrise de învățați (*Ber.* 12a, 40b), orice binecuvântare

ne meaning

obligatorie trebuie să cuprindă numele lui Dumnezeu (sub forma tetragramei *YHVH*, pronunțată *Adonai*) și să proclame suveranitatea lui. Norma pare să se fi impus ca reacție la cultul împăraților romani, introdus de Cezar la începutul erei curente. Practic, aceasta înseamnă că toate binecuvântările oficiale (deci nu și cele cu caracter particular, facultativ) începeau prin cuvintele: *Baruh ata Adonai eloheinu meleh ha-olam* („Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele universului").

După Rabi Meir (*Men.* 43b), idealul ar fi ca fiecare evreu să rostească zilnic o sută de binecuvântări. În afara celor care se spun în cadrul rugăciunii colective, cum ar fi cele optsprezece binecuvântări ale **Amidei*, Maimonide enumeră trei categorii principale de binecuvântări (*M.T., Berahot* 1–3, în special 1,4). Din prima categorie fac parte binecuvântările care se spun înainte și după ce mănânci sau bei ceva și înainte de a inhala parfumuri sau aroma unor mirodenii, în semn de recunoștință pentru plăcerea pe care o produc aceste activități. Aceste *birhot ha-nehenin* („binecuvântări ale plăcerii") se întemeiază pe o tradiție biblică. Referindu-se la mulțumirile pronunțate înainte și după mese (Deut. 8,10; 1 Sam. 9,13), Talmudul adaugă că „este interzis să guști ceva până nu ai rostit o binecuvântare", deoarece belșugul pământului aparține lui Dumnezeu (Ps. 24,1) și a nu-i mulțumi pentru acest dar înseamnă a-l jefui pe Cel-de-Sus (*Ber.* 35a).

Din a doua categorie fac parte binecuvântările care se rostesc atunci când îndeplinești o *mițva* („poruncă"), în semn că recunoști și accepți normele divine. La aceste *birhot ha-mițvot* („binecuvântări ale poruncilor"), după formula introductivă mai sus citată (*Baruh ata...*), se adaugă cuvintele: *așer kidșanu be-mițvotav ve-țivanu* („care ne-ai sfințit prin poruncile tale și ne-ai poruncit să..."), urmate de porunca respectivă (de ex. „să aprindem lumina Șabatului" sau „să ascultăm sunetul cornului de berbec"). Toate aceste binecuvântări se rostesc individual sau chiar colectiv, în timpul slujbei. Există însă și porunci (cum ar fi actele de caritate) la îndeplinirea cărora nu este nevoie de binecuvântări.

A treia categorie o constituie *birhot hodaa* („binecuvântările de recunoștință sau de mulțumire"), care se spun atunci când asiști la fenomene naturale sau la evenimente deosebite. Tot aici intră și binecuvântările legate de diferitele anotimpuri, precum și cele de natură familială sau liturgică. Ele exprimă credința că orice întâmplare fericită sau nefericită din viața unui om vine de la Cel-de-Sus. Așchenazii denumesc rostirea binecuvântărilor prin verbul idiș **bentșen*, în vreme ce sefarzii folosesc alți termeni, în special *benca*. La majoritatea binecuvântărilor, răspunsul este **Amen* (vezi 1 Cron. 16,36).

Evreul care-și rostește conștiincios toate binecuvântările, — începând de dimineață, mai înainte de a face orice altceva, și până noaptea când binecuvântarea este ultima acțiune a zilei —, se supune astfel unei discipline religioase unice, amintind permanent dependența lui de Dumnezeu și obligațiile lui față de El. La masă sau în zilele de sărbătoare sau în aer liber, el preschimbă astfel un gest de rutină într-o experiență deosebită, mărturisindu-și recunoștința sau supunerea față de binefăcătorul divin. Majoritatea regulilor referitoare la binecuvântări sunt cuprinse în tratatul **Berahot* din Mișna.

Binecuvântări speciale

I. *Birhot ha-nehenin:* „binecuvântările plăcerii".

A. Binecuvântări asupra alimentelor și băuturii: *ha-moti lehem min ha-areț* („care scoți pâinea din pământ") se rostește asupra *pâinii și ca *binecuvântare înainte de mese; *bore mine mezonot* („care creezi diferitele feluri de hrană"), înainte de consumul alimentelor, altele decât pâinea, pregătite din cele cinci *specii de cereale; *bore peri ha-ghefen* („care creezi rodul viței"), înainte de a bea vin sau suc de struguri; *bore peri ha-eț* („care creezi rodul pomului"), înainte de a mânca struguri sau orice alt fruct care crește în pomi sau tufe; *bore peri ha-adama* („care creezi rodul pământului"), înainte de a consuma legume sau fructe care cresc direct pe pământ; în sfârșit, *șe ha-kol nihia bi-devaro* („al cărui cuvânt este la originea tuturor lucrurilor"), înainte de a bea sau a mânca orice alt lucru.

B. Binecuvântări după ce bei sau mănânci ceva: *birkat ha-mazon* (*binecuvântările de după mese); *beraha ahrona* („binecuvântare finală"), după o masă la care nu s-a mâncat pâine, dar care a cuprins alimente pregătite din cele cinci specii de cereale, vin, suc de struguri sau orice alt fruct din cele șapte *specii; și *bore nefșot* („care creezi orice ființă vie"), după orice alt aliment sau băutură.

C. Binecuvântări asupra parfumurilor: în special, *bore minim besamim* („care creezi diferitele mirodenii"), atunci când aspiri aroma unor mirodenii sau parfumuri; *bore ațe besamim* („care creezi arborii plăcut mirositori"), când respiri parfumul unor arbori sau arbuști sau aroma fructelor lor; *bore isve besamim* („care creezi plantele plăcut mirositoare"), când aspiri mirosul ierbii, al plantelor și al florilor; în sfârșit, *ha-noten reah*

tov baperot („care dai miros plăcut fructelor"), când respiri aroma unor fructe parfumate și comestibile.

II. *Birhot ha-mițvot:* „binecuvântări la îndeplinirea poruncilor". Toate aceste binecuvântări cuprind formula *așer kidșanu be-mițvotav...* („care ne-ai sfințit prin poruncile tale...") și pot fi clasificate în două categorii:

A. De ordin general: când te speli pe mâini înainte să mănânci pâine (*al netilat iadaim* – „pentru spălarea mâinilor"); când pui o **mezuza* pe tocul ușii; când faci un grilaj sau o balustradă de protecție la un acoperiș plat; când clătești în **mikve* (baia rituală) noi ustensile de bucătărie; când desparți **hala* de făină sau când pui deoparte *teruma* și *maaser* (*zeciuiala) din recoltele obținute în Israel; când pui **talit* (șalul de rugăciuni) și **tfilin* (filactere). Tot din această categorie fac parte și binecuvântările rostite de tată și de *mohel* cu prilejul *circumciziei, ca și aceea spusă de un părinte la răscumpărarea *primului născut.

B. De sărbători: când aprinzi *lumânările înainte de *Șabat și de *sărbători ca și în serile de *Hanuca; când pui un **eruv* ca să poți pregăti mâncarea pentru un Șabat care începe imediat după o sărbătoare; când alegi cele patru *specii de plante pentru Sucot (sărbătoarea colibelor); când intri să mănânci sau să bei într-o **suca*; când te pregătești să suni din **șofar* (corn de berbec) de *Roș Hașana; când te pregătești de căutarea *aluatului dospit înainte de *Pesah etc.

III. *Birhot hodaa:* „binecuvântări de recunoștință sau mulțumiri".

A. Când asiști la un fenomen natural deosebit sau treci printr-o experiență neobișnuită: *ose maase bereșit* („care pui în mișcare cele create"), la căderea trăsnetului, la vederea cometelor și a stelelor căzătoare, la răsăritul soarelui, în fața unor munți înalți ori a unor fluvii mari sau după un cutremur; *șe-koho u-ghevurato male olam* („a cărui forță și putere umplu lumea"), când auzi tunetul sau asiști la furtuni însoțite de tunete, la tornade și la uragane; când vezi un curcubeu, un ocean, niște copaci frumoși sau niște animale frumoase, niște animale bizare sau niște oameni diformi (de ex., pitici sau uriași); primăvara, când vezi primii copaci înfloriți; când vizitezi o sinagogă distrusă sau una restaurată sau locul unde s-a petrecut o eliberare miraculoasă (pentru tine sau pentru alții); *șe-halak me-hohmato liiereav* („care ai împărtășit înțelepciunea Ta celor ce se tem de Tine"), binecuvântare care se rostește când întâlnești un erudit cunoscător al Torei; *șe-natan me-hohmato le-basar va-dam* („care ai împărtășit înțelepciunea Ta celor făcuți din carne și sânge"), când întâlnești un erudit în științele profane; și *șe-natan mi-kevodo le-basar va-dam* („care ai împărtășit slava Ta celor făcuți din carne și sânge"), când întâlnești un rege sau un șef de stat.

B. Binecuvântări diverse: de exemplu, **șeehianu* („care ne-ai ținut în viață"), când te bucuri prima dată de un lucru, când ai o haină nouă, când împlinești o *mițva* legată de un anume anotimp etc.; *ha-tov ve-ha metiv* („care ești bun și binefăcător"), când primești o veste deosebit de bună; **baruh Daian ha-emet* („binecuvântat să fie judecătorul adevărului"), când moare cineva sau când primești o veste deosebit de proastă; în sfârșit, *așer iațar etem ba-din* („care ne-ai zămislit în dreptatea Ta"), când intri într-un cimitir în care n-ai mai fost de cel puțin 30 de zile.

C. Binecuvântări rituale și liturgice: *birhot ha-șahar* (binecuvântările de dimineață; *birkat horim* („binecuvântarea *părinților"); *birkat cohanim* („binecuvântarea *preoților"); **kidușul* („sfințirea") de Șabat și sărbători; **havdala*, care marchează sfârșitul Șabatului și al sărbătorilor; binecuvântarea cu care începe **Halel*; *birkat ha-hodeș*, rugăciune care vestește *luna nouă; și *kiduș levana*, când răsare luna nouă; *șeva berahot* („cele șapte binecuvântări"), care se pronunță sub baldachin (*hupa*) la oficierea unei căsătorii; binecuvântările Torei, când ești chemat la citirea Legii; **baruh șe-petarani*, rostită de tatăl unui *bar mițva*; și binecuvântarea **gomel*, care se spune la sinagogă de către cel care a scăpat dintr-o primejdie sau s-a vindecat de o boală gravă, precum și de femeile care au născut de curând.

BINECUVÂNTĂRILE DE DUPĂ MESE

Ebr.: birkat ha-mazon

Ansamblu de binecuvântări și rugăciuni care se rostesc după fiecare masă la care s-a mâncat *pâine. Obiceiul își are originea într-un verset din Pentateuh: „Vei mânca și te vei sătura și vei binecuvânta pe Domnul, Dumnezeul tău, pentru țara cea bună pe care ți-a dat-o" (Deut. 8,10). Pe acest fragment se întemeiază, în esență, formularea binecuvântărilor de după mese, după părerea înțelepților (*Ber.* 3,4; 21a, 44a), care mai stabilesc și că ele pot fi rostite în orice limbă (*Sotah* 7,1). Dacă au consumat o cantitate minimă de hrană („de mărimea unei măsline"), mesenii rămân la locurile lor pentru a recita binecuvântările. Pâinea se lasă, de regulă, pe masă, dar se îndepărtează cuțitele. Unii au păstrat anticul obicei de a-și înmuia degetele în apă înainte de a începe binecuvântările (**maim ahronim*).

Când trei sau mai mulți bărbați în vârstă de cel puțin 13 ani fiecare au luat masa în comun, unul dintre ei trebuie să rostească mai întâi *Birkat ha-zimun*, „îndemnul" de a spune binecuvântările (*Ber.* 7,1–5; 49b–50a). Îndemnul și răspunsul la acesta variază destul de mult de la un rit la altul, dar toate formulările cuprind lauda „Celui care ne-a

he meaning

împărtășit din bunătatea Lui". Când mesenii alcătuiesc un cvorum de zece bărbați (**minian*), cuvântul *Elohenu* („Dumnezeul nostru") este inclus în acest prolog. Dacă printre meseni se numără și *preoți (*cohanim*), prezența lor este salutată verbal cu această ocazie. Unii aşchenazi rostesc invitația preliminară în idiș, desemnând recitarea binecuvântărilor prin termenul **bentșen*. Deși Mișna nu ia în considerare femeile și copiii minori (*Ber.* 7,2), conform Talmudului, trei femei care au luat masa împreună pot rosti un *zimun* (*Ber.* 45b). La sefarzi, băieții de cel puțin șase ani pot fi puși la socoteală pentru rostirea binecuvântărilor cu condiția să știe cuvintele și să le înțeleagă sensul. Inițial, înțelepții au stabilit că „stăpânul casei frânge pâinea și musafirul rostește binecuvântările... ca să mulțumească gazdei sale" (*Ber.* 46a). În prezent, cinstea de a conduce recitarea binecuvântărilor poate reveni oricăruia dintre meseni.

De Șabat, de sărbători sau cu alte prilejuri festive, aşchenazii obișnuiesc să prefațeze binecuvântările prin rostirea Psalmului 126 (**șir ha-maalot*), la care adaugă uneori alte patru versete din Psalmi (145,2; 115,18; 118,1; 106,2). Sefarzii și evreii italieni înlocuiesc acest text cu Psalmul 67. Obiceiul de a cânta Psalmul 137 în zilele lucrătoare a căzut în desuetudine.

Binecuvântările sunt, în esență, în număr de patru: trei foarte vechi și una datând din epoca mișnică, legate între ele prin rugăciuni referitoare la anotimpuri sau la diferite nevoi de ordin național sau personal. Prima binecuvântare, pe care tradiția i-o atribuie lui Moise (*Ber.* 48b), are un caracter universal și cuprinde lauda lui Dumnezeu, care dă hrană creaturilor sale. Cea de-a doua, atribuită lui Iosua, exprimă recunoștința poporului evreu pentru ieșirea din Egipt, pentru *Legământul pe care Domnul l-a încheiat cu Israel și pentru țara pe care a dăruit-o poporului său. De *Hanuca și de *Purim, se inserează aici și rugăciunea **Al ha-nisim*. Prin cea de-a treia binecuvântare, atribuită colectiv lui David și Solomon, Dumnezeu este implorat să ferească neamul lui Israel de nevoie și de umilință și să vină în ajutorul poporului său, reconstruind Ierusalimul. De Șabat, această binecuvântare este însoțită de o rugăciune suplimentară, iar în ziua de lună nouă, în timpul sărbătorilor de *pelerinaj și de Anul Nou, se adaugă **Iaale ve-iavo*.

Potrivit tradiției, cea de-a patra și ultima binecuvântare ar fi fost compusă de înțelepții de la Iavne după 135 e.n. și constă într-o recunoaștere a tuturor binefacerilor pentru care oamenii trebuie să-i mulțumească Atotputernicului. Ea este urmată de o serie de rugăminți, care-l invocă, fiecare, pe „Dumnezeul Milei" sau „al Compasiunii" (*Ha-Rahman*). Aceste cereri variază ca număr: patru la evreii yemeniți, nouă la aşchenazi, 18 la sefarzi și 22 după ritualul italian, zis și „roman". Majoritatea rugilor se referă la izbăvirea lui Israel „de sub jugul exilului" și la prosperitatea căminului în care s-a desfășurat masa. La acestea, se adaugă cereri speciale cu diferite ocazii. Dacă s-a oficiat deja slujba suplimentară din zilele de sărbătoare, binecuvântările se încheie cu *Migdal ieșuot* („Turnul Izbăvirii", 2 Sam. 22,51) și *Ose șalom*, o rugăciune pentru pace, urmată de alte câteva versete; dacă nu, se înlocuiește primul verset cu *Magdil ieșuot* („Marea Izbăvire", Ps. 18,51). Cu prilejul unor întâmplări fericite, se binecuvântează la sfârșit un pahar cu *vin, care se bea de către comeseni. Unii sefarzi obișnuiesc să încheie binecuvântările printr-un imn în iudeospaniolă, numit *Bendigamos* („Să binecuvântăm").

Într-un cămin îndoliat, se inserează anumite formule preliminare și unele paragrafe suplimentare; la fel, la sfârșitul unui ospăț de nuntă (vezi *Căsătorie) sau al mesei festive cu ocazia unei *circumcizii. Legea talmudică (*Ber.* 16a, 44a, etc.) prevede versiuni prescurtate ale binecuvântărilor de după mese pentru copii, soldați, oamenii care muncesc și, în general, pentru toți cei al căror timp este limitat. Se îngăduie, de asemenea, condensarea conținutului într-o singură „binecuvântare finală" (*braha ahrona*), care constituie un rezumat al primelor trei paragrafe. În *iudaismul reformat, textul tradițional este înlocuit printr-o singură rugăciune care, în țările anglofone, se rostește în engleză, ebraica fiind întrebuințată doar pentru sfârșitul primei binecuvântări. *Iudaismul conservator păstrează textul ebraic, adăugând mai multe rugi către „Dumnezeul Milei" (*Ha-Rahman*) pentru Statul Israel și pentru evreii victime ale persecuției, precum și în cinstea majoratului religios al unui adolescent (**bar mițva, *bat mițva*). În comunitățile neortodoxe, femeile sunt îndeobște luate în considerare pentru *zimun*.

Binecuvântările de după mese
(prima binecuvântare)

Binecuvântat ești, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care hrănești în bunătatea Ta lumea întreagă cu bunăvoință, har și îndurare; El dă pâine la toată făptura, căci Harul Său este veșnic. Și, prin marea Lui bunătate, hrana nicicând nu ne-a lipsit și nu ne va lipsi. Prin numele Lui mare, El hrănește și întreține totul, împarte binefaceri tuturor și pregătește hrană tuturor făpturilor pe care le-a creat. Binecuvântat ești, Doamne, care-i îndestulezi pe toți.

BINECUVÂNTĂRILE DINAINTE DE MESE

Binecuvântare asupra *pâinii, instituită, conform tradiției, de membrii *Marii Adunări. Numele său ebraic, *Ha-moți*, provine din chiar textul ei: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, ... care scoți [*ha-moți*] pâinea din pământ." Formularea a fost stabilită de înțelepți (*Ber.* 6,1; 38a) pe baza unui verset din Psalmi (104,14). Obiceiul se întemeiază pe principiul talmudic potrivit căruia „este o faptă oprită și un sacrilegiu să te bucuri de [lucrurile bune de pe] lumea aceasta fără să rostești binecuvântări" (*Ber.* 35a). A nu binecuvânta hrana este totuna cu „a-l jefui pe Atotputernicul" (*Tos. Ber.* 4,1). După îndeplinirea *abluțiunilor prescrise, adică după spălarea și uscarea mâinilor (*maim rișonim*), se spune *Ha-moți* asupra unei pâini preparate din cinci *specii de cereale specifice pământului lui Israel. Pentru zilele lucrătoare, se recomandă folosirea unei pâini întregi. De *Șabat, binecuvântările se spun după **kiduș*, folosind două bucăți speciale de pâine, numite *halot* (vezi **Hala*). Pentru zilele de sărbătoare, exceptând cazul în care coincid cu Șabatul, se folosește o singură *hala*. De Pesah, se binecuvântează o azimă (**mața*). Urmează apoi, în cursul *sederului*, o a doua invocație prin care se amintește porunca divină de a se consuma pâine nedospită cu acest prilej.

Când mai multe persoane iau masa în comun, binecuvântarea se rostește de către stăpânul casei sau de către cel mai vârstnic dintre comeseni, care împarte apoi bucățile de pâine celorlalți. În comunitățile neortodoxe, această sarcină poate fi îndeplinită și de o femeie. Cei care rostesc binecuvântările dinainte de masă sunt scutiți de obligația de a rosti celelalte binecuvântări aferente hranei, cu excepția celor referitoare la *vin și la fructe. Când pâinea consumată depășește o cantitate minimă de mărimea unei măsline, mesenii trebuie să rostească și binecuvântările de după masă. Se obișnuiește, în afară de perioada Anului Nou, să se presare puțină *sare pe pâine — obicei care creează o legătură între masa evreiască a epocii moderne și jertfele aduse în vechime pe *altarul Templului (Lev. 2,13).

BINECUVÂNTĂRI ȘI BLESTEME

Cuvântul ebraic *beraha* avea inițial înțelesul de „dar" sau „omagiu". Astfel se explică de ce Biblia pomenește frecvent de binecuvântări pe care oamenii le aduc lui Dumnezeu. Omul își îndreaptă spre Dumnezeu recunoștința, slava și adorația, primind în schimb binecuvântarea divină care constă în bunăstare fizică și spirituală. Binecuvântarea biblică implică credința în puterea cuvântului de a aduce binele (binecuvântare) și răul (blestem). Cu toate acestea, la vechii israeliți, binecuvântările și blestemele aveau un statut oarecum aparte față de cel întâlnit la alte civilizații antice din Orientul Apropiat. În concepția altor popoare, cuvântul avea în sine puterea de a acționa automat asupra realității, în vreme ce în Biblie numai voința lui Dumnezeu putea hotărî efectul fericit sau nefericit al unui cuvânt. Așadar, binecuvântările și blestemele sunt totdeauna rostite, explicit sau implicit, în numele lui Dumnezeu.

Prima binecuvântare consemnată în Biblie este cea pe care Dumnezeu o adresează vietăților apei și văzduhului: „Creșteți și înmulțiți-vă" (Gen. 1,22). O binecuvântare similară, deși mai complexă, este apoi rostită asupra bărbatului și femeii. Se cuvine de asemenea menționat pasajul (Gen. 2,3) în care Dumnezeu binecuvântează ziua a șaptea și o declară sfântă. Primul blestem din Biblie este cel proferat asupra șarpelui care o ispitise pe Eva să guste din fructul pomului oprit (Gen. 3,14).

Una din semnificațiile binecuvântării divine, după cum se constată din pasajele de mai sus ca și din multe altele (Gen. 9,1; 17,16), este fecunditatea. Acest sens cuprinde și fertilitatea pământului, precum și ploile la vreme: „Și veți vedea dacă nu vă voi deschide zăgazurile cerurilor și dacă nu voi turna peste voi belșug de binecuvântare" (Mal. 3,10). Binecuvântarea poate să cuprindă și o dimensiune spirituală, după cum se constată din binecuvântarea divină asupra lui Abraham: „Toate familiile pământului vor fi binecuvântate în tine" (Gen. 12,3).

Biblia redă frecvent binecuvântarea tatălui pe patul de moarte, asupra fiului sau nepotului său ori schimbul de binecuvântări între prieteni atunci când se întâlnesc sau se despart. Din prima categorie fac parte binecuvântarea lui Isaac asupra lui Iacob și Esau (Gen. 27,27–29.39–40) și cea rostită de Iacob asupra nepoților lui (Gen. 48,8 *et infra*; 49,25–26). Moise, la rândul lui, binecuvântează de mai multe ori poporul (Ex. 29,43; Deut. 33), iar preotul Eli binecuvântează în numele lui Dumnezeu pe Elkana și pe nevasta lui, Hana (1 Sam. 2,20). Pe de altă parte, la salutul unui prieten se răspundea de obicei ca în Rut 2,4: „Domnul să te binecuvânteze!"

Preoții, regii, profeții și conducătorii au, printre altele, și funcția de a binecuvânta poporul. În ultima zi a inaugurării Sanctuarului, Aaron ridică mâinile și binecuvântează poporul (Lev. 9,22). Biblia citează și formula de binecuvântare pe care

ne meaning

o rosteau *preoții (Num. 6,22–26). Formula se recită și astăzi, în sinagogile tradiționale, de către credincioșii de origine sacerdotală, așa-numiții *cohanimi*. La inaugurarea Primului Templu, Regele Solomon a binecuvântat „toată adunarea lui Israel" (1 Regi 8,14.54–55). În vremea lui Samuel, poporul nu mânca din jertfă, până când nu o binecuvânta profetul (1 Sam. 9,13).

În Orientul Apropiat, exista în antichitate obiceiul de a încheia codurile de legi printr-o serie de binecuvântări și de blesteme, în numele uneia sau mai multor divinități. Binecuvântările se adresau celor care respectau legile, iar blestemele, acelora care le încălcau. Pentateuhul se conformează acestui obicei: legile enumerate în Levitic se încheie printr-o serie de binecuvântări și blesteme (Lev. 26,3–46). Aceeași secvență se regăsește și în Deuteronom 28. În ambele pasaje, blestemul este denumit *toheha* („pedeapsă").

Ca și binecuvântările, blestemele sunt pronunțate, explicit sau nu, în numele lui Dumnezeu. Blestemul (*kelala*) putea să fie provocat de o faptă rea deja comisă, ca în cazul lui Cain, ucigașul fratelui său, Abel (Gen. 4,11–12). El poate fi nedefinit, cum este cel pronunțat de Iosua împotriva oricui ar încerca să reconstruiască Ierihonul (Ios. 6,26; cf. Jud. 21,18). Cel mai implacabil dintre blestemele biblice este cel rostit împotriva lui Amalec: „Șterge pomenirea lui Amalec de sub ceruri" (Ex. 17,14; Deut. 25,19; vezi mai jos). O ceremonie foarte impresionantă este descrisă în Deut. 27,11–26: șase triburi urmau să șadă pe Muntele *Garizim ca să rostească binecuvântările, iar celelalte șase urmau să stea pe Muntele Ebal, spre a asculta blestemele rostite de Leviți și a răspunde **Amen*. În afara acestor binecuvântări și blesteme colective, există și blesteme proferate împotriva unor persoane și a familiilor lor, cum este blestemul lui Iosua asupra lui Acan (Ios. 7,25) sau blestemul pe care Dumnezeu, prin gura unui profet, îl rostește asupra casei lui Eli (1 Sam. 2,31–34).

Blestemele erau luate foarte în serios, după cum o dovedește un episod din viața lui David. Regele fusese blestemat de Șimei, fiul lui Ghera, din casa lui Saul, care l-a acuzat de a fi vărsat sânge nevinovat (2 Sam. 16,5–8). Pe patul de moarte, David îi poruncește urmașului său, Solomon, „să-i pogori părul alb însângerat în locuința morții" (1 Regi 2,9). Se credea că un blestem rostit în numele lui Dumnezeu se împlinește negreșit și nu poate fi anulat decât printr-o binecuvântare. Balac, regele Moabului, îl aduce pe Balaam să blesteme poporul lui Israel, spunându-i: „Căci știu că pe cine binecuvântezi tu este binecuvântat și pe cine blestemi tu este blestemat" (Num. 22,6). Cuvintele lui Balaam erau atât de eficace, încât Dumnezeu însuși intervine pentru a-l determina să-și schimbe blestemele în binecuvântări. Un episod similar are loc când Iacob ezită să smulgă binecuvântarea tatălui său prin viclenie, temându-se că Isaac l-ar putea blestema pentru aceasta. Mama lui, Rebeca, îl liniștește, luând asupra ei un eventual blestem (Gen. 27,13). Un alt caz de înlocuire a blestemului printr-o binecuvântare este întâmplarea cu Mica, un om evlavios din tribul lui Efraim. Crezând că i s-au furat o mie o sută de sicli de argint, mama lui îl blestemă pe făptaș. Când Mica recunoaște că el luase banii, femeia se grăbește să zică: „Binecuvântat să fie fiul meu de Domnul!" (Jud. 17,1–2), anulând astfel blestemul pe care-l rostise.

Puterea distructivă a blestemului care apasă asupra păcătosului este sugestiv descrisă în Zah. 5,3–4: „Acesta este blestemul care este peste toată țara [...] Îl trimit [...] să intre în casa hoțului [...] să rămână în casa aceea și s-o mistuie împreună cu lemnele și pietrele ei." Astfel de pasaje lămuresc de ce Biblia prevede pedeapsa cu moartea pentru cel care rostește blesteme contra lui Dumnezeu, a regelui ori a conducătorului națiunii sau contra rudelor apropiate (Ex. 22,28 și 21,17; Lev. 20,9; 24,23; vezi *Hulă).

Binecuvântările adresate lui Dumnezeu au fost catalogate (vezi *Binecuvântări) în epoca talmudică. Înainte de a împlini o poruncă (**mițva*), omul trebuie să rostească binecuvântarea corespunzătoare cazului respectiv. De asemenea, trebuie să-l binecuvânteze pe Dumnezeu când primește o veste, indiferent dacă e bună sau e rea (*Ber.* 9,2). Concepția biblică despre eficacitatea blestemelor și binecuvântărilor, a persistat mult timp, fiind prezentă și în paginile Talmudului: „Să nu desconsideri niciodată binecuvântările (sau blestemele) omului obișnuit" (*Ber.* 7a; *Meg.* 15a). Sau: „Blestemul înțeleptului se îndeplinește negreșit chiar dacă este nejustificat" (*Ber.* 56a; *Mac.* 11a). Sau: „Mai bine blestemul lui Ahia Silonitul decât binecuvântarea lui Balaam cel necinstit!" (*Taan.* 20a).

Este interzis să blestemi, exceptând situațiile când este la mijloc o motivație religioasă. Această opreliște merge și mai departe, afirmând că este „mai bine să fii blestemat decât să blestemi (pe altul)" (*Sanh.* 49a). Singurul blestem pe care evreii îl folosesc până în ziua de azi este *imah șemo (ve-zihro)*, „să i se șteargă numele (și amintirea)!". Expresia provine din Biblie (Ps. 109,13, cf. Deut.

29,20) și se întrebuințează mai ales în legătură cu prigonitori ca Haman sau Hitler.

BIRKAT HA-MAZON, vezi BINECUVÂNTĂRILE DE DUPĂ MESE

BIRKAT HA-MINIM

„Binecuvântarea împotriva ereticilor"

Rugăciune datând din epoca elenistică, a douăsprezecea binecuvântare a **Amidei* în zilele lucrătoare. Talmudul spune că această rugăciune ar fi fost compusă de Raban Gamaliel al II-lea împotriva *saduceilor. De aceea, s-a crezut mult timp că binecuvântarea ar fi fost posterioară distrugerii Templului din 70 e.n. și o adăugire tardivă la zilnicul *Șmone Esre* (*Amida*). În realitate, rugăciunea pare să fi fost redactată în vremea Macabeilor, împotriva evreilor elenizați care colaborau cu asupritorul sirian (vezi *Hanuca). Sub influența împrejurărilor istorice, textul a suferit unele modificări ulterioare. Astfel, după distrugerea celui de-al Doilea Templu, au apărut cazuri de informatori evrei, aflați în slujba autorităților romane (*Șab.* 33b). Amenințat în însăși existența sa, iudaismul a fost silit să condamne cu fermitate *sectele care se iveau în sânul său (*Meg.* 17b). Pentru a izola și neutraliza elementele periculoase, R. Șmuel ha-Katan a adaptat binecuvântarea contra ereticilor, adăugându-i actualele mențiuni împotriva nazarinenilor (iudeocreștinilor), apostaților, denunțătorilor și a tuturor acelora care se făceau complici la persecuțiile romane (Tos. *Ber.* 3,25). Tolerați ca o sectă minoră, înainte de războiul împotriva romanilor (68–70 e.n.), iudeocreștinii au interpretat nenorocirile abătute atunci asupra poporului drept o pedeapsă divină, ridicându-și-i împotrivă chiar și pe rabinii cei mai moderați.

În forma sa retușată, *Birkat ha-minim* este un blestem conceput în așa fel încât ereticii (**minim*) nu-l pot rosti cu voce tare în sinagogă și nici nu pot răspunde *Amen*, aprobându-l. Rugăciunea era așadar un mijloc de a-i îndepărta de cultul public și de a-i izola de poporul evreu. Iată cum sună această binecuvântare în versiunea ei cea mai autentică: „Pentru apostații care au respins Tora, să nu fie scăpare și fie ca nazarinenii și ereticii să piară numaidecât. Fie ca toți dușmanii poporului Tău, casa lui Israel, să fie îndepărtați pe dată. Fie ca să nimicești, să zdrobești și să smerești împărăția trufiei cât mai curând, în timpul zilelor noastre! Binecuvântat fii Tu, Doamne, care-i zdrobești pe dușmanii săi și-l smerești pe cel trufaș."

O dată depășită această primejdie, s-au operat noi modificări în formulare în funcție de actualitatea religioasă și de împrejurările istorice ale vremii. Cu toate acestea, evreii din Franța și Anglia au păstrat în ritualul lor vechea versiune a binecuvântării în tot cursul Evului Mediu, cel puțin până în sec. al XIII-lea (vezi Iacob ben Iuda din Londra, *Et Haim*, I, editat de Israel Brodie, p. 90). Formularea inițială s-a conservat până în zilele noastre în cărțile de rugăciune yemenite și, în mai mică măsură, în ritualul sefard. Acest blestem nu este în nici un caz îndreptat împotriva celor de altă religie. Creștinii s-au simțit totuși vizați. Așa se face că Avner din Burgos (Alfonso de Valladolid), un apostat din sec. al XIV-lea, l-a eliminat din textul *Amidei*. La rândul ei, cenzura creștină a impus unele modificări în formulare. Ca urmare a acestor presiuni, termenul de „apostați" (*meșumadim*) a fost înlocuit prin cel de „denunțători" (*malșinim*) și, în loc de „eretici" (*minim*), s-a introdus cuvântul „răutate". Adeseori, un termen mai slab ca „trufași" (*zedim*) înlocuiește expresia „împărăția trufiei" (*malhut zadon*), care desemna la origine Imperiul roman. În sfârșit, „dușmanii Tăi" înlocuiește formula inițială „dușmanii poporului Tău". De la jumătatea sec. XIX-lea, reformații au început să omită această binecuvântare din cărțile lor rugăciuni sau să-i atenueze formularea.

BITUL HA-TAMID

„Anularea jertfei zilnice"

Obicei așchenaz, datând din Evul Mediu, care constă în întreruperea slujbei pentru a face cunoscut adunării că un om s-a vindecat, după o boală grea. Se mai numește și *ikuv ha-tefila* („suspendarea rugăciunii") sau *ikuv ha-keria* („suspendarea citirii Torei"). Odinioară, credincioșii puteau uza de acest drept și pentru a se plânge de un abuz judecătoresc sau de o vătămare morală comisă de cineva. Se puteau formula chiar și plângeri împotriva conducătorilor comunității, în cazul unei nedreptăți. De acest drept beneficiau în egală măsură bărbații și femeile. Pledându-și cauza în fața adunării, victima putea spera să-și atragă simpatia și sprijinul credincioșilor. În epoca medievală, s-a făcut încercări de a restrânge această practică, dar văduvele și orfanii au avut permanent posibilitatea de a recurge la această procedură excepțională. În sec. al XIX-lea, obiceiul se practica în special în Rusia țaristă unde, o lege a recrutării, emisă în 1827 de Țarul Nicolae I, i-a determinat pe unii lideri comunitari să recurgă la *haperi* („răpitori"), care răpeau copii evrei lipsiți de apărare și-i înrolau

cu sila în armată pe termen de 25 de ani. În disperarea lor, mamele se foloseau de *ikuv ha-tefila* pentru a încerca să obțină eliberarea fiilor lor. Adeseori, rabini de frunte îi atacau pe conducătorii laici ai comunității, luând partea mamelor. Din păcate, folosit atât de frecvent, procedeul și-a pierdut eficacitatea și a dispărut în majoritatea comunităților, fiind conservat numai în cele foarte evlavioase.

BLESTEM, vezi BINECUVÂNTĂRI ȘI BLESTEME.

BLUMENKRANZ, BERNHARD
(1913–1989)

Istoric francez. Născut la Viena dintr-o familie de evrei polonezi, aderă foarte tânăr la mișcarea sionistă, căreia îi rămâne fidel până la sfârșitul vieții. Se stabilește în Franța, înainte de război. În timpul războiului este închis în lagărul de la Gurs de unde evadează, refugiindu-se la Basel, în Elveția. Își pregătește aici doctoratul în teologie, care va conduce la prima lui lucrare, *Die Judenpredigt Augustins* (Basel, 1946; Paris, 1973), subintitulată „O contribuție la istoria relațiilor iudeo-creștine din primele secole". După război, se întoarce în Franța, intră la Centrul Național de Cercetare Științifică (CNRS) și-și dă doctoratul de stat sub îndrumarea lui Henri-Irénée Marrou. Teza principală a lucrării va fi și opera lui de căpetenie: *Evreii și creștinii în lumea occidentală, 430–1096* (Paris-Haga, 1960). Cariera sa se desfășoară în principal la CNRS unde devine un îndrumător de cercetare de înaltă clasă. Tot aici va înființa în 1971 un colectiv științific, botezat „Noua *Gallia judaica*", al cărui obiectiv inițial va fi de a revizui *Dicționarul geografic al evreilor din Franța medievală* de H. Gross, apărut în 1897 sub titlul *Gallia Judaica*. Grupul își va extinde ulterior studiile asupra întregii istorii a evreilor din Franța. Blumenkranz întemeiase deja mai înainte (1961) Comisia Franceză a Arhivelor Evreiești (asociație înregistrată în 1963, în baza unei legi din 1901), cu scopul de a conserva arhivele comunităților evreiești. Mai târziu, comisia avea să joace un rol foarte activ în revigorarea cercetărilor asupra iudaismului francez, în special prin caietele sale trimestriale, intitulate *Arhive evreiești*, și prin Colecția Franco-Judaica — ambele conduse de Blumenkranz, care ocupa de asemenea o catedră la Secția a VI-a a Școlii practice de studii superioare (viitorul EHESS), apoi la Universitatea Paris-III (Noua Sorbonă).

Opera științifică a lui Blumenkranz se concentrează în principal pe trei domenii, toate trei circumscrise istoriei evreiești. Prima parte a carierei lui este dedicată raporturilor dintre evrei și creștini în Evul Mediu timpuriu. Pe lângă teza lui de la Basel, Blumenkranz publică numeroase studii și lucrări, printre care se numără editarea unei controverse din sec. al X-lea (*Revue du Moyen Age latin* 10, 1954,5–159), editarea operei *Disputatio judei et christiani* de Gilbert Crispin (Utrecht–Anvers, 1956) și *Autori creștini latini din Evul Mediu despre evrei și iudaism* (Paris-Haga, 1963); câteva dintre studiile lui în acest domeniu au apărut în culegerea *Evrei și creștini. Patristica și Evul Mediu* (Londra, 1977). Studiile lui istorice îl determină să consulte și documentația iconografică. Astfel, iconografia devine un alt mare domeniu al preocupărilor sale, dovedindu-se un izvor documentar la fel de însemnat ca și piesele de arhivă ori textele literare. Blumenkranz aduce mai multe contribuții, deosebit de novatoare, în acest domeniu. Cea mai importantă dintre ele este *Evreul medieval oglindit în arta creștină* (Paris, 1966). În sfârșit, fără să lase deoparte primele două teme, Blumenkranz plonjează cu pasiune în cercetarea istoriei evreilor din Franța, domeniu în care publică de asemenea un mare număr de lucrări, cum ar fi *Istoria evreilor din Franța* (Toulouse, 1972), volum colectiv, coordonat de el, *Bibliografia evreilor din Franța* etc. Mai multe din articolele lui pe această temă sunt reunite în volumul *Scrieri risipite* (Paris, 1989), apărut puțin înaintea morții lui. (Pentru o bibliografie a lucrărilor lui până în 1982, vezi *Evreii din perspectiva istoriei. Scrieri diverse în onoarea lui B. Blumenkranz*, editor G. Dahan, Paris, 1985, p. 9–19).

BOLNAVI, vezi VIZITAREA BOLNAVILOR.

BOROȘOV, BER, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

BRIT MILA, vezi CIRCUMCIZIE.

BUBER, MARTIN
(1878–1965)

Teolog, filozof, pedagog și teoretician al sionismului. Născut în Austria, și-a petrecut copilăria pe lângă bunicul lui Solomon Buber, învățat renumit pentru cunoștințele lui midrașice, care l-a inițiat în studiul Bibliei și al Talmudului și i-a insuflat o dragoste nestinsă pentru iudaism.

Buber îmbrățișează inițial ideile lui Theodor *Herzl, dar se distanțează ulterior de sionismul politic al acestuia, considerând că mișcarea sionistă trebuia să se întemeieze pe o renaștere culturală. Împreună cu câțiva colegi, înființează revista *Der*

Jude, tribună de exprimare a ideilor lui sioniste. Acest sionism îmbracă un caracter aparte, acela al socialismului umanist, pe care Buber însuși îl descrie drept „calea sfântă". Sionismul lui Buber se preocupă de nevoile arabilor, preconizând că „în patria comună, se va constitui o republică în care cele două popoare vor putea să se dezvolte în libertate" (vezi *O țară și două popoare*).

La începuturile carierei lui literare, Buber traduce povestiri hasidice, inițial într-o adaptare liberă personală, mai târziu, fidel, păstrând simplitatea și claritatea narațiunilor originale. Buber scrie de asemenea câteva cărți despre mesajul religios al *hasidismului. Printre cele mai cunoscute povestiri traduse de el, s-au numărat: *Poveștile lui Rabi Nahman*; *Povestiri hasidice* și *Legenda lui Baal-Șem*. Prin intermediul lor, Buber le-a dezvăluit universul hasidic evreilor din Occident, care nutreau un oarecare dispreț pentru hasidimi.

În 1925, publică primele volume dintr-o nouă traducere germană a Bibliei ebraice. După moartea lui Franz *Rosenzweig, cu care începuse această lucrare, Buber continuă singur și încheie această operă în 1961. Versiunea lui încearcă să redea caracterul original al Bibliei printr-o alegere judicioasă a termenilor și într-un stil literar adecvat. Numit profesor de teologie la Universitatea din Frankfurt, funcționează în acest post, până la venirea la putere a naziștilor, în 1933. În anii următori, se dedică predării iudaismului și, în fruntea celebrei *Lehrhaus* din Frankfurt, contribuie, prin învățăturile și încurajările lui, la întărirea forței spirituale a evreilor germani.

În 1938, nemaiputând preda în Germania, se stabilește în Palestina. Aici este numit profesor de filozofie socială la Universitatea Ebraică din Ierusalim și își desăvârșește opera pedagogică prin înființarea unui institut de educare a adulților, pe care îl și conduce pentru o vreme. În Israel, pe lângă bogata lui activitate culturală și literară, continuă să se preocupe de treburile publice, preconizând întemeierea unui stat binațional, bazat pe conviețuirea și conlucrarea dintre evrei și arabi.

Filozofia socială și religioasă a lui Buber se evidențiază în special prin modul cum definește el relația omului cu aproapele său și cu Dumnezeu drept o relație de dialog. În al său *Ich und Du* (*Eu și tu*, 1937), filozoful identifică relațiile eu-el și eu-tu, ultima fiind descrisă ca o relație de dialog, bazată pe reciprocitate, deschidere, sinceritate și compasiune. În ultimă instanță, la temelia tuturor valorilor umane stau calitățile vieții. Relația eu-tu își găsește cea mai înaltă expresie când duce la o relație de revelație cu Dumnezeu, eternul Tu.

În concepția lui Buber, Biblia este o mărturie a dialogului dintre Israel și veșnicul Tu, iar legile iudaismului fac parte din răspunsul omului în acest dialog al revelației. Consecința logică a acestei concepții este necesitatea fiecărei generații de a-și defini propriul răspuns în dialogul cu Dumnezeu. Legile adoptate de o generație sau alta nu sunt neapărat valabile pentru generațiile ulterioare, deoarece fiecare om este dator să urmeze ceea ce crede el că este legea Domnului, în cazul lui personal. Această concepție nehalahică a iudaismului a dus la apariția unor divergențe între filozof și școlile tradiționale de reflecție religioasă.

Scrierile lui, îndeosebi concepțiile expuse în *Eu și Tu*, au exercitat o influență considerabilă asupra gânditorilor creștini moderni. Împreună cu Rosenzweig, Buber a fost unul dintre promotorii dialogului modern dintre evrei și creștini, socotind că ambele credințe erau adevărate în fața lui Dumnezeu și referindu-se la Isus ca la „fratele" lui.

BUCURIA TOREI, vezi SIMHAT TORA.

ne meaning

C

CABALA, vezi MISTICĂ EVREIASCĂ.

CABALA PRACTICĂ

Termen folosit pentru a denumi felurite activități legate de, sau înrudite cu, magia albă, fără legătură directă cu doctrina ezoterică a Cabalei speculative (vezi *Mistică evreiască). Cu toate acestea, nu s-a stabilit niciodată o diferență clară între practicile mistice (combinații de litere, nume sfinte, **kavana* etc.) și magia propriu-zisă. În scrierea *Meghilat setarim* (publicată în *Hemda gnuza* 1 și mult timp greșit atribuită lui *Maimonide), autorul anonim deosebea trei genuri de Cabală: rabinică, profetică și practică. Aceasta din urmă este de domeniul teurgiei, al folosirii magice a numelor divine și nu are nimic de-a face cu meditația. Cabaliștii spanioli făceau și ei o distincție între tradițiile provenite de la „stăpânii doctrinei **sefirot*" (*baale sefirot*) și cele transmise de *baale șemot* („stăpânii numelor [divine]"). Cabala practică s-a format prin aglomerarea tuturor practicilor magice care s-au dezvoltat în sânul iudaismului începând din epoca talmudică târzie până în Evul Mediu. Dacă, pentru mistica teoretică, esența consta în contemplare și în comuniunea cu Dumnezeu, cabala practică cuprindea manipularea numelor divine și îngerești, utilizarea *amuletelor cu formule și combinații magice de litere, protecția cu ajutorul **golemului*, chiromanția și exorcismul, practicate de **baal șem* (vezi **Dibuk*, *Demoni și demonologie). Spre deosebire de acestea, vrăjitoria, necromanția și toate formele de magie neagră erau detestate de iudaism și strict interzise de Legea iudaică. Alchimia și astrologia au jucat totuși un rol semnificativ în special în epoca medievală. Urme ale Cabalei practice se regăsesc în folclorul, obiceiurile și superstițiile evreiești.

CADAVRU

Ebr.: met

Trupul unui mort. Îngrijirea defuncților este considerată drept cea mai altruistă dintre poruncile Torei. În concepția rabinilor, respectul și grija pentru morți decurg din credința că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Chiar dacă viața s-a scurs din el, trupul omenesc trebuie respectat, deoarece a conținut cândva suflarea divină. Prezența unui trup mort determină necurățenia casei în care se află precum și a celor care vin în contact cu el (*tame met*). La fel, devine necurat cel care calcă pe un mormânt. În vremea *Templului, cei care deveneau necurați în acest fel erau purificați de preot, care-i stropea cu un amestec special, preparat din apă curată de izvor și cenușă de *vacă roșie (Num. 19,14-22). Deoarece ritualul nu mai poate fi efectuat în prezent, toată lumea este considerată *tame met*. Marii *preoți și *nazireii erau sub interdicția absolută de a intra în contact cu un cadavru. Legile cu privire la acest subiect sunt consemnate în tratatul **Oholot* al Mișnei.

Din momentul *morții până la *înmormântare, trupul defunctului nu poate fi lăsat singur și familia trebuie să se îngrijească pentru ca un „paznic" (*șomer*) să șadă lângă mort și să recite psalmi. Dacă persoana a murit acasă, trupul rămâne acolo până când Societatea Sfântă (*hevra kadișa*) vine să-l pregătească pentru înmormântare. Se închid ochii și gura mortului iar trupul, cu o lumânare la cap și cu picioarele îndreptate spre ușă, este acoperit cu un cearșaf. Cu puține excepții, înmormântarea are loc după obiceiul ortodox, în interval de 24 de ore de la deces. *Incinerarea și *autopsia sunt, în principiu, interzise.

Când se apropie ora înmormântării, *hevra kadișa* face toaleta rituală a mortului (*tahara*). Orice persoană care atinge cadavrul trebuie să se spele pe mâini cât mai repede posibil. Apoi, membrii Societății Sfinte duc mortul învelit în giulgiu la locul de înmormântare. Persoanele care descind din casta preoțească (*cohanim*) trebuie să evite orice apropiere de cadavre. Hoiturile animalelor sunt, la rândul lor, generatoare de necurățenie și oricine intră în contact cu ele trebuie să se purifice. A asista la *înmormântarea unei persoane care nu are pe

nimeni, rude sau prieteni, ori a unui cadavru neidentificat este o faptă foarte lăudabilă (*met mitva*).

CAIN ŞI ABEL

Fiii mai mari ai cuplului primordial, Adam şi Eva, născuţi după izgonirea din grădina Edenului. Cain era plugar, iar Abel, cioban. Ambii au adus jertfe, dar Dumnezeu a preferat ofranda lui Abel. Mânat de gelozie, Cain îşi ucide fratele, devenind primul ucigaş din istorie. Întrebat de Dumnezeu unde este fratele lui, Cain nu-şi mărturiseşte fapta, ci răspunde: „Nu ştiu. Sunt eu păzitorul fratelui meu?" Crima nu poate fi tăinuită: „Glasul sângelui fratelui tău strigă din pământ la Mine", spune Dumnezeu (Gen. 4,9–10), dictându-i pedeapsa. Cain este alungat din societatea omenească, după ce este însemnat de Dumnezeu, nu atât ca ucigaş („semnul lui Cain"), ci mai mult spre a-l apăra de a fi omorât la rândul lui. Deşi au condamnat păcatul lui Cain, rabinii au arătat că fiul mai mare al lui Adam şi al Evei se căise sincer de fapta lui, de aceea a şi fost lăsat în viaţă (*Gen.R.* 22). Povestea lui Cain şi Abel reflectă rivalitatea antică dintre ţăranul sedentar şi ciobanul nomad.

CALENDAR

Calendarul evreiesc începe cu *Geneza. Prima încercare cunoscută de a realiza o cronologie a lumii a fost *Seder Olam Raba*. Lucrarea, atribuită tradiţional lui Rabi *Iose ben Halafta (sec. al II-lea e.n.), a fost probabil elaborată la o dată mai târzie. Autorul calculează anii începând cu Creaţia, sistem larg răspândit până în sec. al IX-lea, care ia în calcul cele şase zile ale Genezei şi vârstele personajelor biblice. Conform acestei cronologii, anul exact al Creaţiei ar fi anul 3761 înaintea erei actuale. În consecinţă, anul 1999–2000 al erei noastre corespunde anului 5760 din calendarul evreiesc. Oamenii de ştiinţă moderni resping aceste calcule, arătând că, potrivit datelor de care dispun, lumea există de câteva miliarde de ani.

Calendarul evreiesc corespunde anului lunar, alcătuit din douăsprezece luni de 29–30 de zile fiecare. Aşadar, anul are în jur de 354 de zile. Dar, cum sărbătorile biblice au la bază anotimpurile agricole ale anului solar de 365 de zile, este necesar să se acopere decalajul de unsprezece zile dintre anul solar şi cel lunar şi, pentru aceasta, în anumiţi ani, se adaugă o a treisprezecea lună. În vremea *Templului, această lună suplimentară se adăuga periodic, după examinarea situaţiei agriculturii la capătul celor 12 luni. Ulterior, anii bisecţi s-au fixat automat de şapte ori într-un ciclu lunar de 19 ani, aceştia fiind anul al 3-lea, al 6-lea, al 8-lea, al 11-lea, al 14-lea, al 17-lea şi al 19-lea. Ultimul astfel de ciclu a început în anul 5749 (1989/1990).

Înainte de introducerea calendarului permanent, identificarea şi stabilirea începutului de lună (*roş hodeş*), ziua de *lună nouă, aveau o importanţă hotărâtoare pentru celebrarea sărbătorilor. În perioada Templului, pentru a evita ca diversele comunităţi să ţină sărbătorile la date diferite, *Sanhedrinul din Ierusalim s-a impus ca singura autoritate în măsură să stabilească zilele de *roş hodeş* şi anii bisecţi. La origine, luna nouă începea îndată după ce mărturia oculară a primelor raze era validată de Sanhedrin. Pentru a informa comunităţile cele mai îndepărtate, se folosea un lanţ de focuri de semnalizare, prin care mesajul era transmis de la un deal la altul. Cu timpul, deoarece sectanţii au perturbat acest sistem, rabinii au început să trimită soli, în lunile cu sărbători, către comunităţile situate departe de centru. Cum comunităţile din diaspora puteau să aibă dubii asupra datei începutului de lună, rabinii au decis ca acestea să ţină fiecare *sărbătoare câte două zile, în loc de una, pentru a fi sigure că nu omit s-o celebreze.

Stabilirea zilei de *Roş Haşana, Anul Nou, ridica o problemă de importanţă capitală. Pentru ca *Iom Kipur să nu cadă într-o vineri sau duminică şi să îngreuneze astfel respectarea Şabatului şi pentru a evita, din aceleaşi motive, ca *Hoşana Raba să cadă de Şabat, rabinii au decretat că prima zi de Anul Nou nu poate să cadă duminica, miercurea sau vinerea. Uneori, Sanhedrinul întârzia în mod deliberat cu o zi-două anunţarea Anului Nou (1 Tişri). În anul 358, patriarhul Hilel al II-lea a introdus un calendar bazat pe calcule matematice şi astronomice, aşa încât mărturia oculară a devenit inutilă. Calendarul lui Hilel a suferit unele mici modificări până în sec. al X-lea şi s-a menţinut de atunci neschimbat până în zilele noastre. Cu toate acestea, atât înainte cât şi după introducerea calendarului oficial, unele secte ca *samaritenii, *saduceii şi comunitatea de la Marea Moartă, şi-au creat calendare proprii. Calendarul saduceilor punea probleme în legătură cu fixarea sărbătorii *Şavuot, din cauza modului aparte în care această sectă număra cele şapte săptămâni de la *Pesah la Şavuot.

Numele celor 12 luni ale calendarului evreiesc sunt de origine babiloniană. Cărţile biblice dinaintea exilului identifică lunile anului în ordine numerică, începând cu Nisan (vezi *Roş Haşana).

Potrivit calendarului evreiesc, ziua începe la apusul soarelui şi se încheie la apusul următor. Talmudul justifică acest obicei pe baza Bibliei unde,

he meaning

la sfârșitul fiecărei zile a Creației, se spune „a fost o seară și a fost o dimineață", întotdeauna în această ordine (de ex., Gen. 1,5.8.13). Prin urmare, Șabatul începe vineri seara și se termină când apar primele trei stele pe cer sâmbătă seara. Același calcul se utilizează și de sărbători, chiar dacă, după legea rabinică, este permis să începi o sărbătoare încă înainte de apusul soarelui, fiindcă nu strică niciodată „să adaugi puțin sacru profanului".

În general, o dată ebraică se dă precizând întâi luna, apoi ziua, apoi anul: de exemplu, Av 4, 5715. De multe ori, miile se omit când anul se scrie cu caractere ebraice. Învățații rabinici indică uneori data, specificând ziua săptămânii și numele pericopei din săptămâna respectivă.

În epoca modernă, au avut loc în țările occidentale mai multe tentative de a reforma calendarul ebraic. Scopul era de a organiza calendarul în așa fel încât toate lunile să aibă același număr de zile, pentru ca sărbătorile să cadă mereu în aceeași zi a săptămânii și anul să fie divizibil în jumătăți sau în sferturi egale. Principala obiecție a fost că s-ar întrerupe astfel regularitatea Șabatului la fiecare șase zile lucrătoare; dacă s-ar fi introdus această reformă, Șabatul ar fi căzut mereu în altă zi. Ultima mare încercare de a reorganiza calendarul a avut loc în 1931 la Geneva, sub auspiciile Societății Națiunilor. Împotriva reformei s-a ridicat atunci marele rabin britanic J.H. Hertz.

Calendarul evreiesc

Numele lunii	*Număr de zile*	*Date speciale*	
Nisan	30	15	Pesah, prima zi
Yiar	29	5	Ziua independenței Statului Israel
		18	Lag ba-Omer
Sivan	30	6	Șavuot (prima zi, în diaspora)
Tamuz	29	17	Post
Av	30	9	Post
Elul	29		
Tișri	30	1	Roș Hașana (Anul Nou), prima zi
		10	Iom Kipur
		15	Sucot, prima zi
Heșvan (Mar-heș van)	29 sau 30	25	Hanuca, prima zi
Tevet	29	10	Post
Șvat	30	15	Anul Nou al Pomilor
Adar	29 (30 în anii bisecți)	14	Purim
Adar II (în anii bisecți)	29		În anii bisecți, Purim se ține în al doilea Adar.

Vezi și articolele pentru fiecare lună în parte.

CAMĂTĂ

Împrumut cu dobândă. Legea biblică se află la originea legislațiilor privind această practică. Exodul precizează (22,24) că nu trebuie impusă o dobândă la împrumutul acordat „celui sărman care este cu tine" și se extinde (Lev. 25,35–37) la interzicerea cametei pentru un împrumut acordat străinului sau pentru un împrumut de hrană. Totuși, Deuteronomul autorizează, în alte parte, împrumutul cu dobândă pentru străini. Această lege se explică lesne în cadrul unei societăți agrare, în care împrumutul îl ajuta pe fermier până la recoltele anului următor și era considerat ca o datorie de bună vecinătate; străinul era adesea un negustor itinerant. Interdicția de a percepe dobândă pare a se aplica, în Exod și Levitic, numai săracilor și deci dobânda era autorizată în celelalte cazuri, în timp ce formularea deutoromonică pare a privi tranzacțiile pur comerciale. Literatura biblică de *înțelepciune avertizează împotriva împrumutului cu dobândă, pe care îl descrie ca pe un păcat moral. Profeții (Ezec. 22,12) îl așază alături de delicte atât de grave ca vărsarea sânge. Termenul biblic care desemnează dobânda este *neșeh* (Ex. 22,24; Deut. 23,20), dar în Levitic se utilizează și termeni ca *tarbit* sau *marbit* (25,36–37). Comentatorii au încercat să facă o deosebire între acești doi termeni, dar *Rava susține că nu este nici o deosebire (*B.M.* 60b) și că deci este vorba de o infracțiune, indiferent de termenul folosit. Sensul cuvântului *neșeh*, mușcătură, ar putea da de înțeles că este vorba de dobânda pe care trebuie s-o dea debitorul, în timp ce *marbit* sau *tarbit* (care semnifică sporire) ar desemna dobânda pe care o încasează creditorul. Această interzicere a împrumutului cu dobândă nu se referă la sensul modern al cametei, care implică uneori o dobândă excesivă, ci la orice câștig, cât de mic, de pe urma unui împrumut. Talmudul extinde aplicarea acestei legi biblice. Astfel, nu numai creditorul care pretinde dobânda, dar și debitorul, precum și scribul care a redactat polița și martorii care o semnează se fac vinovați de încălcarea acestei legi. În plus, Talmudul enumeră o întreagă categorie de acte, denumite *avak ribbit*, „pulberea dobânzii", care sunt și ele interzise și care cuprind actele prin care creditorul ar putea să profite de împrumutul său. Dezvoltarea comerțului în epoca

talmudică face aceste legi inaplicabile și au fost formulate diferite mijloace pentru a le ocoli. Unul dintre ele constă dintr-un acord, la termenul căruia creditorul se asociază la întreprinderea debitorului său, împărțind beneficiile și punându-se astfel la adăpost de pierderi. În Evul Mediu a fost stabilit acordul legal, *heter iska*, care permitea stabilirea unui asemenea parteneriat. Se relatează că *Rași a autorizat faptul de a trimite un prieten pentru a recupera o dobândă, cu toate că transferul dobânzii nu era autorizat decât între împrumutător și cel care s-a împrumutat. Cu timpul, practica *heterului* a devenit curentă și împrumutul fără dobândă a rămas de domeniul caritătii și al prieteniei.

În 1179, Biserica romană a decretat că, întrucât împrumutul cu câștig era interzis de Scriptură, toți creștinii care s-ar amesteca în așa ceva ar fi pasibili de excomunicare. Această lege neputând fi aplicată evreilor, acordarea de împrumuturi bănești a devenit una din meseriile lor recunoscute, cu atât mai mult cu cât restricții severe le interziceau practicarea majorității profesiilor în țările europene. Din punctul de vedere al legilor private, camăta era autorizată, iar *tosafot* întăreau și reafirmau prescripțiile talmudice care precizau că nu era permisă utilizarea cametei decât dacă nu se putea recurge la alte mijloace de subzistență. „Dacă împrumutăm cu dobândă la neevrei, asta se întâmplă pentru că jugul pe care ni-l impun regele și miniștrii săi este fără sfârșit și noi nu luăm decât minimul necesar pentru a ne hrăni; noi suntem condamnați să trăim printre neamuri și nu ne putem câștiga traiul în alt fel decât prin împrumutul cu dobândă, astfel încât acesta nu mai este prohibit" (*Tosafot* la *B.M.* 70b; *tașih*).

CANAAN

Ebr.: Kenaan

Denumirea curentă pentru pământul lui Israel, din vremea patriarhilor până în perioada celui de-al Doilea Templu. Menționat în documentele acadiene și în scrisorile de la Tel el-Amarna (Egipt, sec. al XIV-lea î.e.n.), numele de Canaan este atribuit în Biblie unui nepot al lui Noe, fiul lui Ham, blestemat să fie „robul robilor fraților lui" (Gen. 9,25). țara și locuitorii ei (ebr.: *Kenaanim*) sunt frecvent menționați în *Pentateuh și, de asemenea, în cărțile Iosua și Judecători. Făgăduiala lui Dumnezeu de a da această țară lui Abraham și urmașilor lui este, și ea, deseori repetată în tot cuprinsul Bibliei (Gen. 17,8; Num. 34,2 *et infra*; Ps. 105,11; etc.). Din punct de vedere geografic, Canaanul nu este precis delimitat. În general, se consideră că teritoriul său de circa 9600 kilometri pătrați se întindea pe malul de vest al Iordanului, „de la Dan la Beerșeva", dar diferite surse includ aici și alte teritorii, cum ar fi Siria, malul de est al Iordanului și porțiuni din Liban. Începând din jurul anului 2000 î.e.n., Canaanul era locuit în principal de triburi semitice de vest (amoriți, cananeeni și iebusiți). Deși ulterior regiunea este supusă invaziilor indoeuropene (hitiții și „popoarele mării" sau filistenii), populația indigenă continuă să fie desemnată sub numele de „cananeeni" sau „amoriți", care de altfel sunt sinonime (1 Sam. 7,14). Civilizația acestor triburi era relativ avansată, vorbeau o limbă apropiată de ebraica biblică și, în ajunul cuceririi israelite sub conducerea lui Iosua, se închinau faraonului egiptean. Israeliții învinș în calea lor 31 de mici suverani cananeeni, ale căror triburi vor fi asimilate de învingători. Cu toate acestea, israeliții vor trebui să lupte încă multe secole împotriva idolatriei cananeene și a practicilor păgâne răspândite în regiune.

CANTILAȚIE

Arta psalmodierii liturgice a *Bibliei. Conform normelor liturgice evreiești, anumite părți din Biblie se citesc în mod solemn în cadrul slujbelor publice. Porțiuni din *Pentateuh se citesc la slujbele de dimineață lunea, joia și sâmbăta, în zilele de *lună nouă și de sărbători (vezi *Tora, Citirea -ei). Pasaje din Profeți se recită de Șabat și de sărbători (vezi **Haftora*). Alte cărți biblice se citesc cu anumite ocazii deosebite: *Cântarea Cântărilor, Rut și Eclesiastul (Kohelet) se citesc cu prilejul celor trei sărbători de *pelerinaj; de *Purim, se citește Cartea Esterei și de 9 Av (Tișa be-*Av), Plângerile.

Lectura publică a Pentateuhului și a celorlalte suluri se execută în mod normal de către un profesionist sau semiprofesionist, denumit **baal keria* sau *baal core*. (La yemeniți, membrii comunității citesc ei înșiși Pentateuhul.) Exceptând unele sinagogi reformate, lectura este întotdeauna psalmodiată. Arta psalmodierii este foarte veche, putând data din vremea celui de-al Doilea Templu. Cu toate acestea, temele melodice utilizate de diferitele comunități evreiești s-au dezvoltat abia mai târziu, poate în Evul Mediu, și de atunci au continuat mereu să se dezvolte și să se schimbe.

Cantilația Bibliei se conformează în mod normal unor semne numite *teamim*, care au apărut o dată cu semnele vocalice în Babilon și în Ereț Israel, în epoca talmudică și posttalmudică. Transmisă mai întâi oral, cantilația biblică a fost ulterior codificată cu ajutorul mai multor sisteme de notare,

ne meaning

cel mai închegat și mai important dintre ele fiind cel elaborat de școala masoretică de la Tiberiada în sec. IX–X e.n. (vezi **Masora*). Rabinii din Tiberiada au atribuit accentelor (*teamim*) trei funcții: 1) să indice accentuarea corectă a cuvintelor; 2) să despartă versetele Bibliei, în așa fel încât să asigure o interpretare acceptabilă a textului; 3) să specifice modelele melodice ce trebuie să fie utilizate pentru fiecare secțiune a prozei biblice. Având în vedere această din urmă funcție, semnele se mai numesc și *neghinot* („melodii"). Manuscrisele adunate de acești învățați, — cele mai celebre sunt Coroana din Alep (cca. 920 e.n.), aflată astăzi la Ierusalim, și manuscrisul de la Sankt Petersburg, datând din jurul anului 1010 —, au fost recunoscute drept versiunile autorizate ale Bibliei ebraice.

Accentele nu sunt reprezentate decât în manuscrisele masoretice și în edițiile tipărite ale Bibliei. Manuscrisele utilizate în liturghia sinagogală nu conțin niciodată accente. Majoritatea comunităților obișnuiesc să citească pasajele din Profeți dintr-o ediție tipărită, dar *Pentateuhul și cele *Cinci Suluri se citesc din manuscrise (vezi **Tora, Sefer*). În acest caz, cel care citește trebuie să știe semnele pe dinafară ca să poată reda o canitlație corectă. Practic, în zilele noastre, cei care citesc recurg la un șiretlic, utilizând o carte intitulată *Tikun la-corim*, care cuprinde textul original, secțiune cu secțiune, așa cum apare în manuscris, și, în paralel, versiunea masoretică tipărită, cu punctuația și accentele respective. Pe vremuri se utiliza un sufleor (*someh*) care îi arăta cititorului accentele printr-un sistem de semnale cu mâinile, numit chirografie. S-ar putea ca numele unor accente să provină de la semnele chirografice care le însoțeau. Chirografia se folosește și astăzi în unele comunități evreiești, Unele dintre ele au conservat vechile semne, în vreme ce altele au inventat semne noi.

Accentele masoretice din Tiberiada se împart în două sisteme grafice: primul este utilizat în Psalmi, Proverbe și partea de mijloc a Cărții lui Iov; cel de-al doilea, în celelalte 21 de cărți. Al doilea sistem, singurul în vigoare pentru citirea publică și ceremonială a Bibliei, este alcătuit din 29 de semne, unele notate deasupra, celelalte dedesubtul consoanelor. Semnele se împart în disjunctive, numite și „regi", care marchează sfârșitul versetelor și separă frazele și părțile de frază între ele, și conjunctive sau „slujitori", care leagă cuvintele în interiorul diviziunilor sau subdiviziunilor de versete. Disjunctivele, ierarhizate în funcție de gradul de închidere pe care-l determină, erau plasate în text în funcție de considerente sintactice, exegetice și muzicale.

Accentele sunt unanim recunoscute în lumea evreiască, dar interpretarea lor muzicală diferă de la o comunitate la alta. Principalele tradiții de cantilație sunt în număr de opt: 1) Sudul Peninsulei Arabice: Yemen și Hadramaut. Tradiția de cantilație conservată aici este poate cea mai veche din toate. Teoretic, toate accentele sunt recunoscute, dar unele nu se utilizează în practică. Stilul de psalmodiere lasă să se întrevadă că această tradiție ține de un sistem de cantilație mai vechi, cum ar fi cel care s-a păstrat într-o notație babiloniană din sec. al VII-lea, dacă nu și mai dinainte. 2) Orientul Mijlociu: Iran, Buhara, Kurdistan, Georgia și nordul Irakului. Este tot o tradiție veche, cu siguranță inspirată în parte din vechiul sistem de notație babilonian, dar diferită din punct de vedere muzical de tradiția yemenită. 3) Orientul Apropiat: Turcia, Siria, centrul Irakului, Liban și Egipt. Cunoscută sub numele de „tradiția sefardă orientală", această formă de psalmodiere se regăsește în unele comunități grecești și balcanice și este stilul dominant printre comunitățile neașchenaze din Israel. La lectura Pentateuhului, cititorii încearcă să confere o semnificație muzicală fiecărui semn, dar omit unele dintre ele atunci când citesc din Profeți sau din alte cărți. Motivele muzicale atestă influența modurilor din *makamul* arab. 4) Africa de Nord: Libia, Tunisia, Algeria și Maroc. Sistemul uzitat în aceste regiuni, în special în comunitățile îndepărtate de litoralul mediteraneean, relevă influența modurilor pentatonice africane. 5) Italia. Vechea tradiție italiană se păstrează încă la Roma, precum și la Ierusalim, în sânul comunității provenite din Roma. Unii reprezentanți ai acestei tradiții continuă să utilizeze chirografia. 6) Sefarzii și comunitățile portugheze din Europa. Este vorba de sefarzii supranumiți „occidentali", care au conservat principalele caracteristici originale ale cantilației sefarde. 7) Așchenazii din Europa apuseană: țările de limbă germană, Franța, Anglia și unele comunități din Olanda. Tradiția care s-a dezvoltat aici în epoca medievală a fost pentru prima dată consemnată în scris, în manualele europene de psalmodiere din sec. al XIX-lea. 8) Așchenazii din Europa răsăriteană. Această tradiție, care provine din cea a așchenazilor occidentali, a devenit stilul dominant în comunitățile din Israel și din țările anglofone. Versiunea lituaniană a acestei tradiții este poate cel mai detaliat sistem muzical din lume.

Majoritatea acestor tradiții comportă diferite „subtradiții" În cadrul aceleiași tradiții, există

Numele accentelor masoretice
în tradițiile aşchenază, sefardă şi yemenită

Aşchenazi	Sefarzi	Yemeniți
A. Disjunctive de prima categorie		
1. *Sof pasuk (Siluk)*	*Sof pasuk*	*Sof pasuk*
2. *Etnahta*	*Atnah*	*Atnaha*
B. Disjunctive de categoria a doua		
3. *Segol*	*Segolta*	*Segulta*
4. *Salşelet*	*Salşelet*	*Şalşelet*
5. *Zakef caton*	*Zakef caton*	*Zakef caton*
6. *Zakef gadol*	*Zakef gadol*	*Zakef gadol*
7. *Revii*	*Ravia*	*Rebia*
C. Disjunctive de categoria a treia		
8. *Tipha*	*Tarha*	*Tifha*
9. *Paşta*	*Cadma*	*Fişta*
10. *Paşta* (conf. supra)	*Tre cadmin*	*Tren fiştin*
11. *Ietiv*	*Ietiv*	*Ietiv*
12. *Zarka*	*Zarka*	*Zirka*
13. *Munah legarme*	*Şofar holeh Pasek*	*Şofar holeh Pesik*
D. Disjunctive de categoria a patra		
14. *Tevir*	*Tevir*	*Tobir*
15. *Greş*	*Griş*	*Ate*
16. *Azla*	*Griş*	*Ate*
17. *Gherşaim*	*Şene grişin*	*Tren tirsin*
18. *Telişa-ghedola*	*Talşa*	*Tilşa-iamin*
19. *Pazer*	*Pazer gadol*	*Pazer*
20. *Karne fara*	*Karne fara*	*Karne fara*
E. Disjunctiv auxiliar		
21. *Pesi*	*Pasek*	*Pesik*
F. Conjunctive cu putere disjunctivă limitată		
22. *Telişa ketana*	*Tarsa*	*Tilşa semol*
23. *Merha hefula*	*Tre taame*	*Tre taame*
G. Conjunctive		
24. *Merha*	*Maarih*	*Maaraha*
25. *Munah*	*Şofar holeh*	*Şofar holeh*
26. *Mahpah*	*Şofar mehupah*	*Şofar hafuh*
27. *Kadma*	*Kadma*	*Azel*
28. *Darga*	*Darga*	*Dirga*
29. *Iareah ben iomo*	*Iareah ben iomo*	*Iareah ben iomo*

deosebiri muzicale considerabile de la o țară la alta și chiar în interiorul aceleiași țări. Trebuie arătat că fiecare tradiție în parte cuprinde modele melodice diferite pentru diversele diviziuni ale Bibliei și diversele ocazii liturgice. De exemplu, tradiția aşchenazilor est-europeni cuprinde șase sisteme muzicale, corespunzătoare diferitelor teme și momente de lectură: lectura normală a Pentateuhului; o versiune a Pentateuhului adaptată diferitelor sărbători; cărțile profetice; Cartea Esterei; Cântarea cântărilor; Rut, Eclesiastul și Plângerile.

CANTORI ȘI MUZICĂ SINAGOGALĂ

În accepțiunea sa modernă termenul ebraic *hazan* înseamnă „cantor", adică oficiantul care conduce serviciul de rugăciune la sinagogă, de obicei, în schimbul unei remunerații. Spre deosebire de **șaliah țibur* sau **baal tefila*, care este neprofesionist, cantorii din sinagogile aşchenaze erau îndeobște special pregătiți pentru îndeplinirea funcției lor muzicale, vocale și liturgice, astfel încât să cânte bine și chiar, într-o oarecare măsură, să improvizeze. Cantorul sefard, dimpotrivă, reproduce foarte fidel cântecele și melodiile tradiționale, calitățile lui vocale având o importanță secundară.

La origine, în sensul său talmudic (*Sota* 7,7–8), *hazanul* era un funcționar comunitar cu numeroase atribuții: supraveghea studiile copiilor, conducea întâlnirile de rugăciune etc., atribuții care, în prezent, revin ceaușului (*șamaș*). În epoca talmudică, conducerea slujbei de rugăciune nu era o atribuție specială, deoarece toți evreii trebuia să poată face oficiu de *șaliah țibur*. Abia în epoca gheonimilor, a apărut nevoia de instituționalizare a *hazanului* în funcția de conducător al rugăciunii, din diferite motive ca: dorința de înfrumusețare și formalizare a slujbei, diminuarea cunoștințelor de ebraică în rândurile comunităților și completarea slujbei cu numeroase poeme liturgice (**piyutim*), care necesitau un aranjament muzical aparte. Unii dintre primii *hazanimi* se ocupau și cu transpunerea muzicală a poeziei ebraice.

Profesionalizarea *hazanului* a dus la exigențe sporite din partea comunităților, ca și din partea rabinilor, exigențe care nu erau neapărat aceleași. În vreme ce comunitățile doreau un *hazan* cu solide cunoștințe muzicale și cu o bună tehnică vocală, rabinii voiau ca *hazanul* să fie un om matur, cu un caracter ales și o moralitate ireproșabilă, supus, plăcut comunității, înzestrat cu un glas frumos și silitor la studiul Torei. Un comentariu din **Șulhan aruh* spune că este de preferat un tânăr cu o voce mai slabă, dar care să înțeleagă rugăciunile, decât un om matur, cu voce frumoasă și dorit de comunitate, dar care nu are habar de înțelesul rugăciunilor. Mai târziu, rabinii au protestat, — fără succes de altfel —, împotriva obiceiului larg răspândit al cantorilor de a repeta cuvintele.

Stilul și dezvoltarea muzicii sinagogale în Europa au fost puternic influențate de starea socială a diferitelor comunități evreiești. În Europa Occidentală, *emanciparea parțială a comunității a determinat expunerea cantorilor și a publicului evreiesc în ansamblu la influențele muzicale și culturale ale epocii. Drept urmare, de la începutul sec. al XIX-lea, cei mai mulți cantori au început să-și însușească o educație muzicală regulată, ceea ce a permis transpunerea melodiilor tradiționale în sistemul de notație comun și scrierea unor aranjamente corale (vezi *Coruri și muzică de cor). Mai mult, cantori și compozitori talentați ca Solomon Sulzer, Samuel Naumburg, Hirsch Weintraub, Abraham Baer și Louis Lewandowski au scris melodii și piese corale noi în concordanță cu modurile tradiționale. S-a născut astfel un mare volum de muzică cantorală (*hazanut*), caracterizată printr-o linie melodică simplă și clară, neornamentată, foarte potrivită pentru slujbele riguroase care se desfășurau în vastele spații sinagogale specifice Europei de Apus.

Muzica sinagogală din Europa de Est a evoluat în mod diferit. Evreii de aici trăiau, încă din Evul Mediu, în mici orășele, unde erau foarte puțin expuși influențelor culturale din lumea neevreiască. În consecință, cantorii din această zonă aveau puține noțiuni de notație muzicală și, de regulă, învățau, compuneau și predau muzica oral. Tinerii cu calități vocale promițătoare studiau cu cantorii în exercițiu și debutau de obicei în calitate de coriști (*meșorerim*). Cu timpul, li se încredințau arii de soliști, apoi unii dintre ei se autoproclamau *hazanimi*. Deoarece comunitățile evreiești din Europa Răsăriteană erau, în esență, religioase și închise în sine, *hazanul* nu se limita doar la serviciul de cantor la sinagogă, ci era în același timp autoritatea muzicală a comunității. Priceput în practica religioasă și în studiul iudaismului, el era primul în măsură să răspundă cerințelor muzicale ale comunităților de acest tip; în plus, *hazanut* era considerată doar un amestec de muzică și rugăciune. În consecință, cantorii cei mai apreciați erau cei cu vocile cele mai lucrate (aproape întotdeauna tenori), care cântau melodii noi, erau în stare de improvizații interesante și erau înzestrați cu un registru spectaculos. Cum multe sate și orașe mici nu puteau să-și permită să întrețină un cantor bun,

au apărut cu timpul două instituții noi: cantorul itinerant (*a hazan oif șabes*) și concertul cantoral. *Hazanul* itinerant mergea din târg în târg și conducea slujbele de *Șabat contra unei onorariu de obicei indirect. În felul acesta, el își câștiga existența și populația locală beneficia de o muzică de calitate, executată într-o atmosferă religioasă. Cei mai buni cantori dădeau adevărate concerte cu intrare, sistem care se practică încă în Occident și în Israel. În acest caz, rugăciunea servește doar ca pretext pentru etalarea virtuozității *hazanului*.

În Europa de Est, arta cantorală se caracterizează prin importanța acordată partiturilor solistice, prin alegerea unor registre complexe, uneori spectaculoase, utilizate adeseori pentru improvizații, prin melodii cantabile, inspirate de multe ori de muzica hasidică sau populară, și prin aranjamente corale foarte simple. În a doua jumătate a sec. al XVIII-lea și în secolul următor, mulți cantori au fost compozitori talentați, dar din cauza necunoașterii notelor muzicale, operele lor nu s-au putut păstra în scris, cu excepția unor pasaje transcrise de discipoli. Ele s-au transmis totuși oral și se mai cântă și astăzi. Printre cantorii cei mai vestiți ai epocii s-au numărat Dovidl Brod, Betalel Șulsinger (sau „Betalel Odeser"), Iosif Altșul („Ioșe Slonimer"), Ioel Levinsohn („Balabesilul din Vilna"), Ieruham Blindman („Ieruham ha-Kuten") și Nisan Spivak („Nisi Belțer"). Acesta din urmă a fost un compozitor prolific și multe din piesele lui se bucură și astăzi de succes..

Perioada de la 1890 până pe la 1920 a rămas cunoscută ca „epoca de aur a muzicii cantorale". Marea popularitate a acestui gen de muzică s-a datorat în parte apariției unor *hazanimi* cu voci într-adevăr excepționale și totodată marilor posibilități de răspândire pe care le ofereau înregistrările fonografice, ca și emigrării masive în America a evreilor din Europa Răsăriteană, crescuți în *ștetl*, pentru care concertele cantorale constituiau o legătură cu lumea veche. Cei mai celebri cantori ai vremii au fost Gherșon Sirota, Mordehai Herschman, Zavel Cuartin și Iosif (Iosele) Rosenblatt, zis și „regele cantorilor". Sirota și Herschman aveau toate calitățile unor tenori de operă. Rosenblatt avea un registru extraordinar, o voce din gât și o coloratură excepțională. Aproape toate cântecele lui erau compuse chiar de el. Cele mai multe recitaluri ale sale, ca și ale lui Herschman și ale altora, au fost înregistrate. În epoca interbelică, muzica cantorală a cunoscut un declin accentuat, renăscând însă, după al doilea război mondial, în America, în Europa Occidentală, în Africa de Sud și în Israel. În Statele Unite, mișcările conservatoare și reformată au redus la minimum rolul *hazanului* și au simplificat muzica sinagogală. Unele congregații reformate pur și simplu au renunțat la *hazan*, iar altele au păstrat doar cantorii cu voce profundă de bas. Comunitățile ortodoxe au conservat tradiția Europei Răsăritene, apelând la cantori ca frații Kusevițky, Berele Șagy, Leib Glanz și Peter Pinșik, ca și la soliști de operă ca Richard Tucker și Jan Peerce, care atrăgeau un public numeros.

În ultima vreme, în ciuda înființării unor școli cantorale în Statele Unite și în Israel, cântul sinagogal specific Europei de Est este amenințat cu dispariția. În unele sinagogi neortodoxe, rolul istoric al cantorului se limitează la acela de funcționar sinagogal care răspunde în primul rând de conducerea slujbei și mai puțin de pregătirea muzicală a tineretului sau de dirijarea corului. În comunitățile ortodoxe, cu excepția unui mic număr de sinagogi unde tradiția cantorală este încă activă, rugăciunile de Șabat sunt cântate de un *șaliah țibur*, iar cele de sărbători de un cantor profesionist sau de un *baal tefila*. Concertele cantorale se bucură încă de o mare popularitate, dar vârsta medie a publicului este în general ridicată.

CARAISM

Lit.: „scripturalism"

Sectă disidentă a iudaismului, caraismul se deosebește fundamental de iudaismul rabinic prin faptul că respinge *legea orală reprezentată de Talmud. Această respingere a dus la apariția unor practici rituale aparte, prin care caraiții se disting de restul evreilor.

După majoritatea istoricilor, schisma caraită datează de la revolta lui Anan ben David din sec. al VIII-lea e.n. Caraiții înșiși, împreună cu câțiva cercetători, susțin că pot fi detectate elemente protocaraite încă din vremea celui de-al Doilea Templu la unele grupări ca secta de la Qumran, iudaismul din Alexandria, precum și alți evrei care nu erau nici farisei nici saducei. Conform relatării rabinice tradiționale, Anan, supărat că fratele lui mai tânăr fusese numit *exilarh în locul lui, a întemeiat un exilarhat rival, drept care califul l-a aruncat în temniță. A scăpat totuși de pedeapsa capitală, declarându-se conducătorul unei religii deosebite, mai aproape de islam decât de iudaismul rabinic. Așadar, revolta lui împotriva autorităților rabinice ar avea la origine un amestec de vanitate rănită și simplă prudență. Chiar dacă nu toată lumea este de acord cu unele detalii ale poveștii, apărută câteva veacuri după întâmplarea respectivă, cei mai mulți

specialiști sunt de părere că Anan a jucat un rol important în ceea ce se cheamă astăzi caraism (termen introdus în sec. al IX-lea de Beniamin al-Nahawendi).

Caraismul a apărut în Babilonia (Irak), dar și-a atins perioada de maximă înflorire în Palestina secolelor X–XI. Comunitatea caraită de aici a fost întemeiată de Daniel al-Kumisi care a făcut apel la caraiții din diaspora, cerând fiecărei comunități să trimită în Ereț Israel câte cinci reprezentanți cu mijloacele de trai necesare. Printre personalitățile de seamă din epoca de glorie a caraismului, s-au numărat Sahl ben Matliah, Salmon ben Ieruhim, lafet ibn Eli și fiul lui, Levi, Iosif al-Basir și Ieșua ben Iehuda. Comunități caraite vestite au existat mai târziu în Egipt, Bizanț, Crimeea și Lituania.

La ora actuală, calendarul carait, bazat inițial pe observarea fazelor lunii și pe evenimentele agricole, este foarte puțin decalat — rareori cu mai mult de o zi — față de calendarul rabinic. Există unele deosebiri în celebrarea sărbătorilor: nu se ține nici o a doua zi de sărbătoare, nici măcar de *Roș Hașana; *Șavuot cade întotdeauna duminica; nu se sărbătorește *Hanuca; zilele de post diferă; *Purim se serbează pe 1 Adar; nu se sună din **șofar* de Roș Hașana și nu există obiceiul celor patru *specii de *Sucot. Caraiții respectă legea tăierii rituale a animalelor și nu mănâncă din speciile interzise de Biblie; permit, în schimb, amestecul de carne și lactate, cu condiția să fie de la specii diferite: de exemplu, carne de oaie cu lapte de vacă. Sinagogile caraite nu au scaune și credincioșii se descalță la intrare. De asemenea, caraiții nu pun **tfilin* și obișnuiesc să îngenuncheze în timpul slujbei, în care ordinea momentelor diferă complet față de cea rabinică. La origine, caraiții nu permiteau să se aprindă lumânări sau vreun foc înainte de *Șabat, practică pe care astăzi o admit, dar fără binecuvântările respective. Totodată, nu se permite reîncălzirea alimentelor iar raporturile sexuale sunt interzise de Șabat și de sărbători.

Una din principalele controverse dintre iudaismul rabinic și cel carait se referă la căsătorii. Cum legislațiile celor două grupuri diferă în privința căsătoriei și a divorțului, fiecare grup îi bănuiește pe ceilalți că ar putea fi *mamzerim* (vezi *Nelegitimitate) și deci inapți să ia în căsătorie pe vreunul dintre ai săi. Rabinatele sefarde se situează îndeobște pe poziții halahice mai liberale, îngăduind căsătoriile mixte în unele împrejurări. Principala obiecție a caraiților împotriva căsătoriilor mixte are la bază teama de a nu fi cumva asimilați de iudaismului rabinic.

La ora actuală, există circa 20.000 de caraiți în Israel, vreo câteva mii în Rusia, cu care legăturile au fost practic întrerupte, 1.500 în Statele Unite (în special, la Bay Area, în California), o sută de familii în Istanbul și câțiva la Cairo care au grijă de sinagogă și de patrimoniul carait al orașului. Actualul conducător spiritual al caraiților este Haim Halevi din Așdod, marele rabin al caraiților din Israel.

Cele 10 principii ale caraismului

1. Creația lumii
2. Existența unui Creator universal
3. Unicitatea și necorporalitatea Creatorului
4. Superioritatea profeției mozaice
5. Perfecțiunea Torei
6. Obligația de a înțelege ebraica
7. Misiunea profeților nemozaici
8. Învierea morților
9. Providența divină
10. Ivirea lui Mesia.

(extras din *Aderet Eliahu* de Elia Bașiatci [m. 1490])

CARNE ȘI LAPTE, vezi ALIMENTARE, LEGI.

CARO, IOSIF BEN EFRAIM
(1488–1575)

Cel mai mare codificator al legii evreiești din sec. al XVI-lea, autorul lui *Șulhan aruh*. Născut în Portugalia, ajunge de copil în Turcia, unde va deveni un talmudist de frunte. Stabilit inițial la Edirne (Adrianopole), părăsește Turcia în 1536, instalându-se la Safed unde se numără printre primii patru discipoli învestiți de Rabi Iacob Berab. Este numit conducător al tribunalului rabinic din Safed și al unei importante academii talmudice (*ieșiva*) unde îl are ca elev pe Moise Cordovero.

**Șulhan aruh* („Masa orânduită") este opera cea mai vestită a lui Caro, dar opera vieții lui, la care a lucrat peste 30 de ani (1522–1554), este *Bet Iosif* („Casa lui Iosif"). Învestirea și sentimentul de a fi călăuzit de o inspirație divină (vezi mai jos) i-au insuflat credința că era purtătorul unei misiunii istorice, stimulându-l să se angajeze într-o sistematizare a *legii orale. Redactată sub forma unui comentariu la *Arba Turim* a lui *Iacob ben Așer, cartea lui Caro este o lucrare independentă, care pune în evidență sursa talmudică a fiecărei legi, trece în revistă diversele etape ale dezvoltării ei și opiniile formulate asupra ei de către învățați, pentru a ajunge, în final, la o concluzie proprie.

Caro a conceput inițial *Șulhan aruh* ca un rezumat la *Bet Iosif* pentru uzul studenților. Apărută în 1564–1565, cartea este structurată în patru părți, împărțite în capitole (*simanim*) și paragrafe, denumite *seifim* („ramuri"), după modelul din *Turim*. Principala lacună a lucrării este lipsa oricărei referințe la tradiția aşchenază, care diferă adeseori de cea sefardă, a lui Caro. Această lipsă a fost completată de eminentul halahist polonez, Moise *Isserles, a cărui *Mapa* („Fața de masă") a fost redactată ca un supliment și un sistem de adaptare a cărții lui Caro la celelalte ramuri ale tradiției evreiești. Pentru evreii ortodocși, sentințele din *Șulhan aruh* constituie și astăzi singura autoritate în materie.

Celelalte opere ale lui Caro se constituie, în general, ca adăugiri la *Bet Iosif*. Cele mai cunoscute sunt *Bedec ha-bait*, o culegere de *responsa*, *Avcat Roșel* și *Kesef mișne*, un alt comentariu considerat fundamental, de data aceasta la *Mișne Tora* lui *Maimonide. Cabalist de prestigiu, Caro se credea călăuzit de un învățător divin (*maghid*), „întruchipare a Mișnei", care i-ar fi dezvăluit tainele lumii și l-ar fi instruit pe vremea când era copil în Turcia. Un jurnal mistic al lui Caro, redactat mai târziu, a fost publicat sub titlul de *Maghid meșarim*.

CASTITATE

Abstinență de la orice comportament sexual ilicit, spre deosebire de *virginitate care reprezintă abstinența de la orice raport sexual. Biblia îi avertizează pe israeliți să nu-și spurce trupul ori pământul, căci „prin aceste lucruri s-au spurcat neamurile pe care le voi izgoni dinaintea voastră" (Lev. 18,24). Toate raporturile sexuale ilicite ca *adulterul, incestul, sodomia, zoofilia (denumite generic „obiceiuri din țara Egiptului") sunt „urâciuni" în ochii Domnului. Păzindu-se de asemenea purtări, israeliții vor atinge sfințenia. „Nici o oprelişte din Tora nu-i mai greu de respectat decât aceea a uniunilor interzise și a relațiilor sexuale ilicite", scrie Maimonide (*M.T., Isure bia*, 22,18). Iosif a fost numit „cel drept" pentru că nu s-a lăsat sedus de nevasta lui Putifar (Gen. 39,9). Adulterul, întocmai ca omorul și idolatria, este unul din păcatele capitale pe care nu trebuie să le săvârșești nici chiar cu prețul vieții: mai bine moartea decât să păcătuiești astfel.

Căsătoria este relația ideală dintre bărbat și femeie. Dar chiar și într-o căsnicie, soții trebuie să rămână casti în timpul perioadei de impuritate a femeii (**nida*) care cuprinde ciclul menstrual și se prelungește puțin și după încetarea sa. O femeie nemăritată care nu s-a scăldat conform ritului de la ultima menstruație este de asemenea considerată *nida*. Relațiile sexuale cu o astfel de femeie sunt interzise, după cum interzise sunt și cu propria nevastă în timpul menstrelor. În orice caz, se face o diferență între femeia măritată, căreia nu-i este îngăduit să aibă raporturi cu altcineva decât soțul ei, și femeia nemăritată. Înțelepții au fost conștienți de ispitele la care sunt supuși bărbatul și femeia și le-au atribuit relei porniri a omului, *iețer ha-ra*. Pentru combaterea acestei porniri, ei au recomandat bărbaților căsătoria timpurie (*Kid*. 29b), studiul *Torei (*Kid*. 30b) și evitarea conversațiilor cu femeile (*Avot* 1,5).

Castitatea vizează relațiile sexuale ilicite, nu sexualitatea ca atare. Raporturile sexuale îngăduite sunt bune în sine și reprezintă o **miṭva*, o pulsiune naturală care ține de alcătuirea biologică a individului. Așadar, raporturile sexuale nu trebuie înfrânate, cum se obișnuiește în alte culturi, ci numai canalizate în direcția potrivită. Soțul și soția nu au dreptul să se sustragă de la raporturile conjugale pe motiv de supărare sau de ascetism, căci aceasta constituie motive de divorț. Pudoarea și discreția trebuie să caracterizeze relațiile conjugale care pot accede la sfințenie prin intermediul castității.

CAȘER

„Adecvat"

Termen ebraic care desemnează alimentele considerate „adecvate" sau potrivite pentru consum, conform legilor alimentare (*cașrut*) biblice și rabinice (vezi *Alimentare, Legi). Cuvântul *cașer* nu apare în *Pentateuh, unde animalele autorizate ca hrană pentru israeliți sunt denumite *tahor* („pur"), în contrast cu cele interzise de legea mozaică, numite *tame* („necurat, impur"), *șeket* („urâciune") sau *toeva* („obiect de scârbă"; vezi Lev. 11; Deut. 14,3–20). Folosirea termenului *cașer*, în înțelesul său actual, își are originea în Talmud.

În ultimii ani, după cuvântul *cașer*, se adaugă adeseori expresii ca *li-mehaderin* sau *mehaderin min ha-mehaderin* („superior"), însemnând că alimentul respectiv a fost supus unui control minuțios, conform celor mai stricte norme ortodoxe. În mod similar, *halac* (literal, „neted") sau *glat cașer* sunt termeni specializați pentru produsele pe bază de carne, pentru a desemna cel mai înalt grad de conformitate cu legile alimentare. În acest scop se examinează anumite organe interne și, dacă acestea prezintă cel mai mic defect, se aruncă tot animalul, chiar dacă o autoritate rabinică decide că defectul în cauză nu este de natură să cauzeze necurăția rituală (**trefa*).

În zilele noastre, mii de produse alimentare, fabricate industrial, îndeosebi în Israel, în Franța și în Statele Unite, poartă certificate de *caşrut*, atestând că au fost controlate de rabini. În acest scop, se aplică de obicei o ștampilă ușor de recunoscut ori, alteori, se specifică integral numele rabinului, al autorității sau al organizației care a efectuat controlul (vezi **Hehşer*). Numeroase companii aeriene, hoteluri și restaurante din lumea întreagă oferă permanent meniuri *caşer*. În Israel ca și în marile comunități din diaspora, există grupuri ultraortodoxe care nu au încredere în certificatul de *caşrut* al marelui rabinat sau al autorităților centrale, preferând să verifice și să emită propria lor atestare, ceea ce dă naștere deseori la conflicte.

Termenul *coşer* se folosește frecvent, mai ales în Statele Unite, pentru a desemna specialități culinare evreiești din Europa centrală sau răsăriteană (de exemplu, „castraveciori *coşer*" etc.). În asemena cazuri, expresia *kosher-style* („stil *coşer*") nu se referă la conformitatea rituală față de legea evreiască. În sensul său de bază, termenul *caşer* poate fi folosit pentru a arăta că o persoană este aptă să oficieze ritualuri religioase evreiești sau să ia parte la ele. De asemenea, *caşer* se aplică și obiectelor rituale pentru a arăta că au fost fabricate și păstrate conform normelor.

CAŞRUT, vezi ALIMENTARE, LEGI.

CĂINȚĂ

Ebr.: teşuva

Căința este o noțiune importantă în iudaism, un prealabil necesar *iertării divine și unul dintre cele mai mari daruri date omului de Dumnezeu. Cuvântul *teşuva* derivă de la rădăcina ebraică *şuv*, care înseamnă „întoarcere" și anume întoarcerea la Dumnezeu. Atunci când Biblia spune „Te vei întoarce la Domnul, Dumnezeul tău" (Deut. 4,30) înțelepții interpretează acest pasaj ca o aluzie la căință. Această noțiune de „întoarcere" semnalează de asemenea că adevărata cale este cea divină, iar îndepărtarea de ea nu poate fi decât nefastă.

*Profeții propovăduiesc permanent necesitatea întoarcerii la Dumnezeu și abaterii de la rău; astfel, *Isaia declară: „Am împrăștiat ca un nor fărădelegile tale și păcatele tale ca o ceață. Întoarce-te la Mine, căci eu te-am răscumpărat" (44,22); la fel, *Maleahi: „ Întoarceți-vă la Mine și Mă voi întoarce și Eu la voi, zice Domnul oștirilor" (3,7). Căci, explică *Ezechiel: „Spune-le: Pe cât de adevărat este că Eu sunt viu, tot atât este de adevărat că Eu nu doresc moartea păcătosului, ci ca să se întoarcă de la calea lui și să trăiască" (33,11).

Înțelepții deosebesc două feluri de căință: una născută din teama de pedeapsă, alta inspirată de o dragoste profundă de Dumnezeu. Cel dintâi tip de căință preschimbă toate *păcatele comise în mod intenționat în greșeli săvârșite din nebăgare de seamă sau din neștiință, ceea ce micșorează gravitatea delictului. Căința inspirată de iubirea de Dumnezeu merge mai departe: ea transformă toate păcatele comise în mod intenționat în fapte bune. Nu este deci surprinzător că Talmudul spune: „Locul celor ce s-au căit nu poate fi atins nici chiar de cel mai drept dintre drepți" (*Ber.* 34b). Rabinii exaltă semnificația căinței: ea a fost creată încă înaintea lumii însăși (*Pes.* 54a); se înalță până la tronul divin (*Ioma* 86a); prelungește zilele omului și duce la *Izbăvire (*Ioma* 86b). Dumnezeu îi poruncește lui Israel să se căiască și să nu se simtă umilit, căci nu este nici o rușine ca fiul să se întoarcă la tatăl său care îl iubește (*Deut.R.* 2,24). În zilele de post bătrânii declarau (*Taan.* 2,1): „Nu se spune despre oamenii din Ninive: «Și Dumnezeu a văzut haina lor de sac și postul lor», ci se spune: «Și Dumnezeu a văzut ce făceau ei și că se întorceau de la calea lor cea rea» (Iona 3,10)."

Conform tradiției, ori de câte ori o catastrofă lovește comunitatea evreiască, poporul trebuie să-și facă un examen de conștiință, să se căiască și, adeseori, să postească. Astfel, dacă bântuie o secetă, se poate proclama o zi de post pentru a îndemna oamenii la căință De altfel, rostul zilelor de post din calendarul ebraic este de a-i îndemna pe oameni să reflecteze la faptele lor și să se căiască, iar nu pur și simplu să se abțină de la mâncare și de la băutură într-un interval anume.

Zece zile ale anului sunt rezervate în mod special pentru ca omul să se căiască așa cum se cuvine; acestea sunt cele zece zile „înfricoșătoare" de la *Roș Haşana la *Iom Kipur, culminând cu sfârșitul slujbei de *Neila*, ultima slujbă de Kipur. Potrivit tradiției, în aceste zece zile, Dumnezeu face căința deosebit de ușoară. Căința este și tema celei de a cincea binecuvântări a *Amidei* din zilele lucrătoare („Iartă-ne, Tatăl nostru, căci am păcătuit..."), a rugăciunii **Tahnun* și îndeosebi a rugăciunilor de iertare (**slihot*), care se rostesc la slujba de dimineață în toate zilele de post, ca și înainte și în timpul celor zece zile de căință. Rugăciunile de marile *sărbători sunt categorice: „Căința, rugăciunea și milostenia abat severitatea deciziei [luate de Dumnezeu față de destinul fiecărui om pentru anul care vine]". Șabatul care cade în timpul celor

zece zile de căință, se numește *Șabat Șuva* sau, în limbaj popular, *Șabat Teșuva* („Șabatul căinței") și rabinii obișnuiesc să predice în această zi despre necesitatea penitenței.

Evreii evlavioși consacră de asemenea căinței ajunul *lunii noi, numit de aceea Iom Kipur Katan („Micul Iom Kipur"). Se spune că, dacă vezi un înțelept păcătuind, poți fi sigur că nu va trece ziua și se va căi. Într-adevăr, unii evrei pioși își analizează în fiecare seară faptele de peste zi și se căiesc îndată de greșelile lor. Când înțelepții îndeamnă omul să „se căiască în ajunul morții", aceasta vrea să spună că trebuie să ne căim zilnic, deoarece putem muri în orice clipă.

Rabinii au definit mai multe trepte ale căinței: mai întâi, pentru orice păcat săvârșit împotriva aproapelui tău, trebuie să regreți păcatul și să repari, pe cât se poate, prejudiciile aduse. Astfel, dacă s-a furat, bunul furat trebuie înapoiat. Dacă delictul nu este de ordin material, vinovatul trebuie să facă tot ce-i stă în putere pentru a-l îmbuna pe cel lezat și a se reconcilia cu el. Pentru orice delict, fie că este vorba de un păcat față de aproapele ori față de Dumnezeu, trebuie ca greșeala să fie recunoscută și mărturisită în fața lui Dumnezeu (nu în fața unui om, oricine ar fi acesta) și trebuie făcut act de ispășire. În sfârșit, trebuie luată hotărârea de a nu repeta acel păcat. Păcatele la adresa lui Dumnezeu nu pot fi iertate decât de Dumnezeu însuși.

Noțiunea de căință ocupă un loc privilegiat în textele teologice evreiești (vezi *Teologie) ca și în cele etice. *Saadia Gaon dezbate această noțiune în partea a cincea din *Emunot ve-deot*, *Bahia ibn Pakuda îi consacră a șaptea „poartă" din *Datoriile inimii*, iar *Maimonide, ultimul capitol din *Sefer hamada*, intitulat *Hilhot teșuva*. Tustrei sunt de acord în a considera că elementul esențial al căinței îl constituie remușcările și regretul pentru păcatul săvârșit, că mărturisirea păcatului aduce iertarea divină și că el nu trebuie să se repete. Maimonide pune accentul pe confesiunea verbală, *vidui* (*M.T.*, *Teșuva* 1,1). După Bahia, condițiile prealabile ale căinței sunt: să recunoști natura păcatului săvârșit, să înțelegi că pedeapsa e inevitabilă și că doar căința permite evitarea ei, să reflectezi asupra iertării lui Dumnezeu și să renunți la păcat. Există diferite niveluri de căință, cel mai elevat fiind, după Saadia, cel al căinței imediat după păcat; este apoi căința care survine după un dezastru și, în sfârșit, cea care precede moartea. Printre lucrările medievale importante pe acest subiect, se numără *Igheret ha-teșuva* („Epistola despre căință", Constantinopol, 1548) și *Șaare teșuva* („Porțile căinței", Fano, 1583) de Iona Gerondi (cca. 1200–1263) și *Menorat ha-maor* („Candelabrul luminii", Constantinopol, 1514) de Isaac Aboab.

După Evul Mediu, ideea căinței, întărită de *liturghia penitențială și de riturile marilor sărbători, a continuat să joace un rol important în viața evreilor. În plus, angoasele în urma persecuțiilor i-au incitat și mai mult să ceară iertare lui Dumnezeu pentru păcatele cărora le atribuiau suferințele lor. Mișcările mesianice, suscitate adeseori de nenorocirile îndurate de comunități, reafirmă fervoarea spirituală și accentul pus pe „întoarcerea" la Dumnezeu Mișcările pietiste, ca aceea a grupului **hasside Așchenaz*, ridică ascetismul penitențial la un înalt grad de spiritualitate.

În contrast cu această tradiție care urmărea salvarea sufletului individual, speculațiile mistice ale cabaliștilor asociază *căința cu drama cosmică a Izbăvirii colective. În doctrina lui Isaac *Luria, căința constituie o etapă esențială a procesului numit *tikun*. Căindu-se, individul poate să participe la înălțarea Prezenței divine încătușate și poate să grăbească venirea erei mesianice, desăvârșind astfel *creația. Hasidismul, care apare în sec. al XVIII-lea, reduce gravitatea păcatului, punând accentul pe încrederea în Dumnezeu și în iertarea divină. Răspunzând acestei sfidări a tradiției, mișcarea **Musar*, ieșită din rândurile **mitnagdimilor*, reafirmă importanța păcatului și deci a unei *teșuva* permanente. În luna Elul, care precede marile sărbători și care trebuie consacrată examenului de conștiință, unii dintre conducătorii mișcării își aplicau singuri pedepse în scopul de a atinge căința deplină.

Perioada contemporană, profund marcată de abandonarea formelor tradiționale ale practicii religioase și ale credinței în Dumnezeu, dezvoltă o accepțiune a căinței, care se orientează în două direcții. Cea dintâi, întemeiată pe interpretarea ancestrală, concepe căința ca pe un element indispensabil atât credinciosului cât și necredinciosului. Cea de-a doua reinterpretează căința ca drumul întoarcerii la Dumnezeu pentru cei ce au abandonat căile iudaismului. Poziția laică își găsește expresia în lucrarea lui Abraham *Kook, *Orot ha-teșuva* (1970), care susține că individul este prea slab pentru a lupta împotriva păcatului și a se uni cu Dumnezeu, așa cum cere *teșuva*. Kook reia astfel ideea cabalistică potrivit căreia căința are dimensiuni cosmice, pentru a ajunge, în final, la noțiunea întoarcerii colective la divin prin intermediul sionismului mesianic. Căința unui singur om ajută la readucerea universului către Dumnezeu și la restabilirea armoniei lumii, în așa fel încât întoarcerea

lui Israel pe pământul său este percepută de Kook ca o formă de căință națională, ca o etapă spre unitatea regăsită a procesului creației.

A doua direcție i se datorează lui Franz *Rosenzweig, a cărui viață este ea însăși o pildă elocventă în acest sens. El încarnează versiunea modernă a lui **baal teşuva* („pocăitul"): în 1913, fiind pe punctul de a se converti la creștinism, Rosenzweig se răzgândește iar scrierile sale, ca și viața sa, sunt mărturia luptei intelectuale a individului care se întoarce la iudaism. El deprinde treptat respectarea poruncilor (*mițvot*) și se străduiește să le dea un sens care să permită transmiterea lor și altor evrei asimilați. Concepția lui despre căință este cea a omului aflat în fața lui Dumnezeu; ea atestă tensiunea dialectică dintre așteptarea omenească a chemării și dragostea divină care este la originea acestei chemări. Chemat într-un sfârșit, omul înfiripează un dialog cu Dumnezeu, dialog care presupune respectarea poruncilor. Cât despre poruncile pe care nu le respecta, Rosenzweig spunea că nu este „încă" în măsură să le îndeplinească, dar speră să o poată face în viitor.

În gândirea lui Martin *Buber, căința este în mod esențial îndreptată către Dumnezeu Pentru a menține dialogul cu El, răspunsul buberian absolut este chemarea omului; căința, întoarcerea la Dumnezeu, este deci reînnoirea răspunsului deplin. Influența gândirii hasidice este perceptibilă în abordarea lui Buber, atât în concepția lui asupra divinului cât și în ideea că întoarcerea la Dumnezeu implică relații care merg dincolo de formele convenționale ale religiozității și se întind până la actele și situațiile cele mai lumești.

Maxime despre căință

Este interzis să-i amintești unui pocăit de păcatele lui, chiar și în glumă.

Porțile rugăciunii se întâmplă să fie închise, dar porțile căinței sunt întotdeauna deschise.

Chiar dacă un om a fost nelegiuit toată viața dar se căiește la sfârșitul zilelor, el va fi iertat.

Dacă spune cineva: „Am să păcătuiesc, pe urmă am să mă căiesc, apoi am să păcătuiesc din nou și am să mă căiesc din nou", aceluia nu-i va mai fi dat să se căiască.

Fiecare gând al unui pocăit este glasul lui Dumnezeu

Litvakul (evreu din Lituania) este atât de șiret încât se căiește încă înainte de a păcătui.

Înțelepciunea a fost întrebată: „Care este pedeapsa păcătosului?" Înțelepciunea a răspuns: „Nenorocirea îi urmărește pe păcătoși" (Prov. 13,21). A fost întrebată Profeția: „Care este pedeapsa păcătosului?" Profeția a răspuns: „Sufletul păcătos va muri" (Ezec. 18,4). A fost întrebat Dumnezeu: „Care este pedeapsa păcătosului?" El a răspuns: „Să se căiască și-și va găsi iertarea" (T.I. *Mak.* 2,7,31d).

CĂMIN EVREIESC

Modul de viață evreiesc, așa cum îl prescriu cele 613 *porunci, trebuie respectat și pus în aplicare în fiecare zi și în toate împrejurările. Cele două principale medii ale dezvoltării sale sunt *sinagoga și căminul familial. Pentru amândouă, învățații din vechime foloseau termenul *mikdaş meat* („mic sanctuar"), preluat din Ezechiel (11,16), iar dintre ele, casa era prin excelență locul unde se conservau o serie de rituri ale *Templului de la Ierusalim, unde *lumânările de *Șabat aminteau de **menora* Templului și unde masa de cină era echivalentul altarului.

Simbolurile iudaismului — *mezuza* de pe tocul ușii, cutia milei pentru săraci etc. — erau prezențe caracteristice în căminul evreiesc. Obiectele rituale specifice diferitelor sărbători, — lumânările de Șabat, cupa de **kiduş*, cutiile de mirodenii pentru **havdala*, sfeșnicul cu opt brațe de *Hanuca —, aveau de asemenea o mare importanță în cămin. Nu lipseau decât în mod cu totul excepțional cărțile ebraice de rugăciune și de studiu. În familiile cele mai simple, existau cel puțin o Biblie și o carte de rugăciuni. Evreii mai învățați aveau acasă Mișna și Talmudul, alături de diverse coduri și comentarii.

Mesele familiale începeau și sfârșeau cu binecuvântări. Hrana era pregătită conform legilor *alimentare. Ustensilele folosite pentru carne erau diferite de cele pentru lactate și uneori bucătăriile erau dotate cu două chiuvete pentru spălarea separată a celor două rânduri de vase. Exista și un set aparte de vase și tacâmuri care se folosea numai de *Pesah, sărbătoare întotdeauna precedată de o curățenie generală.

Dormitorul conjugal era încărcat cu o aură de sfințenie, căci aici se concepeau și se nășteau *copiii, întru împlinirea poruncii biblice: „Creșteți și înmulțiți-vă" (Gen. 1,28). În limitele spațiului disponibil, camera părinților era separată de cea a copiilor. Raporturile sexuale dintre soți erau reglementate de legile purității familiale.

Circuitul anului iudaic era marcat de numeroase serbări familiale. În serile de Șabat, stăpâna casei aprindea lumânările și familia se reunea în jurul mesei bine garnisite, un adevărat ospăț, vorbind despre Tora și cântând **zmirot*. Multe sărbători erau însoțite de un ritual domestic aparte, în special cina de Pesah, **sederul*, la care se aduna toată familia, dar și mesele luate în **suca*, coliba construită în curte de Sucot, aprinderea lumânărilor în cele opt seri de Hanuca, în care se jucau jocuri și se serveau mâncăruri specifice, și serbările de Purim când se făcea schimb de cadouri și se luau mese copioase. De Șabat și de sărbători, fiecare

familie făcea eforturi deosebite ca să-şi arate *ospitalitatea faţă de călătorii evrei aflaţi în trecere în oraş, faţă de studenţii de la *ieşiva* ori faţă de o familie mai săracă. Bucuria sărbătorii era mai deplină pentru cine avea oaspeţi la masă.

Riturile de trecere erau de asemenea prilej de sărbătoare în familie. Naşterea unui copil, mai ales când era vorba de un băiat, era marcată de numeroase adunări festive: reuniunea de **şalom zahar*, în prima vineri seară după naştere; *circumcizia în a opta zi; răscumpărarea *primului născut după treizeci de zile; **bar miţva* (mai târziu, şi **bat miţva* pentru fete) erau tot atâtea ocazii de petrecere între rude şi prieteni. După nunţi, petrecerile se ţineau lanţ seară de seară, timp de o săptămână, ocazie pentru cei prezenţi de a recita cele şapte binecuvântări (*şeva berahot*). Decesul unui membru al familiei îndolia căminul evreiesc pentru o săptămână, timp în care prietenii şi rudele veneau să-i consoleze pe cei îndureraţi şi un **minian* de rugăciune se reunea în fiecare dimineaţă şi seară.

Căminul era totodată — şi poate mai presus de toate — locul în care părinţii transmiteau copiilor valorile specific evreieşti prin educaţie şi exemplu personal.

O dată cu vremurile moderne şi aculturaţia, familiile evreieşti, cu excepţia celor strict ortodoxe, au abandonat multe din obiceiurile specifice căminului tradiţional. Cel mai bine s-au conservat riturile privitoare la copii, care pot fi interpretate în termeni umanitari, universal valabili. Sărbătorile echivalente celor creştine, celebrate de populaţia majoritară, au dobândit din ce în ce mai multă importanţă în Occident. Dimpotrivă, tot mai puţine familii respectă Şabatul, legile alimentare şi rugăciunile zilnice. Bibliotecile personale cuprind tot mai puţine texte iudaice şi studiul Torei nu mai este acel stâlp al unităţii familiale care era înainte. Mai mult decât casa, sinagoga, centrul comunitar şi alte instituţii sunt astăzi principalele focare de identitate evreiască. În rest, căminul evreiesc reflectă, vrând-nevrând, dificultăţile curente în ansamblul societăţii; persoanele izolate sau un părinte care-şi creşte singur copilul consideră din ce în ce mai des că păstrarea identităţii evreieşti pune prea multe probleme sau nu prezintă interes. Preocupate de acest curent, organizaţiile comunitare evreieşti îşi dedică personalul specializat şi o mare parte din buget celor care au nevoie de sprijin în această direcţie. Căminul evreiesc continuă să fie considerat drept cel mai sigur bastion împotriva *asimilării şi locul de predilecţie al conservării familiei şi identităţii evreieşti. Problema se pune cu deosebită acuitate atunci când sunt la mijloc şi copii. Chiar atunci când copiii primesc o educaţie evreiască, aceasta riscă să-şi piardă orice semnificaţie dacă acasă tinerii se confruntă cu norme şi obiceiuri diferite de — sau chiar în contradicţie cu — ceea ce învaţă la şcoală.

CĂSĂTORIE

I. Conceptul

Deja din momentul Creaţiei, căsătoria făcea parte din planul divin, aşa cum arată istoria lui *Adam şi a Evei. Căsătoria este considerată o poruncă divină, o legătură sacră şi mijlocul prin care fiecare individ se poate realiza deplin. Iudaismul legitimează căsătoria ca instituţie socială, îi acordă statut ontologic, o situează într-un cadru de referinţă cosmic şi nu pune niciodată la îndoială că aceasta este starea naturală şi de dorit pentru orice adult. Căsătoria monogamă dintre un bărbat şi o femeie este similară căsătoriei dintre Dumnezeu şi poporul său (Osea 2,21–22; Cântarea Cântărilor) şi căsătoriei dintre Şabat şi poporul evreu (vezi **Leha dodi*). Contractând căsătorii, bărbaţii şi femeile participă la cosmosul divin. Potrivit **Zoharului*, sufletul care coboară din cer este alcătuit din două părţi, una masculină şi alta feminină, care se separă şi merg să locuiască în trupuri diferite; dacă se dovedesc merituoase, ele vor fi din nou reunite prin căsătorie. Căsătoria este norma şi modul de viaţă ideal. Marele *preot nu putea celebra riturile de Iom Kipur dacă nu era căsătorit. În epoca talmudică, un înţelept era rareori necăsătorit (vezi *Celibat). Conform Talmudului, printre îndatoririle unui bărbat faţă de fiul său se numără şi aceea de a-i găsi o soţie.

Căsătoria este mai mult decât un contract între un bărbat şi o femeie. Este o taină, o instituţie a cărei semnificaţie cosmică este legitimată de motive religioase. Căsătoria este numită *kiduşin* („sfinţire") iar iudaismul îi conferă sfinţenie căsătoriei, dându-i o recunoaştere divină.

Conceptul de *kiduşin* înseamnă că femeia nu mai poate fi dată în căsătorie altei persoane (*Kid.* 2b); el presupune exclusivitatea şi conduce astfel la intimitate. Căsătoria este ridicată de la nivelul unui contract privat la acela al moralităţii. Principalul obiectiv al unei căsătorii este construirea unui cămin, a unei unităţi independente (Gen. 2,18–24), a unei *familii şi, prin însuşi acest fapt, participă la perpetuarea neamului omenesc (Gen. 1,28). Conform legii biblice, tânărul căsătorit era scutit de armată timp de un an: „Când un bărbat s-a însurat cu o femeie tânără, să nu plece la oaste, ci

să fie liber pentru casa lui timp de un an ca să bucure femeia cu care s-a luat" (Deut. 24,5). Biblia îngăduia bărbatului să-și ia încă o nevastă, dar bigamia a fost interzisă în comunitățile aşchenaze ca urmare a unui decret din anul 1000 al lui Rabenu Gherșom Meor ha-Gola. În prezent, acest decret este în vigoare în aproape toate comunitățile evreiești, atât sefarde cât și aşchenaze. O femeie căsătorită nu avea niciodată dreptul de a-și lua încă un soț (vezi *Monogamie și poligamie).

Biblia ne dă puține informații despre ceremonia de căsătorie. Cu toate acestea, negocierile legate de încheierea unei căsătorii sunt descrise prin diferite exemple. Căsătoriile fiilor și fiicelor erau aranjate de tatăl lor. Astfel, Abraham trimite un slujitor de încredere să-i caute o soție pentru Isaac (Gen. 24,35–53) iar Iuda pune la cale căsătoria primului său născut (Gen. 38,6). O dată propunerea de căsătorie acceptată de tatăl fetei sau, în absența sa, de fratele ei mai mare, părțile se puneau de acord asupra cuantumului și a naturii sumei (*mohar*) pe care trebuia să o plătească viitorul soț (vezi *Zestre). În vremurile vechi, soțul își „cumpăra" soția sau soțiile, care deveneau proprietatea sa. Legea evreiască pune limpede în evidență concepția potrivit căreia soțul este acela care ia în căsătorie o femeie și nu invers. În epoca celui de-al Doilea Templu, exista însă o oarecare libertate de opțiune personală, căci de două ori pe an (la 15 *Av și de *Iom Kipur) tinerii necăsătoriți își puteau alege viitoarele soții dintre fetele care dansau în vii. Talmudul stipulează: „Este interzis unui bărbat să-și logodească fiica minoră. El trebuie să aștepte ca ea să devină majoră și să spună: „Iată bărbatul pe care l-am ales" (*Kid.* 41a).

Ceremonia de căsătorie propriu-zisă era ea însăși, la origine, un contract civil între soți, deși cărțile târzii ale Bibliei îl numesc „legământ" (Mal. 2,4; Prov. 2,17). Căsătoria era precedată de o perioadă de logodnă (1 Sam. 18,17–19). Ceremonia, indiferent de natura ei, era prilej de bucurie: se cântau cântece de dragoste în cinstea mirilor (Cânt. 4,1–7), urmate de un mare banchet (Gen. 29,27; Jud. 14,10) care dura în mod normal șapte zile (Gen. 29,7; Jud. 14,4).

În epoca talmudică, rămânând în prelungirea tradiției biblice, căsătoria evoluează în mod semnificativ. O noutate importantă se referă la *mohar*. Deoarece tatăl miresei putea să-l folosească în întregime după bunul său plac, cum a fost cazul cu *Rahela și cu *Lea (Gen. 31,33), o femeie putea să rămână complet lipsită de drepturi în caz de divorț sau de deces al soțului. Iată de ce practica *moharului* a evoluat și s-a transformat, după mai multe stadii intermediare, în **ketuba*.

O altă evoluție importantă în epoca talmudică a fost schimbarea naturii căsătoriei care, din procedură civilă privată, cum fusese până atunci, devine o ceremonie religioasă publică necesitând prezența unui cvorum (*minian*) și recitarea unui număr bine stabilit de binecuvântări, ceea ce însă nu a modificat baza legală a căsătoriei.

II. Aptitudini pentru căsătorie

O persoană trebuie să fie din punct de vedere fizic, mental și ca vârstă aptă pentru căsătorie. Criteriul determinant este capacitatea acesteia de a încheia un contract și de a-și exprima voința. Această condiție îi excludea pe surzi, muți, minori, handicapați sau bolnavi mintal. Surzii și muții puteau totuși să se căsătorească dacă își demonstrau competența de a lua o asemenea decizie.

Pentru a permite unei văduve fără copii de să încheie o nouă căsătorie cu altcineva decât fratele soțului, așa cum prescrie Biblia, se proceda, potrivit legii evreiești, la o ceremonie denumită *halița* (vezi *Levirat).

O mare importanță era atribuită, în mod tradițional, *virginității miresei care simboliza puritatea morală a căsătoriei; unei fecioare i se acorda prin *ketuba* dublul a ceea ce ar fi obținut o nevirgină. Cât privește vârsta, cum un băiat de treisprezece ani și o fată de doisprezece ani și jumătate sunt considerați adulți, căsătoria lor era perfect valabilă. Practica biblică a părinților de a-și mărita fetele minore a continuat o vreme și în epoca talmudică, până când amora *Rav a interzis-o. Mișna declară că vârsta potrivită ar fi de optsprezece ani pentru un bărbat, dar căsătoriile precoce nu erau rare. În zilele noastre, comunitățile hasidice își căsătoresc copiii la optzprezece ani; în comunitățile occidentale, factorii sociologici au împins vârsta nupțialității mult mai târziu. Până nu demult, se mai găseau încă fete foarte tinere date în căsătorie în comunitățile evreiești nord-africane sau kurde. În Israel, vârsta legală minimă este de optsprezece ani pentru bărbați și șaptesprezece ani pentru femei. Cât privește relațiile oprite de lege, vezi *Căsătorii interzise.

III. Zile sau perioade când nu se pot celebra căsătorii

Nu se pot face căsătorii de Șabat sau de sărbători, inclusiv semi-sărbătorile (*hol ha-moed*) de Pesah și de Sucot. O excepție o constituie sărbătoarea de Hanuca. Interdicția are la bază ordonanța rabinică de a nu se amesteca două bucurii. Prin tradiție, căsătoriile nu au, pe cât posibil, loc nici în

ajunul unei sărbători, dar sunt îngăduite în ajun de Șabat, vineri dimineața sau la începutul după amiezii.

În timpul *Omerului, de la Pesah la Șavuot, nu se celebrează căsătorii, în afara zilelor de lună nouă, de Lag ba-*Omer (18 Iyar) și de 3–5 Sivan. La sefarzi, ele sunt autorizate începând cu Lag ba-Omer. Căsătoriile sunt de asemenea interzise în cele trei săptămâni care precedă Tișa be-*Av. În mod tradițional, se evită celebrarea unei căsătorii în cele zece zile de penitență dintre Roș Hașana și Iom Kipur. O zi populară pentru căsătorii este marțea, care este socotită o zi norocoasă, deoarece, în vremea Genezei, Dumnezeu a spus de două ori în acea zi că lucrurile atunci create erau bune (Gen. 1,10.12).

IV. Desfășurarea căsătoriei

În vremea Bibliei și a Talmudului, căsătoria era un proces în două etape, începând cu logodna, *kidușin* (sau *erusin*) și sfârșind cu *nisuin* (căsătoria).

1. Logodna

Termenul românesc corespunde, la evrei, cu două etape diferite: 1) *șiduhin*: angajamentul luat de un cuplu de a se căsători la o dată ulterioară și aranjamentele de ordin financiar sau altele, pe care familiile se angajează să le întreprindă. 2) *kidușin* (sau *erusin*): ceremonia prin care se stabilește o relație maritală înainte și separat de ceremonia căsătoriei, singura care permite consumarea căsătoriei prin coabitare. Este ceremonia care conferă partenerilor statutul de cuplu și prima etapă a procedurii de căsătorie în epocile biblică și talmudică; ea putea avea loc cu cel mult douăsprezece luni înaintea căsătoriei propriu-zise.

Șiduhin: Găsim în Gen. 34 un exemplu de negocieri preliminare în vederea căsătoriei, în care suma de bani pe care tatăl mirelui trebuie s-o dea viitorului cuscru poartă numele de *mohar*. În epoca talmudică, termenul a căzut în desuetudine, negocierile dintre părinții respectivi exprimându-se prin formulele: „Cât dai fiului tău?" „Cât dai fiicei tale?" (*Kid.* 9b). Tot atunci a devenit caduc și cuvântul *șiduhin*, vocabulă aramaică însemnând „liniște" (termenul ebraic curent pentru logodnă este *erusin*, care are de fapt alt sens legal, vezi mai jos). Termenii acordului erau înscriși într-un document numit *șetar pesikta*, iar suma dată fiului se numea *nedunia* („zestre"), termen utilizat ulterior, în limbaj curent, pentru suma oferită fetei.

Începând din Evul Mediu târziu, până în zilele noastre, acordul prenupțial comportă două etape: mai întâi un acord verbal (pe care așchenazii îl numesc în idiș *vort*, „cuvânt"); o ceremonie, *kinian*, semnificând acceptarea obligației de a se căsători, se celebrează, în general, în cursul mesei organizate pentru *vort*. Actul de acceptare se efectuează apucând un obiect, în general colțul unei batiste pe care oficiantul îl ține în mână. Într-o a doua etapă, angajamentul astfel luat este înscris într-un document numit *tenaim* („termeni" ai acordului). În afară de condițiile financiare, *tenaim* stipulează data și locul ceremoniei nupțiale. Încălcarea acestor „termeni" este un lucru foarte puțin recomandabil. Ceremonia de *tenaim* se consideră îndeplinită atunci când mamele viitorilor soți sparg o farfurie sau un vas indicând astfel că „la fel cum un ciob nu poate fi reparat, tot astfel este mai bine să mergi până la căsătorie și s-o dizolvi apoi printr-un divorț decât să rupi o înțelegere prenupțială". Spargerea farfuriei are același sens ca spargerea unui pahar sub *hupa* (vezi mai jos). Această ceremonie de logodnă se celebrează adesea printr-o masă după care logodnicii fac schimb de daruri numite *sivlonot*.

Kidușin sau *erusin*: Biblia desemnează ceremonia nupțială anterioară căsătoriei și coabitării soților prin termenul de *erusin* (vezi Deut. 20,7), termen folosit, sub aspectele sale juridice, și de Talmud. Totuși, înțelepții care au codificat desfășurarea ceremoniei au denumit-o *kidușin* sau „sfințire", vrând să spună că femeia devine astfel interzisă oricărui alt bărbat decât soțul ei, tot așa cum este interzis să utilizezi în scopuri profane un obiect închinat Templului (*hekdeș*; *Kid.* 2b). Referindu-se la acest stadiu al procesului matrimonial, Mișna declară: „O femeie se dobândește (în căsătorie) în trei moduri: prin bani, printr-un act juridic sau prin raporturi sexuale." Încă din epoca talmudică, înțelepții îi judecau cu asprime pe bărbații care contractau o căsătorie doar ca un mijloc de a avea raporturi sexuale. În decursul secolelor, s-a încetățenit obiceiul de a se pune pe degetul soției un inel simplu. Această etapă a ceremoniei începea cu următoarele cuvinte ale viitorului soț: „Tu îmi ești închinată (*mekudeșet*) prin acest inel, potrivit legii lui Moise și a lui Israel". Urmau binecuvântarea asupra vinului și încă o binecuvântare: „Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului care ne-ai sfințit prin poruncile tale și ne-ai poruncit castitatea și ne-ai îngăduit să ne unim prin legăturile căsătoriei. Binecuvântat fii Tu, Doamne, care sfințești pe Israel prin baldachinul nupțial și prin căsătorie". După ceremonie, soția continuă să locuiască la tatăl ei până la *nisuin*.

2. *Nisuin*

Această a doua etapă a procesului matrimonial, după care soția merge să locuiască la soțul ei, era însoțită de recitarea a șapte binecuvântări (*șeva berahot*).

Un element important al acestei etape este prezența a doi martori care trebuie să asiste și să urmărească desfășurarea ceremoniei și fără de care procedura căsătoriei nu ar fi valabilă. În Evul Mediu, din cauza situației precare a multor comunități supuse frecvent expulzării, evreii aşchenazi și-au luat obiceiul să întârzie ceremonia logodnei care a ajuns astfel să se desfășoare imediat înaintea ceremoniei propriu-zise de căsătorie (*nisuin*). Acest obicei este urmat în prezent și de evreii sefarzi. Totuși, ceremonia tradițională de *tenaim* este celebrată și acum în mod curent în mediile hasidice. Începând din sec. al XIII-lea, căsătoriile erau deseori aranjate de către un petitor plătit pentru serviciile sale (vezi *Șadhăn).

V. Ceremonia de căsătorie în prezent

Chiar și în comunitățile evreiești ortodoxe unde ceremoniile sunt uniforme, obiceiurile legate de acest eveniment pot să varieze. Iată descrierea unei asemenea ceremonii: Mirele semnează *ketuba*. Dacă ceremonia are loc înainte de căderea serii, se celebrează slujba de după amiază iar mirele, care postește, recită confesiunea de Kipur. Mirele este condus la mireasă căreia îi acoperă fața cu un voal. Cuplul este apoi condus până sub baldachinul nupțial (*hupa*); tinerii soți sunt însoțiți fiecare de părinții săi sau, conform unui alt obicei, tații merg cu mirele și mamele, cu mireasa. Uneori, persoanele care însoțesc cuplul țin în mână lumânări aprinse. O dată ce mirii sunt sub baldachin, rabinul recită binecuvântarea asupra vinului și binecuvântarea de *erusin*. Mirele și mireasa beau din aceeași cupă. Mirele recită apoi formula consacrată (vezi mai sus: „Tu îmi ești închinată...") și pune inelul pe arătătorul mâinii drepte a miresei.

În acest moment, pentru a marca faptul că sunt de fapt două ceremonii, fiecare cu propriile sale binecuvântări, se citește *ketuba* și abia apoi se trece mai departe, la *nisuin*. Se recită apoi cele șapte binecuvântări asupra unei alte cupe de vin. În încheierea ceremoniei, mirele sparge un pahar (gest interpretat în diverse moduri, inclusiv ca o evocare a distrugerii Templului). În prezent, mirele zdrobește paharul cu piciorul; în Evul Mediu, acesta era aruncat într-un perete iar în Germania, exista un colț în curtea sinagogii (*traustein*) special rezervat în acest scop. După ceremonie, soții erau conduși într-o cameră pentru *ihud*, „izolare", care simbolizează consumarea căsătoriei. La sfârșitul banchetului de nuntă, se recită din nou cele șapte binecuvântări.

La evreii conservatori și reformați, nunta se desfășoară potrivit schemei tradiționale, cu câteva variante. Se omite însă adesea (ca și în cazul ceremoniilor ortodoxe moderne din afara Israelului) obiceiul ca mirele să pună un voal pe chipul miresei înaintea ceremoniei sau ca părinții să-i însoțească pe miri până la baldachin cu lumânări în mâini. Izolarea în *yihud* nu mai e respectată.

Conservatorii și reformații au introdus dubla uzanță a inelului, mireasa punând și ea un inel pe degetul mirelui, cu sau fără binecuvântare ori versete biblice. În plus, ceremonia reformată cuprinde adeseori poeme, texte sau cântece alese de rabin și de tânăra pereche. Ceremonialul legat de alaiul nupțial variază după obiceiul locului.

Ca și în epoca biblică în care căsătoriile erau prilej de petreceri și veselie, Talmudul consideră că este o poruncă divină să-i înveselești pe miri, participând la cântece și dansuri. Și tot Talmudul povestește că înțelepții participau și ei la festivități, unde veneau cu lumânări aprinse și cu ramuri de mirt, dansau și luau parte la bucuriile prilejuite de eveniment.

Cu timpul, fiecare comunitate și-a dezvoltat propria sa manieră de a-și exprima bucuria, prin muzică și cântăreți și chiar prin orchestre specializate în căsătorii (*klezmer*, în idiș), prin cântece, acrobații și „dansul *mițvei*", în cursul căruia mirele dansează succesiv cu câțiva invitați aleși, fiecare din ei ținând de colțul unei batiste iar mirele de celălalt. Un personaj obișnuit al banchetelor de nuntă era, mai ales la evreii aşchenazi, bufonul (*badhan* sau *marșalik*).

VI. Pregătiri și obiceiuri

Mireasa trebuie, potrivit tradiției, să se cufunde într-o baie rituală (**mikve*) înainte de căsătorie, în general în seara precedentă ceremoniei sau într-un moment cât mai apropiat de aceasta. Data căsătoriei este fixată cu grijă, ca să nu cadă în perioada menstruației, nici în săptămâna imediat următoare (vezi **Nida*). În câteva comunități sefarde și orientale, vizita la *mikve* este o ceremonie publică.

Majoritatea comunităților sefarde organizează o serbare pentru viitoarea mireasă care-și vopsește mâinile cu hena (o vopsea vegetală) roșie și le întâmpină astfel pe femeile din familie și pe prietenele ei care vin s-o viziteze în ajunul nunții. În țările musulmane, o ceremonie importantă este împodobirea miresei, ceremonie comparată cu îmbrăcarea unei regine pentru încoronare. În Yemen, de exemplu, femei specializate în această artă îmbrăcau mireasa cu straie foarte colorate și, cântând, o împodobeau cu bijuterii și o vopseau cu hena pentru a îndepărta *deochiul.

În comunitățile aşchenaze, mirele este chemat la citirea Torei (*oifrufn*) în Șabatul care precede

căsătoria și este bombardat cu bomboane după recitarea binecuvântărilor. În comunitățile sefarde și orientale, tânărul soț este chemat la lectura Torei în Șabatul care urmează căsătoriei, numit *Șabat hatan*, „Șabatul mirelui".

Majoritatea obiceiurilor practicate au ca scop să protejeze cuplul de spiritele rele și să invoce binecuvântarea divină pentru ca mariajul să fie fecund. Multe obiceiuri sunt comune mediului în care trăiește comunitatea și comportă de aceea un caracter universal. În lumea așchenază, obiceiul cel mai răspândit, în afară de spargerea paharului, constă în faptul că femeile conduc mireasa sub baldachin purtând lumânări aprinse și făcând șapte *hakafot* (ocoluri) în jurul baldachinului și a mirelui. Logodnicii trebuie să se abțină de a se vedea un anumit interval înaintea ceremoniei, care poate varia de la o săptămână la o zi, după uzanțe. Logodnicul are prioritate față de ceilalți în ce privește urcarea la Tora și, în unele comunități, mai ales așchenaze, uzanța cere ca mireasa să se ducă la cimitir înaintea căsătoriei dacă este orfană. În general, viitorii soți postesc în ziua căsătoriei, exceptând cazul când postul este interzis în ziua respectivă (dacă e *lună nouă, de exemplu).

Potrivit unui obicei răspândit în răsăritul Europei și în comunitățile orientale, soții încearcă să se calce reciproc pe picioare; se spune că cel care reușește primul va predomina în cuplu. În numeroase comunități, atât așcheneze cât și sefarde, se aruncă orez, fructe uscate, bomboane asupra mirelui, în diverse momente ale celebrărilor nupțiale, mai ales atunci când mirele e chemat la Tora.

Intrarea soției în cămin este de asemeni celebrată în diferite moduri. În Libia și la Djerba, mirele trebuie să arunce un urcior cu apă de pe acoperiș iar soția trebuie să pășească peste apă și cioburi înainte de a pătrunde în casă. La Ierusalim, sefarzii au obiceiul să frângă o plăcintă — numită *ruska* — special preparată pentru această ocazie, pe capetele mirilor. În Afganistan, se taie o pasăre cu această ocazie. La Djerba, mireasa sparge ouă de ușorul ușii viitoarei sale case iar în Daghestan și Georgia, acesta este uns cu unt și miere. La Salonic, mirele stă în capul scării și, când mireasa intră în casă, îi aruncă la picioare dulciuri și monede. În Georgia, el dă drumul unei păsări albe de pe acoperiș, de unde aruncă orez, grâu și struguri în capul soției.

În Libia, în timpul ceremoniei nupțiale, mirele sparge un pahar cu vin, care se răspândește pe pământ, semn al abundenței. În Georgia, mirele pune inelul de căsătorie în paharul cu vin, după ce a băut din el, apoi îl întinde soției care scoate inelul și bea la rândul ei. În Kurdistan, mireasa poartă în brațe un băiețaș în timp ce invitații strigă: „Primul tău copil să fie tot un băiat." În Maroc, se servește întotdeauna pește la mesele nupțiale, ca simbol al fertilității. La Salonic, soțul cumpără un pește viu și îl pune într-un vas de aramă; în a opta zi de la căsătorie, tânăra soție sare de trei ori peste vas în timp ce invitații îi urează să fie tot așa de fecundă ca peștele. În Persia, mirele plantează în curtea sa trei tulpini pe care, a șasea zi după căsătorie, le smulge din rădăcini și le aruncă în spatele lui pentru a alunga duhurile rele. În toate comunitățile, în sâmbăta de după căsătorie, mirelui i se face cinstea de a fi chemat la Tora. În anumite comunități din Kurdistan, la sinagogă se recită *piyutim* speciali iar mirele este așezat la loc de cinste, sub un baldachin. În Libia, se scoate un al doilea sul al Torei și se citește o secțiune suplimentară. În Tunisia, această secțiune este de obicei în arabă. Tot aici, în Șabatul dinaintea căsătoriei, viitorul soț este invitat acasă la logodnica sa unde trebuie să găsească un pui fript ascuns. În a cincea zi după căsătorie, soțul și soția se întrec să taie un pește mare, ca să-l servească, dar mirele este întotdeauna defavorizat, căci i se dă un cuțit tocit.

În Afganistan și în Yemen, ceremonia nupțială se ține uneori în noaptea precedentă zilei anunțate. Dimineața, se repetă celebrarea, scopul fiind de a îndepărta duhurile rele. În cursul nunții, unul dintre invitați taie cu foarfecele o bucată de hârtie sau o țesătură, pentru ca legătura maritală să fie solidă. Obiceiul de a examina cearceaful miresei după prima noapte pentru a verifica prezența sângelui virginal era foarte răspândit și este încă practicat în câteva comunități orientale; mama soției păstrează cearceaful pentru a dovedi onoarea familiei în caz că mai târziu ar trebui să o probeze.

Ceremonia căsătoriei se putea desfășura oriunde, dar din Evul Mediu s-a preferat cel mai adesea sinagoga sau curtea sinagogii. Mulți țineau să se căsătorească sub cerul liber, în amintirea făgăduielii lui Dumnezeu de a-i dărui lui Abraham urmași la fel de numeroși ca stelele cerului. Cu timpul însă, a devenit curent ca nunta să aibă loc într-o sală mare.

Festivitățile continuau toată săptămâna și, în unele comunități, chiar mai mult. Astăzi, numeroase cupluri proaspăt căsătorite participă în această primă săptămână la mese speciale, la sfârșitul cărora se recită cele șapte binecuvântări.

Potrivit legii evreiești, nu este nevoie de nici o autoritate religioasă pentru a oficia căsătoria, dar,

începând din sec. al XV-lea, căsătoriile sunt în general celebrate de rabini. O dată cu emanciparea, rabinul a fost recunoscut în numeroase țări și ca ofițer de stare civilă, ceea ce conferă legitimitate civilă căsătoriei oficiate de el.

Cele șapte binecuvântări ale căsătoriei

1. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care ai creat rodul vițel.

2. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care ai zidit toate spre slava ta.

3. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care l-ai plăsmuit pe om.

4. Binecuvântat fii, Doamne, Regele universului, care l-ai creat pe om după chipul tău, după chipul asemănător esenței tale, și i-ai hărăzit o altă ființă spre a perpetua genul uman. Binecuvântat fii Tu, Doamne, care l-ai făcut pe om.

5. Bucură-te și veselește-te, femeie stearpă, văzând cum se adună la sânul tău copiii în bucurie. Binecuvântat fii Tu, Doamne, care înveselești Sionul prin copiii săi.

6. Înveselește-i, Doamne, pe soții care se iubesc, precum ai înveselit odinioară pe creatura ta în grădina Edenului, la originea lumii. Binecuvântat fii, Doamne, care înveselești mirele și mireasa.

7. Binecuvântat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, care ai creat veselia și bucuria, mirele tânăr și tânăra mireasă, cântul, plăcerea și desfătarea, frăția, pacea și afecțiunea, fie ca să se poată auzi curând, în orașele Iudeii și pe străzile Ierusalimului, glasul veseliei și glasul bucuriei, glasul tânărului soț și glasul tinerei soții, glasul răsunător de sub baldachinul nupțial și acela al tinerilor răsunând la ospățul lor. Binecuvântat fii, Doamne, care înveselești tânărul mire și tânăra mireasă.

Maxime despre căsătorie

Bărbatul fără nevastă nu este om întreg.

Păcatele bărbatului îi sunt iertate în ziua căsătoriei sale.

Căsătoria are prioritate față de studiul Torei.

Cine-și petrece zilele fără nevastă n-are nici bucurie, nici fericire, nici nimic bun în viață.

Dumnezeu însuși pune la cale căsătoriile.

Patruzeci de zile înainte ca un copil să fie conceput, se hotărăște în cer: fiica acestuia se va căsători cu fiul aceluia.

Când un bătrân se însoară cu o femeie tânără, bărbatul întinerește iar femeia îmbătrânește.

Un bărbat nu se numește bărbat până nu se unește cu o femeie.

Mirele nu poate să pătrundă în camera nupțială fără permisiunea soției.

CĂSĂTORIE CIVILĂ

Potrivit legii evreiești, căsătoria trebuie celebrată „conform legilor lui Moise și ale lui Israel". Atunci când partenerii se căsătoresc doar civil, se pune întrebarea dacă sunt efectiv căsătoriți din punct de vedere religios. Dacă da, atunci cei doi au nevoie de un *ghet* (act de divorț halahic) pentru a se recăsători; dacă nu, atunci nu e nevoie de *ghet*. Problema izvorăște din regula dreptului evreiesc, potrivit căreia nimeni nu dorește să aibă raporturi sexuale extraconjugale, și din faptul că bărbatul și femeia care trăiesc împreună sunt considerați căsătoriți, deoarece raportul sexual este unul din cele trei moduri de a contracta o căsătorie legală, conform legii evreiești. Chestiunea era deosebit de importantă în Evul Mediu, când *maranii din Spania au fost constrânși să se căsătorească după ritul catolic și nu după cel evreiesc.

De-a lungul secolelor, marile autorități rabinice au emis opinii diferite pe această temă. Unii rabini au respins postulatul după care primul raport sexual avea drept scop contractarea unei căsătorii după legile evreiești. Însuși faptul că o pereche optează doar pentru o procedură civilă și nu pentru un act religios arată că perechea nu este preocupată de conformitatea halahică a căsătoriei. Așa încât nici despre un divorț religios nu poate fi vorba, dacă perechea se desparte. Acest punct de vedere tinde totuși să facă o deosebire între cei ce trăiesc în societăți unde căsătoria religioasă este ușor accesibilă și unde căsătoria civilă indică deci *ipso facto* o dorință de a nu contracta o căsătorie religioasă și, pe de altă parte, țările în care din cauza riscurilor unei căsătorii religioase, o căsătorie civilă nu dovedește intenția ocolirii legii evreiești. Un alt punct de vedere, deși admite că, în principiu, ceremonia civilă nu are valoarea căsătoriei evreiești, admite totuși că un cuplu care vrea să se despartă ar avea dreptul la un *ghet*. Acest *ghet* nu dovedește că s-a încheiat o căsătorie evreiască, ci se definește doar ca *le-humra* – o protecție, un act salvator. Astfel, dacă soțul nu este prezent pentru a da *ghetul*, tribunalul evreiesc va permite totuși femeii să se recăsătorească. Funcția acestui *ghet* este însă disuasivă.

Statul Israel nu dispune de nici un mecanism de căsătorie civilă, deși recunoaște astfel de căsătorii atunci când sunt contractate în altă parte. Unii au încercat să modifice această situație, recurgând la ceremonii contractuale private în locul căsătoriilor sancționate de rabinat.

CĂSĂTORIE, CONTRACT DE, vezi KETUBA.

CĂSĂTORIE LEVIRATICĂ, vezi LEVIRAT.

CĂSĂTORIE MIXTĂ

Căsătorie dintre un evreu și un neevreu, condamnată întotdeauna de comunitatea evreiască. În ce

privește căsătoria dintre un israelit și un membru din cele șapte triburi cananeene indigene, Pentateuhul precizează: „Să nu te încuscrești cu popoarele acestea, pe fiica ta să n-o dai după fiul lui iar pe fiica lor să n-o iei pentru fiul tău, căci vor abate de la Mine pe fiii tăi ca să slujească altor dumnezei" (Deut. 7,3–4). O astfel de atitudine se justifica prin teama față de atracția exercitată de idolatrie. Obiectivul era menținerea coeziunii comunității în cel mai înalt grad. Cu toate acestea, în pofida interdicției bine precizate, există numeroase exemple biblice de căsătorii cu păgânii, începând chiar cu acela al lui *Moise. Era vorba deseori de alianțe politice, ca în cazul regilor care își alegeau soțiile din mijlocul popoarelor vecine. Unul din exemplele cele mai cunoscute este căsătoria lui Ahab cu Isabela, o prințesă feniciană adeptă a cultului lui Baal, a cărei influență a favorizat răspândirea acestor practici religioase în regatul din Nord (1 Regi 27,31).

Perioada întoarcerii din exilul babilonian (sec. VI–V î.e.n.) oferă un exemplu deosebit de izbitor al frecvenței căsătoriilor mixte la toate nivelurile societății, ceea ce va provoca o reacție dintre cele mai extreme, raportată în cartea lui *Ezra (9–10). Denunțând faptul că israeliții care s-au întors s-au căsătorit cu păgâne, Ezra a convins poporul să accepte ca toate femeile acestea să fie alungate împreună cu copiii lor. Din această epocă, căsătoria cu un neevreu nu are nici o valabilitate halahică. Rabinul nu o poate celebra iar când aceasta este ruptă, nu poate elibera un *ghet* (certificat de *divorț). Potrivit legii evreiești, dacă mama este evreică, copiii născuți dintr-o asemenea căsătorie sunt evrei și, în acest caz, nimic nu îi deosebește, din punctul de vedere al *Halahei, de ceilalți evrei; în schimb, dacă doar tatăl este evreu, copiii nu sunt evrei.

Contractarea unei căsătorii exogame a creat probleme de principiu și unele dificultăți majore de-a lungul istoriei evreiești. Acest tip de căsătorie reflectă, de fapt, în diverse moduri, o lipsă de angajare în religie și în comunitate sau o manieră de a reacționa la persecuții ori chiar oportunism politic.

În era modernă, el devine un răspuns la epoca Luminilor și la recunoașterea egalității în drepturi pentru evrei și corespunde adesea unei fugi în afara comunității. Este de asemeni o consecință a diluării identității etnice ca și a accesului multor evrei la un nivel cultural superior.

Până nu demult, legătura exogamă era condamnată în sânul comunității evreiești iar părinții purtau *doliu dacă fiul sau fiica lor contracta o căsătorie mixtă. *Emanciparea și dezvoltarea mișcărilor neortodoxe în cursul ultimilor o sută cincizeci de ani au marcat sfârșitul controlului rabinic asupra majorității comunităților evreiești și au pus accentul pe libertatea alegerii individuale. Unul dintre principalele domenii ale vieții evreiești care a fost influențat de această evoluție a fost tocmai acela al căsătoriilor mixte. În zilele noastre, frecvența unor asemenea căsătorii în răsăritul și apusul Europei ca și în Statele Unite, frecvență la care se adaugă recunoașterea socială a acestor căsătorii mixte, de acum înainte tolerate, constituie subiecte de îngrijorare pentru responsabilii spirituali și reprezintă tema a nenumărate studii și texte savante. Răspunsurile și opiniile sunt diferite. Majoritatea rabinilor nu celebrează asemenea căsătorii; în Statele Unite, un procentaj semnificativ de rabini reformați acceptă să o facă dacă sunt convinși că partenerul neevreu este într-adevăr interesat de o eventuală *convertire; ei o fac de asemeni în scopul de a nu-l înstrăina definitiv pe partenerul evreu. Rabinii novatori recurg la o ceremonie de tip laic. Programul mișcării reformate americane se adresează familiilor mixte pentru a le aduce în sânul comunității. În numeroase comunități neortodoxe din lume, cei doi parteneri ai unei căsătorii mixte sunt activi la sinagogă și în comunitatea evreiască iar copiii lor frecventează școli evreiești. Totuși, unele comunități nu îi recunosc ca membri deplini. În Franța, problema acceptării căsătoriilor mixte nu încetează să provoace conflicte în sânul autorității consistoriale. Unii rabini au optat pentru poziții mai flexibile față de convertiri, dar celebrările lor nupțiale nu sunt totdeauna recunoscute.

Numeroși conducători ai *iudaismului reformat acceptă în prezent descendența *patriliniară, recunoscând ca evreu copilul născut dintr-o căsătorie mixtă, indiferent care dintre părinți este evreu, cu condiția ca urmașul în cauză să primească o educație evreiască și, ajuns la vârsta adultă, să continue să se identifice cu comunitatea evreiască. Această atitudine este în contradicție cu poziția halahică tradițională, după care evrei sunt doar copiii unor mame evreice.

Termenul „căsătorie mixtă" nu se aplică căsătoriei dintre un evreu din naștere și un evreu convertit, aceasta constituind o căsătorie evreiască în sensul deplin al termenului.

CĂSĂTORII INTERZISE

O căsătorie este interzisă atunci când nu poate fi contractată potrivit legii biblice sau rabinice.

Se pot distinge două categorii de căsătorii interzise: 1. Căsătorii interzise permanent. 2. Căsătorii interzise temporar.

1. Interdicții permanente

Ele privesc căsătoriile dintre membrii aceleași familii, detaliile fiind date în capitolele 18 și 20 din Levitic: interdicția de a te căsători cu propria mamă, cu o mamă vitregă, o soră, o nepoată, o mătușă, o noră, o cumnată, o fiică și o nepoată prin alianță sau o soră a soției în timpul vieții acesteia. Biblia nu propune explicații la interdicția acestor căsătorii, ci se mărginește să le califice drept „blamabile", „depravate" și „indecente". Maimonide a explicat că interdicția avea ca scop să păstreze castitatea și moralitatea în sânul familiei" (*Călăuza*, III, 49).

În plus, o femeie divorțată care s-a recăsătorit și care redevine liberă prin divorț sau după moartea soțului al doilea, nu se poate recăsători cu primul soț.

O femeie care a comis voluntar un adulter nu poate rămâne cu soțul ei, dar nici cu bărbatul cu care a comis adulterul, chiar și după ce divorțează de cel dintâi (*Sota* 27b). Dacă a fost violată, poate rămâne cu soțul ei în caz că acesta nu e *preot (*cohen*).

Pentru evitarea oricărei bănuieli de complicitate, femeia nu are dreptul să se căsătorească cu acela care a reprezentat-o la divorț sau care a asistat la moartea soțului ei (*Ș.Ar.*, *E.H.* 12,1).

Un preot nu are dreptul să ia în căsătorie o femeie divorțată (Lev. 21,14), nici chiar pe propria sa soție dacă au divorțat anterior; el nu are dreptul să se căsătorească cu o văduvă, nici cu o prostituată (Lev. 2,7; *Călăuza* III, 49).

Un *mamzer* (născut dintr-o relație adulteră sau incestuoasă; vezi *Nelegitimitate) nu are dreptul să se căsătorească cu un evreu sau cu o evreică. Maimonide spune că această interdicție are rostul de a provoca „oroarea de căsătoriile ilicite, bărbații și femeile fiind astfel conștienți că, prin fapta lor, îi cauzează progeniturii lor o nedreptate ireparabilă" (*Călăuza* III, 49).

*Căsătoriile mixte sunt interzise. Biblia le interzicea israeliților să se căsătorească cu cananeene de teama idolatriei și a asimilării: „Să nu te încrucișești cu popoarele acestea, pe fiica ta să n-o dai după fiul lui iar pe fiica lor să n-o iei pentru fiul tău, căci vor abate de la Mine pe fiii tăi ca să slujească altor dumnezei" (Deut. 7,3–4). Această interdicție a fost ulterior extinsă la toți neevreii. Este totuși admisă căsătoria cu un partener neevreu (vezi *Căsătorie mixtă) atunci când acesta se convertește la iudaism înainte de căsătorie.

Un bărbat nu are dreptul să-și ia încă o nevastă atâta vreme cât este însurat cu alta. Poligamia a fost interzisă printr-un decret al lui Rabenu Gherșom Meor ha-Gola din anul 1000. Chiar dacă al doilea mariaj este valid, părțile vor fi obligate să divorțeze. Această interdicție care se adresa inițial evreilor așchenazi a fost acceptată de numeroase comunități evreiești neașchenaze.

2. Interdicții temporare

Unele căsătorii nu sunt interzise decât pentru o perioadă dată, după care sunt autorizate.

O văduvă sau o divorțată, nu se poate recăsători decât după nouăzeci de zile de la moartea soțului sau de la primirea actului de *divorț (*ghet*). Scopul acestei legi este acela de a evita confuzia privind paternitatea copiilor.

Un individ nu se poate căsători în timpul celor treizeci de zile de *doliu prescrise de legea evreiască iar un văduv trebuie să aștepte trecerea a trei sărbători. Dacă însă văduvul nu are copii sau dacă are copii mici care necesită îngrijiri materne, nu mai trebuie să aștepte acest termen pentru a se recăsători (*Ș.Ar.*, *I.D.* 392,2).

Este interzisă căsătoria cu o femeie însărcinată sau cu o mamă care își alăptează copilul până ce acesta ajunge la vârsta de douăzeci și patru de luni, care era durata curentă de alăptare (*Iev.* 42a).

Dacă doi soți succesivi ai unei femei nu au murit accidental, ea nu mai are dreptul să se căsătorească a treia oară, căci soarta precedenților riscă să-i poarte ghinion celui de-al treilea. În epoca post-talmudică, această interdicție nu a mai fost considerată foarte strictă.

O femeie măritată nu-și poate lua încă un soț. Pentru ca un divorț să fie valid, soțul trebuie să dea un *ghet* soției sale, așa cum este stipulat în Biblie (Deut. 24, 1). Dacă el refuză să-i dea actul de divorț sau dispare și nu mai poate fi găsit, cum se întâmplă uneori în timp de război, femeia se găsește într-o situație dureroasă: fără certificatul de divorț (*ghet*) sau fără dovada definitivă a morții soțului, ea are statutul de **aguna*, rămânând legată de soțul ei și neavând libertatea de a se remărita.

De-a lungul secolelor, rabinii au reușit să rezolve în mod satisfăcător multe cazuri de *agunot* în care soții dispăruseră. În cazul soților care refuză să acorde documentul de divorț (*ghet*), rabinii exercită mari presiuni asupra lor (în Israel se poate ajunge până la întemnițare), dar nu întotdeauna acțiunea este încununată de succes.

CÂNTAREA CÂNTĂRILOR

Ebr.: Șir ha-Șirim

Cartea face parte din cea de-a treia secțiune a canonului biblic evreiesc (*Hagiografele) și este

unul din cele *Cinci Suluri (*Hameş Meghilot*) care se citesc în sinagogă în anumite zile speciale. Toate comunităţile recită Cântarea Cântărilor în Şabatul care cade în săptămâna de *Pesah. În comunităţile de rit sefard, cartea se citeşte de obicei în prima seară de Pesah, după **seder*, precum şi în fiecare vineri, după lăsarea serii, în întâmpinarea „Reginei Şabat". După cum demonstrează chiar titlul cărţii, *Şir ha-Şirim* a reprezentat întotdeauna, în tradiţia evreiască, poemul liric prin excelenţă.

Cartea, alcătuită din 117 versete distribuite în opt capitole, a făcut obiectul unui număr nesfârşit de comentarii şi de studii. Talmudul redă amănunţit îndelungatele dezbateri care au precedat introducerea sa în canonul biblic. Învăţaţii Talmudului s-au confruntat aici cu o dublă problemă: pe de-o parte, conţinutul cărţii părea fundamental profan, iar pe de altă parte, numele lui Dumnezeu nu era pomenit niciodată. S-a optat, în final, pentru acceptarea ei, în urma lecturii datorate lui Rabi *Akiva care a interpretat-o drept o alegorie a iubirii spirituale dintre Dumnezeu şi poporul lui Israel (*Ed.* 3,5; *M.T.*. 5,3). Această alegorie a dragostei dintre Israel şi Logodnicul divin este una din principalele teme ale Cabalei.

Textul însuşi, ca şi tradiţia rabinică, atribuie Cântarea regelui *Solomon. În epoca modernă, mulţi savanţi au contestat această paternitate, invocând argumente lingvistice, cum ar fi prezenţa termenilor persani şi aramaici care situează apariţia poemului spre sfârşitul perioadei persane sau începutul celei greceşti. Potrivit Talmudului babilonian, textul ar fi fost transcris de regele Ezechia şi de membrii *Marii Adunări (*B.B.* 15a).

Cei mai mulţi specialişti consideră Cântarea drept o antologie de poeme de dragoste. Versetele lor exprimă, printr-o serie de dialoguri şi monologuri de mare forţă evocatoare, dorinţa fierbinte pe care o simt unul pentru altul doi îndrăgostiţi şi bucuria întâlnirii lor în final. Totodată, poemele fac dese referiri la flora, fauna şi peisajele din Ereţ Israel.

Cântarea Cântărilor

1,1 - 1,8	Cantilena Logodnicei
1,9 - 2,7	Dialog de dragoste
2,8 - 3,5	Amintirile Logodnicei
3,6 - 3,11	Ceremonia nunţii
4,1 - 5,1	Cânturile tinereţii
5,2 - 6,3	În căutarea Logodnicului pierdut
6,4 - 7,10	Evocarea frumuseţii Logodnicei
7,11 - 7,14	Via iubirilor
8,1 - 8,4	Frate şi soră
8,5 - 8,14	Cânturi şi fragmente diverse

S-au avansat multe variante de împărţire a textului, printre care şi cea redată aici care consideră Cântarea drept o suită de tablouri.

CÂNTAREA CÂNTĂRILOR RABA

Ebr.: Şir ha-Şirim Raba

*Midraş sau comentariu hagadic la *Cântarea Cântărilor, intitulat şi *Midraş Hazita* după primul cuvânt al primului verset (Prov. 22,29). Midraşul, care face referire la o serie de interpretări omiletice, este un comentariu liniar, uneori de-a dreptul literal, al Cântării.

În toate ediţiile, comentariul apare alcătuit din opt secţiuni (*paraşiot*), corespunzătoare celor opt capitole ale textului biblic. Principalele surse menţionate sunt Talmudurile — cel din Babilon şi cel din Ierusalim — precum şi midraşurile **Geneza Raba*, **Levitic Raba* şi **Pesikta de-rav Kahana*. Pe lângă acestea, mai există şi numeroase comentarii omiletice, redactate de diferiţi tanaimi şi amoraimi şi neincluse în sursele de mai sus.

Fidel hermeneuticii tanaitice, comentariul prezintă Cântarea drept o expresie alegorică a dialogului dintre Dumnezeu — Iubitul, şi comunitatea lui Israel — Iubita. Midraşul propune încă de la început (1,1) acest mod de abordare: „Rabi Iohanan ne învaţă: Pretutindeni unde sulul (Cântării Cântărilor) spune «regele Solomon» este vorba de regele Solomon; peste tot unde apare cuvântul «rege» fără alt determinant, de Dumnezeu este vorba."

Midraşul este scris în ebraica mişnică, cu câteva adaosuri de termeni şi expresii din aramaica galileeană. Fiind redactat în Palestina, textul cuprinde şi o serie de cuvinte greceşti. Cercetătorii situează, în general, data redactării sale în sec. al VI-lea e.n.

CÂNTAREA LUI MOISE

Imn de victorie şi de slavă pe care Moise şi israeliţii l-au intonat pe malul răsăritean al Mării Roşii în seara eliberării lor miraculoase şi a nimicirii oştilor lui Faraon, care-i urmăriseră până în apele mării (Ex. 14,30–15,19). *Şirat ha-iam* („Cântarea mării"), cum o numeşte textul biblic, se recită zilnic la încheierea secţiunii **Pesuke de-zimra* din slujba de dimineaţă. În sulurile Torei, versetele cântării (Ex. 15,1–19) se deosebesc cu uşurinţă prin aşezarea şi grafia lor deosebite. În Templul din Ierusalim, leviţii psalmodiau aceste versete dialogat.

De *Şabat Şira* (astfel numit fiindcă pericopa săptămânii respective (*Be-şalah*) cuprinde tocmai această cântare; vezi *Şabat special), precum şi în a şaptea zi de *Pesah, credincioşii sefarzi,

nord-africani și aşchenazi se ridică în picioare la auzul melodiei tradiționale care, în comunitățile respective, este rezervată în exclusivitate acestui pasaj. În Israel, mai nou, în a șaptea zi de Pesah, credincioșii recită *Șira* pe plajele Mediteranei și la Eilat, pe țărmul Mării Roșii.

Evreii practicanți recită cântarea în ficeare zi, conform îndemnului Torei: „să-ți aduci aminte în toate zilele vieții tale de ziua când ai ieșit din țara Egiptului" (Deut. 16.3).

CÂNTAREA UNITĂȚII (LUI DUMNEZEU)

Ebr.: Șir ha-ihud

Poem în șapte părți care slăvește unitatea divină. Mulți aşchenazi citesc câte o secțiune anume în fiecare zi a săptămânii la sfârșitul *slujbei de dimineață. Alte comunități recită numai de Șabat partea corespunzătoare zilei respective, iar altele au eliminat acest poem din liturghie. *Elia, gaonul din Vilnius și alte autorități rabinice s-au opus recitării sale pe motiv că este deplasat să exagerezi cu laudele aduse lui Dumnezeu de vreme ce limbajul omenesc este oricum incapabil să cuprindă esența Gloriei divine. Identitatea autorului este controversată. Conform tradiției, poemul ar fi opera lui Rabi Samuel ben Kalonymus, tatăl vestitului *Iuda he-Hasid, care a trăit în Germania în sec. al XII-lea.

CÂRMUITORI, RUGĂCIUNE PENTRU

Rugăciune care se rostește în multe comunități, de Șabat și de sărbători și care cheamă binecuvântarea divină asupra șefului statului, monarh sau președinte, și asupra guvernului țării. Sefarzii o recită și în ajun de *Iom Kipur, la sfârșitul slujbei *Kol Nidre*. Obiceiul își are originea în pasajul biblic care îndeamnă omul să se teamă „de Domnul și de împărat" (Prov. 24,21) și să se supună autorității lor legitime: „Urmăriți binele cetății, în care v-am adus în robie, și rugați-vă Domnului pentru ea, pentru că fericirea voastră atârnă de fericirea ei" (Ier. 29,7). Un text biblic mai tardiv relatează că Darius, regele perșilor, a încuviințat să se aducă jertfe și să se facă rugăciuni pentru binele monarhiei în *Templul de la Ierusalim (Ezra 6,10). În vremea celui de-al Doilea Templu, rugăciunile pentru împăratul Romei sunt deja parte integrantă din ritual. Rabi Hanina, locțiitor al marelui preot, îndeamnă la rândul său: „Roagă-te pentru sănătatea celor ce sunt în fruntea statului, căci, de n-ar fi teama de cârmuitori, oamenii s-ar mânca unul pe altul" (*Avot* 3,2). După distrugerea Templului, rabinii reiterează acest îndemn, recomandând supunerea față de „puterea statornicită" (*Zev.* 102a).

Cea mai veche rugăciune pentru sănătatea regelui, care ni s-a transmis, a fost compusă în Renania în sec. al XI-lea, dar se știe că au existat altele și mai înainte în Spania medievală. Părăsind Peninsula Iberică, sefarzii au luat cu ei în noile lor patrii adoptive o versiune a acestei rugăciuni intitulată *Ha-noten teșua* („Tu care dai regilor biruința", Ps. 144,10), care a cunoscut curând o largă răspândire. Textul, alcătuit în principal din citate și ecouri biblice, circulă într-o versiune sensibil modificată și în Commonwealth-ul britanic. În Statele Unite, conținutul rugăciunii variază: ortodocșii au păstrat vechiul *Ha-noten teșua* și, în plus, se roagă ca Domnul „să-i apere și să-i binecuvânteze pe președinte și vicepreședinte și pe toți funcționarii țării"; curentele liberale au renunțat cu totul la acest text, în timp ce conservatorii spun o rugăciune de Louis *Ginzberg pentru Statele Unite, „pentru guvernul țării, pentru șeful statului și pentru consilieri".

În Israel, după reîntemeierea statului în 1948, *Ha-noten teșua* a fost înlocuită cu o nouă rugăciune pentru binele statului (*tefila li-șelom ha-medina*). Rugăciunea, care începe cu formula **Avinu șe-ba-șamaim*, cuprinde o serie de versete din Pentateuh (Deut. 30,3–5) și numeroase reminiscențe biblice, redobândirea independenței fiind zugrăvită ca „întâia licărire a izbăvirii noastre". Textul cuprinde totodată rugi pentru mântuirea evreilor din Diaspora și pentru adunarea și întoarcerea exilaților. În sinagogile israeliene, rugăciunea este deseori însoțită de o binecuvântare specială (*Mi șe-berah*) pentru

Rugăciunea pentru suveran și guvern
(fragment)

Cel care dă biruință regilor și suveranitate principilor, a cărui împărăție nu are sfârșit, care l-a izbăvit pe David, slujitorul Lui, de sabia nimicirii, care trage cale peste mări și deschide drum prin apele învolburate, fie ca El să-l binecuvânteze, să-l țină, să-l păzească, să-l ajute, să-l înalțe, să-l mărească și să l încununeze pe suveranul nostru [...], slăvit fie de-a pururi.

Rugăciune pentru izbăvirea Statului Israel
(fragment)

Tatăl nostru care ești în ceruri, Stânca și Mântuitorul lui Israel, binecuvântează Statul Israel, întâia licărire a mântuirii noastre. Adăpostește-l sub aripile îndurării Tale și întinde sanctuarul păcii Tale asupra lui. Dăruiește lumina Ta și adevărul Tău cârmuitorilor, dregătorilor și sfetnicilor lui și insuflă-le sfaturi bune.

Întărește-i pe apărătorii țării noastre sfinte: izbăvește-i și încununează strădaniile lor cu biruință. Pogoară pace peste pământul lui Israel și bucurie veșnică peste locuitorii săi.

soldații forțelor armate israeliene. În multe comunități din diaspora, după rugăciunea pentru cârmuitori, credincioșii recită și o versiune prescurtată a acestei rugăciuni pentru binele Statului Israel.

CELIBAT

Conform tradiției evreiești, căsătoria este o poruncă, iar celibatul, o nenorocire. Primul îndemn pozitiv al Bibliei, model de comportament pentru evrei, este: „Creșteți și înmulțiți-vă" (Gen. 1,28). Procreația este o datorie sfântă și refuzul căsătoriei a fost întotdeauna dezaprobat. De fapt, mulți experți îl consideră de-a dreptul un păcat. Din punct de vedere halahic, porunca de a se înmulți se adresează exclusiv bărbaților, așa încât celibatul feminin pune mai puține probleme. *Nazireii biblici (Num. 6,1-21) făceau legământ să se înfrâneze de la multe, dar nu și de la relațiile sexuale. Există totuși o excepție în Biblie, cea a profetului *Ieremia care ar fi ales calea celibatului spre a nu aduce pe lume copii care să împărtășească soarta tragică a poporului. După *Iosefus, celibatul era practicat de către secta esenienilor. Învățătura de bază în acest domeniu este cuprinsă în proverbul care spune că „omul fără nevastă trăiește fără bucurie, fără binecuvântare, fără învățătură, fără apărare, fără pace; de fapt, la drept vorbind, nici nu e om" (*Iev.* 63b).

Rămas văduv, învățatul talmudic Ben Azai nu s-a mai însurat niciodată, dar și el și confrații lui au recunoscut că era vorba, în cazul lui, de o excepție (*Iev.* 63b). Nu se cunoaște nici un exemplu de rabin medieval care să nu fi fost căsătorit, iar comunitățile evreiești nu încredințau nici o funcție celibatarilor. Dimpotrivă, iudaismul a încurajat căsătoriile timpurii, văzând în ele un mijloc de a combate ispitele sexuale.

CENZURĂ

În urma unei *controverse care a avut loc la Paris în 1240, toate manuscrisele Talmudului au fost adunate la un loc spre a fi arse. După controversa de la Barcelona din 1263, Iacob I de Aragon a dat poruncă evreilor să elimine din manuscrisele lor orice pasaj care putea părea ostil creștinilor. Astfel de atacuri împotriva cărților evreiești, în special împotriva Talmudului, s-au repetat frecvent de-a lungul veacurilor. Cenzura s-a năpustit asupra operelor clasice evreiești de îndată ce acestea au început să vadă lumina tiparului. În Italia, Talmudul a fost ars ca urmare a unei bule papale din 1554 care îngăduia totuși alte cărți evreieiști cu condiția să nu conțină ofense la adresa creștinismului. În general, cenzorii suprimau orice pasaj considerat a fi defăimător pentru creștini. Drept urmare, unele cărți apăreau cu rânduri sau fragmente întregi acoperite cu cerneală sau chiar cu pagini rupte de cenzură. Funcția de cenzor era adeseori îndeplinită de evrei apostați, deoarece, printre neevrei, puțini înțelegeau Talmudul sau Midrașul îndeajuns spre a putea îndeplini această funcție. Totuși, de multe ori, evreii convertiți erau și ei la fel de ignoranți. De exemplu, Johann Pfefferkorn din Koeln (1469–1512), care fusese însărcinat să cenzureze toate textele evreiești cu excepția Bibliei și care recomanda arderea tuturor exemplarelor Talmudului, era de felul lui un simplu măcelar iar cunoștințele lui cu privire la iudaism erau foarte limitate. De regulă, cenzura tăia orice referire la subiecte precum creștinismul, Isus și Roma, aceasta din urmă fiind percepută ca o reprezentare metaforică a Bisericii. Se putea întâmpla ca o carte întreagă să fie interzisă. De exemplu, în sec. al XVI-lea, Talmudul de la Basel a apărut fără tratatul *'Avoda zara*, căzut sub foarfecele cenzurii.

Cu timpul, pentru a preîntâmpina obiecțiile creștinilor, rabinii au introdus o precenzură, suprimând ei înșiși pasajele care puteau părea deranjante pentru creștini.

Când statul a înlocuit Biserica la cârma societății, multe țări creștine și-au instituit un sistem laic de cenzură, cel mai de tristă faimă fiind acela al Rusiei țariste care a persistat până la sfârșitul sec. al XIX-lea. Germania nazistă a început prin a pune pe foc toate cărțile de autori evrei; lista cărților interzise stabilită de naziști în 1933 cuprindea 12.400 de titluri.

Rugăciunile nu au scăpat nici ele de cenzură. **Alenu*, de exemplu, a fost amputată chiar de evreii așchenazi, sub presiunea atacurilor creștine împotriva unor fragmente considerate ofensatoare. După unii experți, *Hagada* de *Pesah reflectă această cenzură preventivă, suprimând fraza: „Un arameu căuta să-l omoare pe tatăl meu", pe motiv că „arameu" (ebr. *Arami*) putea suna ca o aluzie la „romani" (*Romi*).

Pe lângă exemplele citate, trebuie menționată cenzura internă a comunităților evreiești, reprezentată de obligația bine ticluită a **haskamei*. Potrivit acesteia, spre a putea fi tipărită, orice scriere evreiască trebuia cercetată în prealabil de un mare rabin care să ateste că manuscrisul nu conține nici o abatere de la preceptele moralei și religiei.

CER, vezi VIAȚĂ VEȘNICĂ; ESHATOLOGIE.

CHIVOT

Ebr.: aron ha-kodeș

Structură închisă, de sine stătătoare sau încastrată în peretele sinagogii, care adăpostește *sefer* **Tora*, sulul manuscris al Torei (Pentateuhul). În ebraică, această structură se numește *aron ha-kodeș* (chivotul sfânt) sau *hehal* (sanctuar). În epoca Mișnei, era numită simplu *teva* („cufăr"; *Taan.* 2,1). Legea evreiască poruncește să se acorde o cinste deosebită sulurilor sfinte ale Torei, păstrându-le separat într-un loc frumos și respectat (*Iore Dea* 282). Chivotul însuși constituie al doilea element ca sfințenie din sinagogă; dacă băncile se pot vinde pentru a cumpăra un chivot, nu se poate vinde un chivot nici măcar pentru a construi o sinagogă (*Meg.* 26a).

Există indicii literare și arheologice potrivit cărora în sinagogile de la începutul perioadei talmudice chivotul era portabil; uneori era tras pe rotile în sinagogă și așezat într-o nișă prevăzută în acest scop (ca la Dura Europos). Această caracteristică impune ideea că manuscrisele Torei din sinagogă joacă un rol analog celor două table ale Legii din *Sanctuar și din Templul lui Solomon, care erau păstrate într-un chivot portabil (Ex. 25,16). Biblia relatează că, atunci când Moise a terminat manuscrisul original al Torei, acesta a fost păstrat în interiorul chivotului, alături de tablele de piatră, pe care erau înscrise cele 10 porunci (Deut. 31,26; comentariul lui Rași *ad loc.*). De aici provine obiceiul reprezentării celor două table ale Legii deasupra chivotului. La început, sulurile erau probabil puse în chivot în poziție orizontală. Din Evul Mediu încoace, sulurile, împodobite cu pietre prețioase și învelite cu mantale brodate, se pun de obicei în poziție verticală. Chivotul are în general, în față sau în interior o perdea brodată (**parohet*). O flacără veșnică (*ner tamid*) este plasată în față sau în apropierea chivotului. Marile sinagogi sefarde au mai multe chivoturi, în general două sau trei.

Când chivotul a început să fie încastrat în peretele sinagogii, el a dobândit caracterul de „poartă sfântă" care dă acces la sanctuarul Torei. Din secolul al XVI-lea, chivotul a căpătat o formă elaborată și artistică. Ornamentația sa se conformează stilului arhitectonic dominant din perioada respectivă. Astfel, există un chivot gotic (1505), provenind de la Modena, la Muzeul Cluny din Paris, și unul în stil Renaissance (1550), de la Urbino, la Muzeul Evreiesc din New York. Un chivot foarte minuțios lucrat de la Sinagoga Vittorio Veneto (1701), aflat în prezent la Muzeul Israelului din Ierusalim, a fost descris ca „asemănător unui portal de templu grec clasic, cu decorație barocă și cu un adaos de iconografie evreiască".

Alte piese interesante în stil baroc se găsesc în ghetoul din Veneția. Cât despre chivoturile orientale din sec. al XIX-lea, ele erau adeseori încununate de reprezentări ale Templului în formă de cupolă. Un exemplu de splendidă iconografie, cu motive de păsări, animale și flori, poate fi admirat pe ușile delicat lucrate ale unui chivot polonez din sec. al XVIII-lea (Muzeul Sir Isaac și Lady Wolfson, Ierusalim). Piesa poartă și o inscripție ebraică: „Îndrăzneț ca leopardul, ușor precum vulturul, agil precum cerbul și puternic ca leul" (*Avot* 5,20). Tablele Legii, susținute de-o parte și de alta de lei, au devenit un element curent în decorația chivoturilor din multe sinagogi contemporane.

Spațiul dintre chivot și *bima* (platforma lectorului), aflată în centrul sinagogii sau lângă peretele opus, a pus probleme arhitecților încă din Evul Mediu. Începând de la mijlocul sec. al XIX-lea, proiectanții sinagogilor reformate au combinat sistematic cele două elemente. Cel chemat la Tora stătea de acum pe o estradă în fața chivotului care, astfel, se afla în centrul atenției pe toată durata slujbei

În țările apusene, chivotul este plasat pe peretele de răsărit al sinagogii, astfel încât credincioșii să se roage cu fața înspre locul Templului de la Ierusalim (1 Regi 8,48). La Ierusalim, sinagogile sunt orientate către Muntele Templului (vezi **Mizrah*).

Din momentul în care se scoate un sul al Torei pentru lectură, chivotul devine centrul unei ceremonii emoționante. Împodobit cu coroana sa, cu pectoralul și celelalte accesorii din argint, în sunetele imnurilor, sulul este purtat în procesiune până la pupitru, în timp ce toată adunarea stă în picioare. Când se deschid ușile chivotului (vezi **Petiha*), la anumite rugăciuni, credincioșii se ridică în semn de respect și rămân în picioare tot timpul cât chivotul stă deschis.

CHIVOT, vezi LEGĂMÂNT, CHIVOTUL -LUI.

CICLU TRIANUAL

Citirea *Torei în sinagogă, asigurând lectura integrală a Pentateuhului într-un interval de trei ani. Ciclul trianual era în vigoare în Palestina, în vreme ce în Babilon lectura se întindea pe un singur an, începând și isprăvindu-se în luna Tișri. În vechime, prima etapă cuprindea citirea de *Șabat a unor scurte fragmente din fiecare *seder* („parte"). Într-o a doua etapă, se citeau minimum 21 de versete

în fiecare Șabat. Lectura dura astfel trei ani până la trei ani jumătate, în funcție de numărul Șabaturilor din fiecare an.

Ciclul trianual este pomenit în câteva vechi midrașuri palestiniene, în special în **Levitic Raba*, ca și în primele **piyutim* (poeme liturgice) palestiniene, ale căror teme urmăresc ciclurile de lectură practicate în Ereț Israel. În cele din urmă, evreii din diaspora au adoptat ciclul anual babilonian, totuși cel trianual a supraviețuit și el în unele comunități. Călătorul Beniamin din Tudela (cca. 1165) îl semnalează într-o sinagogă din Cairo, frecventată de evrei proveniți din Ereț Israel. *Maimonide menționează și el acest ciclu trianual, precizând că nu era prea răspândit.

În sec. al XIX-lea, mișcarea reformată germană a pledat pentru revenirea la ciclul trianual, dar propunerea a rămas fără ecou. Sinagogile reformate citesc, în schimb, săptămânal o treime din *parașa* corespunzătoare din Tora. Această practică este aplicată, în diferite variante, în sinagogile reformate, precum și în unele sinagogi conservatoare din Statele Unite.

CIMITIR

Teren destinat înmormântării morților. În epoca biblică, fiecare familie își avea locul ei de înmormântare. Mișna (*Sanh.* 6,5) spune că ucigașii executați nu erau îngropați alături de strămoșii lor, ci în cimitire separate (*B.B.* 2,9). O altă regulă prevede ca mormintele să fie amplasate în afara orașului. Cimitirul, ca instituție, pare să se fi dezvoltat în epoca talmudică. La Roma, existau catacombe pentru îngroparea evreilor.

În ebraică, cimitir se spune *bet kevarot* („casa mormintelor") sau *bet olam* („casa veșniciei") sau, eufemistic, *bet haim* („casa vieții"). Pământul cimitirului este considerat îndeobște sfânt, locul este inaugurat printr-o ceremonie de sfințire și este rezervat evreilor. Cimitirului i se acordă tot atâta cinstire ca unei sinagogi. Pe de altă parte însă, el este o sursă de necurățenie rituală (*tuma*). Preoții (*cohanim*) și persoanele de obârșie sacerdotală nu au voie să intre în cimitir decât pentru a asista la înmormântarea unei rude apropiate al cărei doliu îl poartă. Cei care au intrat într-un cimitir trebuie să se purifice. În prezent, curățirea se face în mod simbolic, prin spălarea mâinilor la ieșire. Cimitirul are deci un statut paradoxal, fiind în același timp un loc de sfințenie și o sursă de impuritate rituală.

Sarcina de a înființa un cimitir evreiesc îi revine comunității și este una din primele probleme pe care o comunitate proaspăt înființată trebuie să le rezolve. Cimitirele evreiești au fost în general cumpărate și întreținute din fondurile comunității și tot comunitatea numea un comitet pentru administrarea lor. Mai recent, cimitirele s-au cumpărat de către comunități, sinagogi sau societăți de înmormântare. S-au creat și cimitire evreiești particulare, destinate evreilor care nu puteau obține loc la cimitirele gratuite.

Conform unui obicei ancestral, cimitirele trebuie să fie lipsite de orice podoabă de verdeață. Obiceiul s-a păstrat în vechile cimitire comunitare din Israel, cum sunt cele de la Safed, Tiberiada și Hebron. În zilele noastre, înfrumusețarea cimitirelor evreiești cu plante și copaci a devenit ceva obișnuit.

În mod tradițional, la intrare era amplasată o clădire care servea drept capelă (*ohel*) și, uneori, ca loc de pregătire a corpului pentru înmormântare (vezi *Puritate rituală). Cimitirul este întotdeauna înconjurat cu un gard sau cu un zid.

Mormintele sunt aliniate pe rânduri. Legea evreiască prevede că între două morminte alăturate trebuie lăsată o distanță de șase palme. În cazuri speciale, distanța poate fi redusă la șase degete. La nevoie, corpurile pot fi suprapuse cu condiția să se lase un strat de pământ de șase palme între ele. În unele cimitire, rândurile femeilor sunt separate de cele ale bărbaților. În altele, membrii unor comunități diferite sunt îngropați separat unii de alții, de exemplu, așchenazii de sefarzi. Uneori, locurile se ocupă în ordinea cronologică a deceselor; alteori, morții sunt îngropați în mormântul familial; în fine, în unele cimitire ambele practici sunt valabile. În comunitățile tradiționale, anumite rânduri erau rezervate rabinilor și conducătorilor comunității. Exista, de asemenea, un rând aparte, în general lângă gard, pentru sinucigași (cu excepția celor considerați nebuni), pentru apostați și pentru cei vinovați de grave încălcări ale Legii. **Șulhan aruh* spune că un om necinstit nu trebuie îngropat lângă unul cinstit. Numai un om evlavios poate sta alături de un alt om evlavios. De asemenea, dușmanii nu trebuie îngropați unul lângă altul.

Locul mormântului este marcat printr-o placă. La sefarzi, cu excepția celor din Italia și din alte câteva țări occidentale, placa se pune de obicei culcată pe mormânt. La așchenazii din diaspora, piatra se așază vertical la capul mormântului. Rabi Iehiel Mihael Epstein, în al său *Aruh ha-Șulhan* (*I.D.* 364,6), critică obiceiul unora de a ridica monumente funerare costisitoare și extravagante. Plăcile trebuie să fie simple, spune el. În loc să cheltuiască banii pe monumente, familiile îndoliate

ar face mai bine să-i dea de pomană, căci memoria celui decedat ar fi astfel mai bine slujită.

Cine intră într-un cimitir trebuie să se comporte decent. Nu se cade să mănânce sau să bea sau să studieze acolo. Animalele nu trebuie lăsate să pască în cimitir. De asemenea, nu se cuvine să treci prin cimitir doar ca să te plimbi sau ca să scurtezi un drum. Nu se poartă filactere (**tfilin*) sau o *Sefer *Tora* la mai puțin de patru coți de un mormânt, căci altminteri se consideră o batjocură față de morți. Cum Tora nu poate fi respectată decât de cei vii, a împlini o *mițva* în cimitir înseamnă să le amintești morților că ei nu pot face la fel (Maimonide, *M.T.*, *Evel* 114,13; *Ș.Ar.*, *I.D.* 367–368).

În privința vizitelor la cimitir, obiceiurile diferă. Se merge, în general, la capătul celor șapte zile de *doliu, la treizeci de zile de la înmormântare și de aniversarea morții (**iarțait*). Cu această ocazie, se spun psalmi și rugăciuni pentru defunct.

În multe comunități, există obiceiul de a merge la cimitir în luna Elul, înainte de *Roș Hașana, ca și de 9 *Av și în ajun de *Iom Kipur. Totuși rabinii nu recomandă vizitele prea dese. De Lag-ba-*Omer, unele comunități sefarde obișnuiesc să îngroape în cimitir cărțile sfinte și alte obiecte de cult ieșite din uz. În trecut, se făceau pelerinaje la cimitir în vremuri de nenorocire. Atunci oamenii mergeau să se roage la mormintele unor persoane evlavioase, implorând mila divină (*Taan.* 16a; 23b; Maimonide, *Hilhot Taanit* 4,18).

Evreii din Africa de Nord practică **hilula* — pelerinajul la mormântul unei persoane sfinte, al cărei suflet, se crede, poate influența existența celor vii. Cu acest prilej, se spun rugăciuni în care sufletul celui sfânt este implorat să intervină pe lângă Dumnezeu. Adeseori, se strânge o mare mulțime de oameni ca să participe la *hilula*. Se aprind focuri, se așază lumânări pe mormânt și se intonează rugăciuni. Ceremonia durează până noaptea târziu și uneori ia un aspect festiv.

Potrivit tradiției, cine merge la cimitir după peste treizeci de zile de când n-a mai fost pe acolo trebuie să recite o binecuvântare în care afirmă că Dumnezeu este stăpânul vieții și al morții, care ne va învia la o viață nouă în lumea cealaltă. Rugăciunea se termină cu formula: „Binecuvântat fii Tu, Doamne, care-i învii pe morți."

CINCI CĂRȚI ALE LUI MOISE, vezi PENTATEUH.

CINCI SPECII, vezi SPECII, CINCI.

CINCI SULURI

Ebr.: Hameș meghilot

Cele cinci cărți biblice: *Cântarea Cântărilor, *Rut, *Plângerile, *Kohelet (Eclesiastul) și *Estera. Ele apar în această ordine, care corespunde ordinii cronologice a folosirii lor liturgice în cursul anului, în secțiunea *Hagiografelor din Bibliile ebraice tipărite și din manuscrisele așchenaze. Cântarea Cântărilor se citește la sinagogă de *Pesah, în luna Nisan; Rut se citește de *Șavuot; Plângerile, de Tișa be-*Av; Kohelet, de *Sucot, și Estera, de *Purim. În manuscrisele sefarde și în Bibliile masoretice cele mai vechi, anume codexul de la Alep și cel de la Sankt Petersburg (Leningrad), aceste cinci cărți apar în ordinea cronologică a redactării: Rut, în epoca Judecătorilor; Cântarea Cântărilor și Kohelet, ambele atribuite lui Solomon, în epoca Regilor; Plângerile, după 586 î.e.n., anul distrugerii Primului *Templu la care cartea face referire; Estera, în epoca persană sau elenistică. În Talmud (*B.B.* 14b), care le citează printre celelalte Hagiografe, fără să le considere o grupare aparte, ordinea este diferită: Rut, Kohelet, Cântarea Cântărilor, Plângerile și Estera. Talmudul, de altfel, nu menționează citirea lor în public, cu excepția Cărții Esterei. Reiese că gruparea celor cinci cărți într-un corpus separat s-a impus ca urmare a folosirii lor liturgice, care apare menționată pentru prima dată în tratatul minor *Soferim* (cca. sec. al VII-lea e.n.). Nu toate comunitățile citesc toate cele cinci suluri. În diaspora, Cartea lui Rut se împarte uneori în două, pentru a se citi câte o jumătate în fiecare din cele două zile de Șavuot. *Soferim* atestă o împărțire similară a Cântării Cântărilor pentru ultimele două zile de Pesah. Cartea Esterei (*meghila*) se citește în mod obligatoriu de pe un sul de pergament pe care textul a fost scris de mână, cu o pană de gâscă și folosind o cerneală specială. În prezent, celelalte suluri sunt de obicei tipărite. Totuși, unele comunități așchenaze din Ierusalim citesc și astăzi aceste cărți, cu excepția Plângerilor, de pe suluri de pergament manuscrise.

CIRCUMCIZIE

Ebr.: brit mila; literal: „legământul circumciziei"

Îndepărtarea totală sau parțială a prepuțului. În religia iudaică, se practică în a opta zi de la nașterea copiilor de sex bărbătesc, conform poruncii divine și ca semn al *Legământului dintre Dumnezeu și urmașii lui *Abraham. Se practică de asemenea în cazul celor care se convertesc la iudaism pentru a marca intrarea lor în Legământ. Originea biblică a circumciziei se găsește în Cartea Genezei:

„Dumnezeu a zis lui Abraham: [...] Acesta este legământul meu pe care să-l păziți între mine și voi, și sămânța ta după tine: tot ce este de parte bărbătească între voi să fie tăiat împrejur. Să vă tăiați împrejur în carnea prepuțului vostru și acesta să fie semnul legământului dintre mine și voi, neam după neam [...] Astfel legământul meu să fie întărit în carnea voastră ca un legământ veșnic." (Gen. 17,9–13). Circumcizia trebuie operată asupra oricărui băiat: „fie că este rob născut în casă, fie că este cumpărat cu bani de la vreun străin" (Gen. 17,12), fie că este „un străin, care va locui la tine [și] va vrea să facă Paștele Domnului" (Ex. 12,48). Biblia spune că „Abraham era în vârstă de nouăzeci și nouă de ani când a fost tăiat împrejur în carnea prepuțului său. Fiul său, Ismael, era în vârstă de treisprezece ani când a fost tăiat împrejur în carnea prepuțului său" (Gen. 17,24–25).

Pasajele narative ale Bibliei cuprind încă trei episoade legate de circumcizie. În cel dintâi, Sihem Hevitul vrea s-o ia în căsătorie pe Dina, fiica lui Iacob. Frații ei se opun: „Este un lucru pe care nu-l putem face să dăm pe sora noastră unui om netăiat împrejur, căci ar fi o ocară pentru noi" (Gen. 34,14). În cel de-al doilea, Țipora, nevasta lui Moise, „a luat o piatră ascuțită, a tăiat prepuțul fiului său", când Domnul îl întâlnise pe Moise și „a vrut să-l omoare" (Ex. 4,24–25). Al treilea episod se găsește în Cartea lui Iosua. Israeliții tocmai trecuseră Iordanul și pătrunseseră în țara Făgăduinței, când Domnul i-a zis lui Iosua: „Fă-ți niște cuțite de piatră și taie împrejur pe copiii lui Israel a doua oară" (Ios. 5,2).

Aceste relatări stau la baza diferitelor teorii savante care au încercat să descifreze originea circumciziei. Pentru tradiționaliști, circumcizia este o poruncă divină, un semn al Legământului dintre Dumnezeu și poporul evreu. Ipoteza lor este că motivația decretului divin ar fi deopotrivă igienică, de curățenie, și morală, simbolizând, după *Filon, înfrânarea dorințelor sexuale.

Criticii acestei teorii arată că circumcizia era răspândită la multe popoare antice încă dinaintea epocii lui Abraham. Ei sugerează diverse alte teorii ca motivație inițială a acestei practici: ceremonii tribale de inițiere și semn de apartenență la un grup etnic anume; rituri magice, menite să-i protejeze pe bărbați de mânia zeilor; rituri bărbătești de fertilitate, practicate la vârsta pubertății. Oricare ar fi originea tăierii împrejur, ea a devenit semnul unui Legământ veșnic prin care Dumnezeu făgăduiește: „ție și seminței tale după tine, îți voi da țara în care locuiești acum ca străin [...] în stăpânire veșnică" (Gen. 17,8). Pe de altă parte, circumcizia inimii, termen utilizat în Deuteronom (10,16; 30,6) și în Ieremia (4,4) are semnificația unui Legământ spiritual, nu neapărat asociat cu proprietatea asupra țării.

În vremea Macabeilor (vezi *Hașmonei), circumcizia devine obiectul unei controverse aprige. Unii evrei se rușinau, se pare, de acest ritual și încercau să ascundă că erau tăiați împrejur. Pe de altă parte, regele seleucid Antioh IV Epifanes interzice circumcizia. Macabeii se răscoală împotriva lui Antioh și ajung să-și circumcidă coreligionarii cu forța. Regele hașmoneu Ioan Hircanus obligă popoarele cucerite să se taie împrejur (Iosefus, *Ant.* XIII). În 132 î.e.n., împăratul roman interzice, la rândul său, circumcizia, provocând răscoala evreilor sub conducerea lui Bar Kohba.

Ritualul evreiesc al circumciziei cuprinde îndepărtarea completă a prepuțului (*orla*), dezvelirea totală a capului penisului (*atara*) și luarea unei cantități minime de sânge (*dam brit mila*). Dacă sănătatea copilului permite, operația trebuie să aibă loc în a opta zi de viață. De exemplu, dacă pruncul este născut după apusul soarelui, luni seara, și înainte de apus, marți seara, circumcizia va avea loc în marțea următoare. Ea se execută de către un specialist (*mohel*), bine pregătit în acest scop și care trebuie să fie evreu practicant. Ceremonia poate avea loc și de *Șabat și de sărbători și chiar de *Iom Kipur. Totodată, ea poate fi amânată dacă pune cumva în pericol sănătatea copilului. Dacă, într-o familie, se întâmplă să moară doi băieți în urma circumciziei, ceilalți băieți care urmează sunt exceptați de la această operație.

Legile care stabilesc diferitele aspecte ale circumciziei rituale sunt extrase direct din Biblie, din tradiția orală și din decretele rabinice. În plus, la ritualul de bază, s-au adăugat numeroase obiceiuri ivite de-a lungul timpului. În mod tradițional, ceremonia are loc în prezența unui cvorum de zece bărbați adulți (*minian*). În dimineața celei de-a opta zile, nașa ia copilul din mâinile mamei și îl încredințează nașului (**sandac*). Acesta duce copilul în încăperea unde va avea loc circumcizia și îl încredințează altui bărbat care îl așază pe scaunul denumit „jilțul lui Ilie" (*kise șel-Eliahu*). Un alt bărbat îl ia de pe acest jilț și i-l dă tatălui care-l pune pe genunchii nașului.

Circumcizia propriu-zisă nu durează decât câteva secunde. Pe vremuri, *mohelul* aspira sângele cu gura lui. În prezent, se folosește uneori un instrument în acest scop. Pruncul este încredințat persoanei care-l va ține (*omed al ha-brahot*) în timpul

ceremoniei. În final, se rostește o binecuvântare specială asupra unui pahar cu vin și copilul își primește *numele evreiesc.

Circumcizia este practicată de toți evreii, chiar dacă reformații preferă ca operația să fie efectuată de un medic în locul *mohelului*. Acesta din urmă este în general remunerat pentru serviciile lui, deși adeseori el dăruiește întregul onorariu în scopuri caritabile. Circumcizia este, pentru bărbați, un element esențial al *convertirii la iudaism. Dacă viitorul convertit era deja tăiat împrejur, se ia numai o picătură de sânge ca simbol.

Instrumentele utilizate de *mohel* au o istorie foarte veche. Potrivit tradiției, cuțitul (*izamel*) este ascuțit pe ambele muchii. Scutul (*maghen*) este o lamelă metalică subțire, prin care se trece prepuțul înainte de incizie, pentru a proteja capul penisului și a ghida cuțitul cu precizie în timpul intervenției. Uneori, înainte de circumcizie se folosește un stilet de argint pentru a detașa prepuțul care tinde să adere la capul penisului.

În unele comunități, jilțul lui Ilie este scaunul ocupat de naș în timpul ceremoniei, alteori pruncul este așezat pe el pentru scurt timp, înainte de începutul operației. Tradiția spune că profetul *Ilie este poftit la toate circumciziile, deoarece într-o zi s-a plâns lui Dumnezeu, spunând: „copiii lui Israel au părăsit Legământul tău" (1 Regi 19,10). Reproșul a fost interpretat ca o referire la părăsirea circumciziei rituale. Conform **Zoharului*, Dumnezeu ar fi răspuns: „Tu (Ilie) vei fi invitat de fiecare dată când copiii mei își vor tăia semnul acesta sacru în carnea lor... Și aceeași gură care spune că Israel s-a lepădat de Legământ va mărturisi că ei respectă Legământul."

Ceremonia este urmată de o masă festivă (*seudat mițva*). În unele epoci, banchetul se ținea la sinagogă, obicei care se mai întâlnește și astăzi. Iudaismul nu a prescris niciodată circumcizia la femei.

CODIFICAREA LEGII, vezi LEGE, CODIFICAREA -II.

COHANIM, vezi PREOȚI.

COHEN, HERMANN
(1842–1918)

Filozof german, exeget al iudaismului. Fiu de cantor, studiază mai întâi la Seminarul teologic evreiesc din Breslau, apoi abandonează studiile rabinice pentru a se dedica filozofiei. În 1876, devine profesor de filozofie la universitatea din Marburg, unde va rămâne până la pensionarea sa, în 1912. Și-a petrecut ultimii ani la Berlin, unde a predat la Liberal Hochschule für Wissenschaft des Judentums.

Opera și faima lui de filozof sunt legate de „școala de la Marburg", grupare neokantiană al cărei animator a fost, ca și de credința lui teistă în demnitatea omului. Sunt cunoscute de asemenea polemicile lui cu Treitschke și alți antisemiți germani susținători ai tezei că Talmudul și legea evreiască au la bază o formă de rasism care-i exclude pe neevrei. Cohen a luat apărarea conceptului de *popor ales, arătând că iudaismul îi are în vedere atât pe „indigeni" (Israel) cât și pe „străini" (umanitatea în general), că idealul său religios ultim este unificarea umanității și că evreii au fost aleși tocmai pentru a realiza acest obiectiv de instaurare a împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Inițial, etica ocupa un loc determinant în sistemul lui Cohen, iar Dumnezeu nu era decât o metaforă religioasă menită s-o consolideze și să conserve universul. Mai târziu, atitudinea lui evoluează și Cohen ajunge să considere religia și credința în Dumnezeu ca esențiale pentru izbăvirea individului.

Noile lui idei despre religie sunt expuse în special în *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* („Religia rațiunii începând de la izvoarele iudaismului"). În această carte, publicată la un an după moartea lui, Cohen afirmă că divinitatea nu este o ipoteză, ci o realitate. Rațiunea, cultura umană și tot ce-i este inerent omului nu sunt produsele gândirii lui, ci-și au originea în Dumnezeu. Monoteismul iudaic, insistă el, evidențiază atât unicitatea morală (*Enzigheit*) a lui Dumnezeu cât și unitatea lui absolută (*Einheit*). Filozofia religioasă a lui Cohen devine astfel teocentrică: idealul omului trebuie să fie de a se strădui din toată inima să-l imite pe Dumnezeu și să se apropie cât mai mult de sfințenia divină. Omul poate realiza efectiv acest lucru, asociindu-se la proiectul divin, cu scopul de a desăvârși opera Creației. Dacă sarcina omului este de a unifica omenirea printr-un socialism umanitar, sarcina specială a poporului evreu este aceea de a grăbi era mesianică, slujind ca trimis al lui Dumnezeu pe pământ, trăind într-o comunitate model și lucrând la realizarea dreptății sociale și a păcii universale. Din această perspectivă, Cohen respinge sionismul, apreciind că accentuarea ideii naționale vine în contradicție cu idealul universalist al iudaismului.

În pofida modului lui de abordare etică și liberală a iudaismului, Cohen integrează în sistemul lui și respectarea poruncilor (*mițvot*), care, în viziunea lui, emană direct de la Dumnezeu și pe care evreul are datoria să le accepte și să le îndeplinească.

COMUNITATE EVREIASCĂ

Organizarea socială a evreilor ca popor de sine stătător datează de câteva mii de ani, cea mai veche structură de acest tip fiind clanul ebraic. O dată cu trecerea de la nomadism la modul de viață sedentar agricol și o dată cu instalarea în cetăți, căpeteniile acestor clanuri încep să se urbanizeze. În cadrul cetăților, administrația și justiția erau conduse de *Bătrâni. Cetățile, la rândul lor, în Israelul antic, erau grupate în unități mai mari, teritoriale sau tribale.

Instituțiile guvernamentale autonome, inclusiv sinagoga, au început să se formeze, după toate probabilitățile, în perioada *exilului babilonian. În același timp, în diversele țări din diaspora, luau naștere modele comunitare autonome. Aceste instituții îmbinau concepte moștenite din experiența vechii statalități din Ereț Israel cu diferite structuri sociale și ideologice din țările în care locuiau evreii. Sinagoga sau *bet ha-kneset* („casa de adunare") nu era doar un loc de rugăciune, ci și centrul activităților comunitare; aici se aflau școala copiilor și sala de studiu (**bet midraș*) pentru adulți. Încă din sec. al II-lea î.e.n., evreii din Alexandria obținuseră dreptul de a se organiza într-o breaslă, condusă după legile evreiești de un consiliu propriu (*gerusia*). Ei aveau totodată dreptul de a-și construi sinagogi și de a trimite la Ierusalim impozitele datorate pentru întreținerea *Templului. În Imperiul roman, evreii aveau tribunale proprii după legea lor. Acest sistem a stat la baza unei autonomii juridice unice care a caracterizat comunitțile evreiești timp de aproape douăzeci de secole și a jucat un rol major în continuitatea vieții evreiești.

După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), modul de organizare a comunităților evreiești a suferit schimbări importante. Cele două mari centre ale vieții evreiești, Ereț Israel și, mai târziu, Babilonul se aflau sub conducerea unor autorități centrale. Patriarhatul și *Sanhedrinul dețineau această prerogativă în Ereț Israel. În Babilon, după cucerirea musulmană, *exilarhul, de obicei de descendență davidică și în relații apropiate cu califul, se bucura de cea mai mare autoritate. Comunitatea babiloniană era condusă religios de un *gaon iar viața de toate zilele a evreilor era reglementată de Halaha. Modul de viață al acestei comunități era specific iudaic, întemeiat pe sinagogi, tribunale, școli, instituții filantropice și băi rituale, care laolaltă constituiau un complex centralizat, aflat sub autoritatea exilarhului sau a gaonului. În nordul Africii și în Spania, comunitatea era condusă de un *naghid* (prinț), titlu pe care, în Spania, urmașii lui *Maimonide l-au moștenit din tată în fiu timp de mai bine de două secole.

La aşchenazii medievali, comunitatea era condusă de autorități rabinice de primă mărime. Comunitatea sau congregația (**kehila*) era adeseori instalată într-un cartier anume al orașului, uneori lângă castelul nobilului local care acorda protecție evreilor. Și aici, viața comunității se orânduia după Halaha. Ca și în Babilon, exista o mulțime de instituții care se ocupau de diferitele aspecte ale vieții cotidiene. Comunitatea răspundea de strângerea impozitelor, atât cele impuse de autoritățile laice cât și cele destinate nevoilor comunității înseși. Existau societăți și fonduri speciale pentru răscumpărarea *prizonierilor și pentru întreținerea călătorilor evrei aflați în trecere. Altele se ocupau de *vizitarea bolnavilor sau a bătrânilor (vezi *Bătrânețe), de ajutorarea *văduvelor, de înzestrarea fetelor sărace și de organizarea *înmormântărilor. Centrul vieții evreiești era sinagoga care îndeplinea o multitudine de funcții, fiind în același timp, locaș de cult, loc de adunare, școală, tribunal și chiar „sală de bal".

Comunitatea avea statute (*takanot ha-kahal*) alcătuind propria ei constituție, la care se adăugau diferite ordonanțe și decrete cu privire la viața de toate zilele (vezi **takana*), precum și proceduri economice și legi de reducerea cheltuielilor care reglementau vestimentația. Aplicarea legilor era de competența tribunalului (**bet din*) și a adunării judecătorilor religioși (**daianim*). În cazuri excepționale, aceștia puteau să dicteze *excomunicarea (*herem*) sau, încă și mai rar (de pildă, în cazul delatorilor care puneau în primejdie comunitatea), pedeapsa capitală. Președintele comunității (**parnas*) era recunoscut de Biserică sau de autoritățile laice ca reprezentant oficial al evreilor. El sau rabinul local (vezi și *Rabinat, Mare) primea de obicei un titlu oficial, de exemplu, „învățător al evreilor" (*magister Judaeorum*) sau „episcop al evreilor" (*Judenbischof*).

La începutul secolului al XIV-lea, centrul de greutate al iudaismului european s-a deplasat către Polonia, unde comunitatea dobândise o autonomie și o putere fără precedent. Comunitatea dintr-un oraș mai mare putea să-și exercite autoritatea asupra celorlalte din târgurile mai mărunte din împrejurimi, asumându-și răspunderea pentru funcționarea acestora. Aici, în această zonă polono-lituaniană, a apărut și Consiliul celor Patru țări (*Vaad arba ha-araṭot*), puternică instituție centralizată care a funcționat ca un fel de parlament evreiesc.

În Imperiul otoman, autoritatea centrală revenea rabinului-șef, denumit *"hahampașa", care era recunoscut de Poartă ca reprezentant oficial al comunității evreiești. Fiecare provincie a imperiului își avea propriul său șef-rabin, iar în Egipt, funcția de hahampașa a înlocuit-o pe aceea de naghid.

Acest model tradițional a suferit transformări radicale o dată cu *Emanciparea. Până la acea vreme, evreii nu aveau posibilitatea să iasă din comunitatea evreiască decât dacă se lepădau de credința lor. Din momentul însă în care evreul capătă drepturi civile, el devine membru al societății în sensul deplin al cuvântului, iar apartenența lui la comunitate nu mai este obligatorie, ci voluntară. În Franța, Napoleon impune un nou cadru instituțional. Împăratul convoacă un „mare Sanhedrin" la Paris și, în 1807, obține asentimentul acestuia asupra unor hotărâri de mare importanță prin care iudaismul francez renunța la autonomia sa și devenea o „comunitate religioasă" supusă legislației comune (vezi *Sanhedrinul lui Napoleon). În schimbul drepturilor și obligațiilor civile pe care le dobândeau, unele organisme evreiești nou-create se limitează de bună voie la funcții strict religioase pe care se angajează să le asigure fără nici un ajutor din partea Statului (vezi *Consistoriu).

În epoca modernă, evreii și-au adaptat viața comunitară la noile condiții ale vremii. În Statele Unite, de exemplu, apar noi forme de asociere, dar planul îndrăzneț de a înființa o *kehila* la New York (1908–1922) eșuează în cele din urmă. Multe organizații evreiești, provenind din diverse curente ale comunității tradiționale, sunt structurate pe o bază națională și dau adeseori dovadă de un aprig spirit de independență care le împiedică să coopereze eficient unele cu altele. Astfel, în SUA și Canada, funcțiile rabinice sunt supervizate de asociații rabinice naționale; totodată, există pretutindeni „organizații centrale" ale sinagogilor, chiar și în Israel. Există, de asemenea, diverse organisme care se ocupă de educație și de opere filantropice. În unele țări ca Marea Britanie și statele scandinave, asistența socială a preluat multe din sarcinile de bază ale comunității tradiționale (de ex., îngrijirea bolnavilor și a bătrânilor). Pluralismul general al societății se reflectă în pluralismul vieții evreiești, fiecare sinagogă sau centru comunitar evreiesc având tendința de a funcționa ca o minicomunitate.

Comunitatea evreiască organizată (*kehila*) a suferit numeroase transformări și vicisitudini de-a lungul veacurilor, dar vitalitatea ei de fond și puterea ei de adaptare în ciuda dificultăților interne și externe au jucat un rol determinant în dezvoltarea socială și religioasă a poporului evreu.

CONFIRMARE

Ceremonie publică, specifică riturilor neortodoxe din mediul anglosaxon, în cursul căreia adolescenții își declară atașamentul la iudaism și la comunitatea evreiască. Deși termenul este împrumutat de la creștini, sensul confirmării este cu totul altul la evrei, deoarece iudaitatea nu se bazează pe declarații de adeziune. În limbajul comunităților conservatoare, tinerii care îndeplinesc confirmarea sunt numiți *ben* sau *bat Tora* („fiul" sau „fiica Torei").

Obiceiul a apărut la începutul sec. al XIX-lea în orașele Westfaliei (actualmente în Germania), sub impactul cuceririi napoleoniene și al Emancipării ulterioare a evreilor. Primii reformatori ai ritualurilor și ai vieții religioase evreiești au considerat confirmarea ca un adaos la **bar mițva*, care reprezenta o schimbare tehnică de statut, involuntară și adeseori insuficient înțeleasă. În contrast cu aceasta, confirmarea venea tocmai să exprime înțelegerea, consimțământul și angajamentul personal.

În forma sa contemporană, confirmarea este de obicei o ceremonie colectivă la care participă băieți și fete la absolvirea unui ciclu de studii la școala religioasă a comunității. Ceremonia se desfășoară în cadrul slujbei sinagogale de *Șavuot, la care tinerii absolvenți iau parte în mod activ și creator. Formula confirmării a cunoscut o evoluție treptată și neregulată, suscitând două întrebări fundamentale: Care era rostul acestei noi ceremonii: să înlocuiască sau să completeze vechea *bar/bat mițva*? Și la ce vârstă trebuia celebrată? La acestea, s-au adăugat întrebări practice cu privire la modul, locul și timpul de oficiere a ceremoniei: Individual sau în grup? Băieți și fete separat sau împreună? La școală, la sinagogă sau într-o altă sală publică? Și dacă se oficia la sinagogă, trebuia oare să aibă loc în timpul slujbei obișnuite sau într-un moment aparte? La toate aceste întrebări, fiecare comunitate a răspuns în felul ei. În esență însă, una din principalele preocupări ale iudaismului din diaspora a fost de a face în așa fel încât educația evreiască să nu se oprească la *bar/bat mițva*, adică la 12-13 ani, așa cum se întâmplă deseori, ci să continue cel puțin câțiva ani, până la confirmare, care se celebrează de obicei la 15 ani.

CONGREGAȚIE, vezi KEHILA.

CONSERVATOR, IUDAISM, vezi IUDAISM CONSERVATOR.

CONSISTORIU

Instituție comunitară evreiască, sub controlul statului, înființată de Napoleon I în 1808, cu scopul de a face din evreii francezi „cetățeni utili". Cu un an înainte, împăratul convocase un „mare Sanhedrin", alcătuit din 71 de membri, după modelul *Sanhedrinului antic, și urmând să exercite o autoritate asemănătoare. Conform dorinței împăratului, adunarea a recunoscut că evreii erau pe veci legați de latura religioasă a Legii lor, afirmând totodată că aspectele „politice" ale Torei își pierduseră valabilitatea deoarece evreii nu mai constituiau o națiune. Noile reglementări, introduse cu acest prilej, prevedeau renunțarea la orice formă de autonomie legală evreiască. De asemenea, căsătoriile și divorțurile evreiești urmau să se efectueze numai după pronunțarea lor civilă. „Căsătoriile mixte" erau recunoscute conform legii civile, dar rabinii tradiționaliști au obținut concesia ca nici un rabin să nu fie silit să oficieze astfel de căsătorii. Pe termen scurt, în urma reglementărilor napoleoniene, evreii francezi au căzut sub incidența unor legi discriminatorii, cu consecințe devastatoare pentru starea lor economică. Pe termen lung, reglementările au subminat fidelitatea față de tradiție, stimulând asimilarea pe scară largă și chiar apostazia. Evreii și-au pierdut statutul lor național, fiind considerați în continuare numai ca o comunitate religioasă. Napoleon însuși avea să declare iudaismul ca una din religiile oficiale ale Franței.

Rabinatul, până atunci independent, și structura comunitară vor fi de acum încolo eclipsate de organizarea la scară națională a consistoriilor, termen preluat de la adunările Bisericii Reformate (calviniste). Sub autoritatea unui Consistoriu central cu sediul la Paris, alcătuit din „mari rabini" și personalități laice, au luat ființă consistorii locale care urmau să reglementeze problemele diferitelor comunități evreiești din fiecare departament teritorial. Aceste consistorii aveau sarcina de a întreține sinagogile și cultul public, de a cultiva patriotismul francez al evreilor, de a-i încuraja să se înroleze în armată, și de a-i îndemna pe negustori să se reprofileze pe profesii „mai folositoare", cum ar fi agricultura. David *Sintzheim, rabinul tradiționalist din Strasbourg, care prezidase „marele Sanhedrin" napoleonian, fu numit mare rabin al Consistoriului central.

În 1844, se înființează marele *rabinat al Franței și, un an mai târziu, ia ființă un nou consistoriu regional în Algeria. Sub domnia lui Napoleon al III-lea (1852–1870) alegerile pentru Consistoriu au loc într-un cadru mai democratic. Se ajunge totodată la un fel de compromis cu ortodoxia, în urma căruia slujbele din templele aşchenaze și sefarde devin mai sobre și mai scurte. După ce în Franța, are loc separarea Bisericii de Stat (1905), Consistoriul central și filialele acestuia se transformă în organizații religioase voluntare, dar sistemul inițial se menține în Belgia și în Luxemburg. Cu timpul, iau naștere numeroase comunități independente, în general ultraortodoxe, dar și câteva liberale, și însuși Consistoriul central israelit al Franței și Algeriei se eliberează în bună măsură de formalismul său caracteristic după cel de-al doilea război mondial.

CONTROVERSE PUBLICE

Termen generic pentru dezbaterile publice în care reprezentanții unor religii diferite încercau să se convingă unul pe altul de adevărul propriei religii sau să respingă atacurile la adresa acesteia. Flavius *Iosefus relatează două asemenea dispute: una între evrei și *samariteni, care a avut loc la Alexandria în prezența lui Ptolemeu al VI-lea; cealaltă desfășurată la Roma în fața împăratului Caligula.

Cele mai celebre controverse au fost cele din Evul Mediu, când învățații evrei erau siliți să-și apere religia în dueluri verbale cu diferiți cărturari creștini și evrei apostați. Dezbaterile aveau drept scop să demonstreze superioritatea creștinismului și erau exterm de periculoase pentru protagoniștii evrei. Ei erau obligați să evite orice afirmație care ar fi putut trece drept sacrilegiu în ochii creștinilor, ceea ce le îngrădea foarte serios capacitatea lor de argumentare.

Prima mare dispută iudeo-creștină a fost organizată de Ludovic al IX-lea al Franței în 1240. Evreii erau reprezentați de R. Iehiel din Paris și alți trei rabini, iar în fruntea creștinilor se afla Nicholas Donin, un evreu apostat care intrase în ordinul dominicanilor. Răstălmăcind și deformând cu bună știință pasajele pe care le cita, Donin a prezentat *Talmudul ca pe o scriere violent anticreștină. Rabi Iehiel a respins toate argumentele și a dat în vileag toate inexactitățile adversarului său, dar deși a făcut față cu cinste încercării, autoritățile au poruncit arderea tuturor exemplarelor Talmudului. Drept urmare, 24 de căruțe de cărți — toate copiate de mână — au pierit în flăcări în anul 1242.

Cea mai vestită controversă este probabil cea dintre *Nahmanide și evreul apostat Pablo Cristiani, care a avut loc la Barcelona în 1263 și a fost prezidată de regele Iago I al Aragonului. Nahmanide a fost somat să combată patru afirmații lansate

de Cristiani: 1. Talmudul recunoaște că Mesia a venit. 2. Potrivit Bibliei, Mesia urma să fie muritor și divin în același timp. 3. Mesia a suferit și a murit pentru a răscumpăra păcatele omenirii. 4. De vreme ce Mesia a venit deja, toate legile Torei trebuie anulate. Conștient că-și risca viața, Nahmanide a cerut încuviințarea, care i s-a și acordat, să atace fără înconjur toate cele patru probleme. În replica sa, Nahmanide a arătat cu îndrăzneală că religia creștină își rezema credința pe o educație riguroasă, întemeiată la rândul ei pe o dogmă deprinsă de la cea mai fragedă vârstă. Cu toate acestea, a spus el, ideea că Dumnezeu s-ar putea întrupa, luând chip de om, era împotriva oricărei logici. Relatând mai târziu confruntarea, învățatul a povestit că regele l-a ascultat cu atenție și i-a dat la sfârșit o pungă cu trei sute de galbeni. Totuși, în final, Nahmanide a trebuit să fugă din țară, deoarece se manifestase ca un adversar al Bisericii.

Cea mai lungă dintre disputele de acest fel a avut loc la Tortosa, în Spania, și a durat din 1413 până în 1415. În ea s-au înfruntat evreul apostat Geronimo de Santa Fe și 22 de erudiți evrei, în rândul cărora se afla și Iosif *Albo. Dezbaterea s-a desfășurat pe parcursul a 69 de întâlniri în prezența Curiei papale și a contribuit la subminarea iudaismului spaniol, ducând la numeroase convertiri în rândul evreilor. În anii 1757–1759, s-au organizat două asemenea dezbateri în Polonia, în care rabini de frunte au fost chemați să apere iudaismul de acuzațiile *frankiștilor.

CONVERTIREA LA IUDAISM

Ebr.: ghiur

Convertirea la iudaism are loc atunci când un neevreu (definit în mod tradițional ca o persoană născută dintr-o mamă neevreică) îmbrățișează credința evreiască și comportamentul religios aferent, parcurge ritualul convertirii și este recunoscut ca membru deplin al poporului evreu de către un *bet din* (tribunal religios). Potrivit credinței iudaice, neevreii care respectă cele șapte *legi noahide îndeplinesc oricum poruncile esențiale prescrise omenirii, așa încât convertirea se referă la aceia care renunță la identitatea lor religioasă și etnică spre a-și însuși identitatea evreiască și a urma legile *Torei în calitate de *ghere țedek*, „drepți convertiți". Aceștia sunt menționați alături de toți drepții și credincioșii în rugăciunile zilnice și comunitatea este îndemnată să le menajeze susceptibilitatea deosebită asupra acestui punct. Astfel, orice referire peiorativă la trecutul lor este strict interzisă. Mai mult, evreii sunt ținuți să respecte porunca explicită a Leviticului (19,34): „Să vă purtați cu străinul care locuiește între voi ca și cu un băștinaș din mijlocul vostru, să-l iubiți ca pe voi înșivă."

Procesul educativ care precede convertirea diferă în funcție de epocă, de loc și de nevoile aspirantului la convertire. Scopul procesului este de a asigura angajarea totală, definitivă și în deplină cunoștință de cauză a acestuia și integrarea lui în comunitatea evreiască. Aspiranților trebuie să li se predea anumite *porunci majore și minore. De asemenea, ei trebuie să fie preveniți cu privire la prigoanele declanșate de-a lungul timpului împotriva poporului evreu și la eforturile care au avut ca scop nimicirea lui. Trebuie totodată să li se spună că multe lucruri care le erau până atunci îngăduite, de exemplu să muncească de *Șabat, le vor fi interzise în urma convertirii. De fapt, legea evreiască prescrie ca, mai înainte de orice inițiere, să se încerce descurajarea aspirantului de la ideea de convertire. Această etapă este menită să-i îndepărteze pe cei care doresc să facă acest pas din motive nesincere: de exemplu, cei care urmăresc un avantaj material sau râvnesc la o anumită poziție sau se convertesc de frică. O dată ce candidatul se dovedește hotărât, el va fi încurajat în dorința lui de a se converti.

Pentru bărbați, ritualul convertirii constă, în esență din *circumcizie, care marchează intrarea în „Legământul lui Abraham" (în cazul celor deja tăiați împrejur, se practică o circumcizie simbolică, luând doar o picătură de sânge), și din *tevila*, cufundarea completă într-o baie rituală sau orice altă apă desemnată în acest scop. Pentru femei, ritualul de bază este *tevila*. În vremea *Templului, convertitul trebuia, în plus, să aducă o jertfă. Copiii convertiți din ordinul părinților sau al tutorilor legali au libertatea de a repudia credința iudaică la majorat. În schimb, convertitul adult care se dezice de iudaism, întocmai ca evreii din naștere care-și leapădă credința, continuă să fie considerat evreu și se poate întoarce oricând la matca iudaică fără să aibă nevoie de o nouă convertire.

Convertirea are vechi rădăcini istorice la evrei. Conform tradiției midrașice, *Abraham urmărea să-i convertească pe bărbați și *Sara, pe femei. Biblia se referă la „străinul care trăiește între zidurile noastre" ca la o categorie specială de populație. Conform legii rabinice, străinul putea fi un *gher țedek*, convertit, sau un *gher toșav*, străinul care locuia în țară și respecta legile lui Noe.

În vremurile biblice, cel mai strălucit model de prozelitism este Rut, străbunica lui David, cea care mărturisea: „Poporul tău este poporul meu și

Dumnezeul tău este Dumnezeul meu". La sfârșitul sec. al III-lea î.e.n., Ioan Hircanus i-a silit pe edomiți (idumeeni) să se convertească și din rândurile lor s-au ridicat mai târziu unii dintre cei mai viteji apărători ai Ierusalimului împotriva romanilor. Multe secole mai târziu, o altă convertire în masă a fost aceea a *kazarilor.

În epoca greco-romană, mulți neevrei, nemulțumiți de politeismul păgân, au descoperit în credința evreiască un răspuns la căutările lor, alăturându-se comunităților evreiești tot mai numeroase din diaspora. Se spune că unii dintre cei mai mari învățați ai antichității, ca *Șemaia, Avtalion și Rabi *Akiva se trăgeau din convertiți și însuși Onkelos, traducătorul Pentateuhului în aramaică ar fi fost un convertit.

Cu toate acestea, un curent — ce-i drept, minoritar — printre învățații Talmudului se pronunța împotriva convertirilor. Astfel, un amora spunea că prozeliții sunt „la fel de greu (de suportat) ca o rană" (*Iev.* 47b). Această opinie reflectă cu siguranță situația aparte a comunităților evreiești într-o perioadă în care orice încercare de prozelitism se pedepsea cu maximă severitate. Există însă și numeroase exemple în sens contrar, de laudă a convertiților și a contribuției lor la dezvoltarea poporului evreu, mergând până la recomandarea de „a nu închide ușile eventualilor prozeliți". Această ultimă atitudine precumpănește în literatura talmudică. S-ar părea chiar că divergențele cu privire la acest subiect sunt mai puțin rezultatul unui demers filozofic cât al împrejurărilor predominante dintr-o perioadă sau alta.

Neevreilor care trăiau în proximitatea comunităților evreiești, învățătorii creștini le ofereau o credință rivală cu cea evreiască și care nu necesita nici circumcizie nici acceptarea unui cod de legi restrictiv. Cu toate acestea, prozelitismul evreiesc a continuat până când creștinismul a devenit religia oficială a Imperiului Roman, când trecerea la iudaism a fost interzisă și pedepsită prin moartea convertitului și a celor care-l primiseră în rândul lor. La fel a procedat, câteva veacuri mai târziu, *islamul cuceritor. Prozelitismul evreiesc a devenit de atunci încolo clandestin și mult mai restrâns.

Literatura rabinică a fost nevoită să răspundă multor întrebări cu privire la statutul convertitului. El este considerat ca un nou-născut, fără nici o legătură cu familia sa anterioară. De asemenea, el este socotit ca membru al **minianului*, cvorumul de rugăciune, poate să conducă rugăciunea, poate sluji ca magistrat al tribunalului rabinic care judecă procesele civile și, în general, este supus acelorași porunci ca și ceilalți evrei. Învățații au stabilit că, atunci când se roagă, convertitul se va adresa și el cu cuvintele „Dumnezeul nostru și Dumnezeul părinților noștri", „(...) căci o dată venit să se adăpostească sub aripile Prezenței divine, nu mai există nici o diferență între noi; toate minunile săvârșite pentru noi au fost săvârșite și pentru el". Există totuși unele restricții: o femeie convertită nu se poate căsători cu un *cohen* (*preot) și un convertit nu poate fi uns rege al lui Israel.

În epoca modernă, mulți neevrei au îmbrățișat credința evreiască: unii, pentru că erau nemulțumiți de credința lor inițială; alții, pentru a se căsători cu persoane de religie iudaică; alții, în fine, pentru că doreau să fie înregistrați ca evrei în documentele oficiale. În zilele noastre, indiferent de motivația gestului, pregătirea aspiranților este astfel concepută încât convertirea nu se acordă decât în momentul în care motivația religioasă este considerată ca autentică.

Imensa majoritate a convertirilor, în special în Statele Unite, unde mii de persoane se convertesc anual la iudaism, de regulă în vederea căsătoriei, este opera rabinilor reformați și conservatori. Cei mai mulți rabini reformați nu le pretind candidaților nici circumcizie nici baie rituală, ci un simplu program de studiu și o ceremonie care pune accentul pe angajamentul convertitului de a împărtăși credința poporului lui Israel și de a îmbrățișa religia și cultura acestuia. Iudaismul reformat încurajează convertirea la iudaism în scopul stabilirii identității evreiești a familiilor provenite din căsătorii mixte și pentru a stimula creșterea demografică a poporului evreu, decimat în ultimul secol de genocid și de un proces de asimilare masivă. În viziunea reformaților, convertiții sunt pe deplin evrei, fără nici o restricție în ceea ce privește dreptul la căsătorie sau în orice altă privință. În literatura reformată, convertiții sunt adeseori menționați sub denumirea expresivă de „evrei prin opțiune".

Cu toate acestea, rabinatul ortodox refuză aproape în unanimitate să recunoască validitatea convertirilor efectuate în condiții neortodoxe și contestă evreitatea copiilor născuți din mame convertite în acest fel. Solicitați să oficieze o slujbă religioasă, de pildă să căsătorească persoane astfel convertite sau, în Israel, să le înregistreze ca evrei (vezi *evreu), rabinii ortodocși cer de obicei reefectuarea convertirii după ritualul ortodox pe motiv că prima nu s-a desfășurat conform Halahei, că rabinii care au efectuat-o nu au calitatea de a servi într-un *bet din*, că prozelitul nu intenționează să ducă o viață ortodoxă sau nu a fost pregătit corespunzător.

În replică, rabinii conservatori susțin că ei urmează ritualul halahic al convertirii în modul cel mai riguros și că multe dintre hotărârile luate în prezent de ortodocși se constituie în noi **takanot*, care țin mai mult de politică decât de legea evreiască fundamentală. Ortodocșii și neortodocșii, fiecare din perspectiva sa, avertizează asupra pericolului unei eventuale dezbinări a poporului evreu asupra acestei chestiuni.

COPII

A aduce pe lume copii și a le da o educație au fost întotdeauna la mare preț în tradiția iudaică. Versetul „Creșteți și înmulțiți-vă!" (Gen. 1,28) a fost socotit drept prima poruncă pronunțată în Biblie. Talmudul spune că omul fără copii este ca și mort (*Ned.* 64b) și consideră evitarea intenționată a procreației drept o crimă (*Iev.* 63b). Porunca fertilității este însă valabilă numai pentru bărbați și se consideră împlinită atunci când unui om i se nasc doi băieți sau un băiat și o fată. Un bărbat nu se poate căsători cu o femeie sterilă decât dacă și-a îndeplinit deja obligația de a procrea sau dacă are și o altă nevastă considerată fertilă (Maimonide, *M.T.*, *Ișut* 15,7). O pereche care nu are copii după zece ani de căsătorie trebuie să divorțeze. Dacă femeia este de vină, ea trebuie să renunțe la despăgubirea de bază, înscrisă în contractul de căsătorie, dar nu și la eventualele compensații suplimentare dacă s-a prevăzut așa ceva. Dacă bărbatul este steril, el va plăti toate sumele specificate în contractul de căsătorie (*ibid.* 15,8). În prezent, divorțurile de acest fel sunt foarte rare. *Sterilitatea era interpretată uneori ca rezultatul pedepsei biblice **karet*, prin care păcătosul era „tăiat" din rândul poporului.

Biblia spune că păcatele părinților vor cădea asupra copiilor „până la al treilea și la al patrulea neam" (Ex. 20,5). Rabinii însă au interpretat această prevedere ca fiind valabilă numai în cazul în care urmașii stăruie pe calea păcatului ca și părinții lor (*Ber.* 7a). În schimb, faptele bune ale părinților sunt răsplătite în copii „până la al miilea neam" (Ex. 20,5–6).

Ceremonia de **șalom zahar*, care are loc în prima vineri seară după nașterea unui băiat, își are originea în Talmud. Băieților li se pune *nume cu ocazia circumciziei, iar fetelor, atunci când tatăl este chemat la *Tora, la sinagogă, în prima săptămână după naștere. În ultimele decenii, unele comunități evreiești din Occident au introdus o nouă ceremonie, *simhat bat*, prin care se sărbătorește nașterea unei fete.

Inițierea în viața evreiască începe la o vârstă fragedă, când copilul începe să spună **Șema* și binecuvântările și să studieze ebraica și Pentateuhul. Mișna spune că băieții trebuie să înceapă să studieze Biblia la vârsta de cinci ani și Mișna, la zece. De la treisprezece ani, încep să îndeplinească *mițvot*, iar de la cincisprezece, studiază Talmudul (*Avot* 5,21; vezi *Educație). În prezent, studiul Mișnei și al Talmudului poate să înceapă chiar mai devreme. În trecut, fetele nu beneficiau de o educație sistematică, ci mai degrabă deprindeau obligațiile religioase și gospodărești acasă, pe lângă mame. Deși copiilor nu li se cerea să respecte *mițvot*, băieții ca și fetele învățau de mici anumite ritualuri, ca pregătire pentru majoratul religios (doisprezece ani la fete, treisprezece la băieți). Conform tradiției, fetele erau scutite de anumite practici și ritualuri; de exemplu, nu purtau **țițit*, **talit*, **tfilin* etc. În mai toate comunitățile cu excepția celor ultraortodoxe, aceste norme privind educația fetelor sunt pe cale să se schimbe. În prezent, fetele merg la școală aproape pretutindeni.

Potrivit Pentateuhului, copiii sunt datori să-și cinstească (Ex. 20,12) și să-și respecte (Lev. 19,3) părinții. A-ți cinsti părinții presupune să le asiguri hrana, băutura și posibilitatea de a-și satisface nevoile personale. Respectul înseamnă să nu te așezi pe scaunul părintelui tău și să nu-l contrazici (*Kid.* 31b). Biblia (Deut. 21,18–21) prevedea pedeapsa capitală pentru *fiul neascultător, nerespectuos cu părinții și vinovat de grave fapte antisociale. Majoritatea învățaților Talmudului consideră că, stabilind o astfel de pedeapsă extremă, Biblia nu urmărea neapărat aplicarea ei *ad litteram*, ci voia mai curând să-și întărească dezaprobarea față de un asemenea comportament (*Sanh.* 71a). Într-un singur caz, copilul este îndemnat să nu-și asculte

Copiii

Cine lasă în urmă un fiu care se străduie întru studierea Torei nu va fi socotit drept mort.

Părintele trebuie să-și țină făgăduiala făcută copilului dacă nu vrea să facă din el un mincinos.

Omul fără copii rănește chipul lui Dumnezeu.

Fiecare copil vine pe lume cu binecuvântarea lui.

Cine-și deprinde fiul cu virtutea este ca și nemuritor.

Iubește-i pe toți copiii tăi la fel și nu face diferență între ei.

Ce spune copilul pe stradă este ceea ce aude în casă.

Copilul mic poate să-ți strice somnul, copilul mare poate să-ți strice viața.

Lumea va fi izbăvită de meritele copiilor.

Bogații nu au copii, ei au moștenitori.

părinții și anume dacă aceștia i-ar cere să se abată de la legea iudaică.

Copilul rezultat dintr-un incest sau dintr-un adulter este denumit *mamzer*. El nu se poate căsători cu un membru al comunității, ci numai cu un alt *mamzer* (*Iev.* 49a, vezi *Nelegitimitate). Totuși, el își păstrează calitatea de evreu și Talmudul observă chiar că un *mamzer* învățat într-ale Torei este mai demn de cinstire decât un *preot fără învățătură (*Hor.* 3,8). Copiii născuți în afara căsătoriei nu sunt afectați de nici o restricție juridică.

În viața de toate zilele, căminul evreiesc tradițional este axat pe copii și pe educația lor. (Vezi și *Familie, *Mamă, *Părinți și copii.)

COPII, RUGĂCIUNI ŞI SLUJBE PENTRU

A-i învăța pe copii să-și spună rugăciunile în fiecare zi este de multă vreme parte integrantă din educația religioasă, mai întâi acasă, apoi la școală. La evreii practicanți, chiar și copiii foarte mici învață scurte rugăciuni pe care le spun când se trezesc dimineața și seara, înainte de culcare. Aceste texte cuprind de obicei o binecuvântare adecvată și primele trei versete din **Șema*. La acestea se adaugă noi pasaje când copilul începe să meargă la școală. Atunci începe să spună dimineața **Mode ani* și tot primul paragraf din *Șema*. În plus, băieții care poartă **ținit* rostesc și binecuvântarea corespunzătoare. Seara, se recomandă o versiune prescurtată a *rugăciunilor de culcare pentru adulți și uneori, în încheiere imnul **Adon olam* (întreg sau prescurtat). La sefarzi, se permite ca un băiețel să rostească tare un vers din slujbă în timpul liturghiei publice, iar la șapte ani, băieții pot citi **haftora* de Șabaturile obișnuite. (Pentru comparație cu așchenazii, vezi **Anim zmirot*).

De la jumătatea sec. al XIX-lea, iudaismul reformat a introdus slujbe prescurtate pentru copii, băieți și fete, în dimineața sau după amiaza de *Șabat. Rugăciunile se spuneau în general în limba țării, cu excepția unor pasaje din *Șema*, din **Alenu le-șabeah* etc., care se recitau în ebraică. Cu timpul, practica s-a extins și la conservatori și cele două curente neortodoxe au început să editeze cărți speciale de rugăciuni pentru „comunitățile copiilor" și pentru taberele de vacanță. Slujbele pentru copii sub treisprezece ani și cele pentru adolescenți au fost adoptate și de unele comunități ortodoxe, în special anglofone, din Occident. Ele se țin de obicei în timpul citirii *Torei și al *slujbei suplimentare de Șabat și de sărbători, rostul lor fiind acela de a-i obișnui pe tineri cu liturghia ebraică tradițională. Cărțile de rugăciune prescurtate și ilustrate pentru copiii mici au fost uneori editate și sub patronaj ortodox. Noțiunea de slujbă pentru copii este practic necunoscută în Israel. O excepție ar fi mișcarea sionistă religioasă de tineret *Bene Akiva*, care are în programul său obișnuit și slujbe în dimineața de Șabat. Aceste slujbe, oficiate după normele ortodoxe moderne, au fost adoptate și de unele ramuri ale mișcării din diaspora.

CORUPȚIE

Acțiune de mituire a unui funcționar spre a-l influența. Biblia interzice bacșișurile, căci „darurile orbesc pe cei clarvăzători și sucesc hotărârile celor drepți" (Ex. 23,8; Deut. 16,19). Blestemul apasă asupra celui care acceptă să comită un omor în schimbul unei plăți (Deut. 27,25; cf. Ezec. 22,12) și Dumnezeu însuși este zugrăvit ca respingând darurile (Deut. 10,17).

Corupția este aspru condamnată în literatura profetică și hagiografică: „Căci Eu știu că nelegiuirile voastre sunt multe și că păcatele voastre sunt fără număr: asupriți pe cel drept, luați mită și călcați în picioare la poarta cetății dreptul săracului" (Am. 5,12). De asemenea, despre fiii lui Samuel se spune că, în loc să calce pe urmele tatălui lor, primeau mită și judecau strâmb (1 Sam. 8,3).

Talmudul și Midrașul împărtășesc aversiunea biblică față de corupție. Judecătorii erau îndemnați să nu accepte daruri nici pentru a-l condamna pe vinovat ori pentru a-l achita pe nevinovat (*Sifre* la Deut. 16,19; *Ket.* 105a). Dat fiind că „darul îi orbește pe clarvăzători", Talmudul socotește că judecătorul care ia mită riscă să-și piardă vederea chiar la modul fizic (*Pea* 8,9: *Ket.* 105a). În plus, se atrage atenția judecătorilor să respingă chiar și formele mai subtile, nepecuniare, de mituire. Astfel, amora Samuel a refuzat să participe la judecata unui om care-i întinsese mâna pentru a-l ajuta să treacă un râu. Chiar și acceptarea unor onorarii egale de la ambele părți era interzisă cu excepția unui număr de cazuri bine stabilite.

Legea evreiască îl condamnă și pe mituitor, bazându-se pe porunca Leviticului (19,14): „Să nu pui înaintea unui orb nimic care-l poate face să cadă", în sensul că este interzis să împingi pe cineva în păcat (Maimonide, *M.T.*, *Hilhot Sanh.* 23,2; *Șulhan Aruh*, *H.M.* 9).

CORURI ŞI MUZICĂ CORALĂ

Evreii s-au remarcat ca muzicieni și cântăreți încă din antichitate. Multe pasaje biblice vorbesc despre cântecele leviților care înfrumusețau slujbele publice din *Sanctuar și, mai apoi, din *Templu,

unde erau acompaniate de o orchestră. Câteva veacuri mai târziu, cultul mai auster, introdus de Regele Ezechia, continuă să acorde un loc important muzicii vocale și instrumentale (2 Cron. 29,25–30). Termenul *la-menațeah* („pentru cel care dirijează"), care apare ca indicație la începutul multor psalmi, pare să indice existența unui dirijor al corului sau al orchestrei. Din alte pasaje biblice (1 Cron. 16,34–41; 2 Cron. 5,13; 7,6; 20,21), reiese clar că psalmii din **Halel* făceau parte dintr-un repertoriu omagial festiv. Faima de cântăreți a israeliților era răspândită până dincolo de hotarele țării (Ps. 137).

Corul celui de-al Doilea Templu era exclusiv bărbătesc, iar candidatul care dorea să fie admis trebuia să parcurgă o pregătire intensivă și să se conformeze unor norme muzicale foarte exigente. Corul era alcătuit din doisprezece membri, de vârste cuprinse între 30 și 50 de ani, la care se adăugau voci mai tinere, cu condiția să fie bine formate. Mișna (*Tam.* 7,3–4) face referire la activitatea corului în ultimele decenii din existența Templului, subliniind competența lui profesională. Potrivit Talmudului (*Suc.* 50b–51a; *Ar.* 11a), slujbele de la Templu erau remarcabile mai mult prin muzica de cor, decât prin cea instrumentală. Totuși, încă înainte de distrugerea Templului în 70 e.n., în *sinagogi, cântecele credincioșilor începuseră să ia locul corurilor specializate, slujbele erau conduse de un cantor (*hazan*) și acompaniamentul instrumental era interzis. De atunci și până în sec. al XVII-lea (poate chiar mai târziu), slujbele au fost în general dirijate de un conducător al rugăciunii, asistat de doi *meșorerimi* („cântăreți"), un adult și un băiat cu voce de soprană, această formă de muzică devenind regula general acceptată a cultului sinagogal (vezi *Cantori și muzică sinagogală; *Muzică și cânt).

Un prag important a fost depășit la sfârșitul sec. al XVI-lea, când talentații muzicieni evrei din nordul Italiei au fost victimele Contrareformei catolice. Excluși din cultura Renașterii și obligați să trăiască în ghetouri, ei au început să manifeste un interes creator pentru muzica sinagogală, găsindu-și un aliat entuziast în Leon (Iehuda) din Modena, rabinul Veneției, care înființase deja, pe la 1605, un cor la sinagoga din Ferrara, asigurându-i și pregătirea corespunzătoare. Tehnicile lui de cânt polifonic, împrumutate din arta muzicală italiană, au pregătit calea pentru Solomon de Rossi, colegul evreu al lui Monteverdi, a cărui culegere, intitulată *Cântecele lui Solomon* (1622–1623), era o tentativă originală și ambițioasă de a reînvia vechea tradiție a leviților. De Rossi a fost cel mai mare compozitor evreu al epocii premoderne. El a creat și dirijat o serie de piese corale ebraice, dintre care se remarcă „poemele în canon" pentru două coruri pe opt voci, fără acompaniament instrumental, compoziții care nu urmăreau să înlocuiască muzica tradițională, ci să sporească strălucirea unor ceremonii religioase: nunți, Șabaturi speciale și alte asemenea ocazii festive. În secolele XVII–XVIII, tehnicile muzicale de pionierat, datorate lui De Rossi, au stimulat noi creații, în special, cantate și piese corale ebraice, care apar în Provența, în comunitatea sefardă din Amsterdam și în Italia. Unii dintre autorii acestor piese, precum Carlo Grossi din Mantova și Louis Saladin din Avignon (*Canticum hebraicum*, cca. 1690), nici nu erau evrei.

În același timp, muzica de cor și cantorală din Europa de Est a început să-și extindă influența asupra așchenazilor din Occident, cum erau cei din Amsterdam (cca. 1700), de exemplu. Formula tradițională *hazan–meșorerimi* a rămas în vigoare până în sec. al XIX-lea, când cultul sinagogal a suferit schimbări radicale ca urmare a inovațiilor introduse de *iudaismul reformat. În Germania (1809–1818), Israel *Iacobson modifică pentru prima dată normele halahice din moși-strămoși, învățându-i pe coriști să interpreteze imnuri în stil luteran, cu acompaniament de *orgă, tehnică preluată, sistematizată și perfecționată la scurt timp de către comunitățile reformate mai radicale din Europa Centrală (vezi *Muzică și cânt). Acest nou tip de slujbă abandona în mare măsură vechile melodii liturgice așchenaze, folosind drept coriști chiar și femei și neevrei, precum și muzică instrumentală și compoziții protestante și sefarde. Modelul s-a răspândit curând în Statele Unite. În același timp, principalii compozitori de muzică sinagogală din sec. al XIX-lea, — Solomon Sulzer la Viena și Ludwig Lewandowski la Berlin —, adoptă o soluție mai moderată, combinând metodele tradiționale cu cele recente. Opera lor corală remarcabilă a influențat în mod durabil nu numai slujbele liberale și conservatoare, ci și liturghia ortodoxă modernă.

Până nu de mult, noile compoziții ebraice nu au avut nici un efect asupra reformismului radical, care renunțase la cantori, nici asupra hasidismului din răsăritul Europei, care condamna utilizarea corurilor profesioniste. Satirizate inițial, „sinagogile cu cor" și cu slujbe tradiționale îmbunătățite au cucerit lumea evreiască est-europeană de la începutul sec. al XX-lea. Mari cantori care erau totodată compozitori și dirijori de cor, ca David

Nowakowski din Odessa și Abraham M. Berstein din Vilnius, au exercitat o influență vastă și profundă. *Neo-ortodoxia occidentală recunoscuse deja de mult nevoia unei estetici a cultului sinagogal și a unor coruri bine pregătite. Mulțumită eforturilor lui Samson Rafael Hirsch, *Israel Meyer Japhet a reușit să introducă liturghiile cu cor la *Austrittsgemeinde* din Frankfurt. Schimbări asemănătoare aveau loc, în același timp, la Paris și în Marea Britanie.

În Statele Unite, comunitatea ortodoxă sefardă Șeerit Israel a fost cea dintâi care și-a creat un cor sinagogal în 1818. Ulterior, până la începutul sec. al XX-lea, muzica de cor s-a dezvoltat mai ales din inițiativa marilor temple reformate. Acestea și-au comandat „slujbe de Șabat" la o serie de compozitori de renume mondial ca Ernest Bloch, Darius Millhaud, și Joseph Achron, deși unii dintre muzicienii proprii (Edward Stark, Lazar Saminsky și Abraham Wolf Binder) au militat pentru o întoarcere la formula tradițională, cu cantor și cor. Ortodoxia americană a înregistrat și ea unele îmbunătățiri corale și muzicale grație unor cantori compozitori și dirijori de cor ca Joseph („Iosele") Rosenblatt, Zavel Zilberts și Samuel Malavsky, ultimul fiind vestit pentru corul familial pe care și-l crease alături de cei doi fii și cele patru fiice ale sale. Unele comunități reformate americane continuă până în ziua de azi să angajeze cântăreți neevrei, ocolind formele tradiționale de rugăciune. Sinagogile conservatoare din Statele Unite s-au raliat tot mai mult exemplului reformat, organizând coruri „mixte" și îngăduind acompaniamentul de orgă la slujbele de *Șabat și de sărbători. Comunitățile ortodoxe de pretutindeni sunt împotriva cooptării femeilor în corul sinagogal. De Șabat și în zilele de sărbătoare, așchenazii ca și comunitățile spaniole și portugheze din Londra și New York fac apel la coruri bărbătești profesioniste. În Israel și în alte țări, coruri sinagogale lărgite dau deseori concerte cantorale, care atrag un public entuziast și numeros.

COSTA, URIEL DA
(1585–1640)

Raționalist și liber-cugetător. Pe numele său de botez Gabriel Da Costa (sau Acosta), s-a născut la Oporto (Portugalia) dintr-o familie de *marani. Studiază dreptul canonic și primește o slujbă modestă în Biserica catolică, apoi se dezice de doctrina creștină și, după ce citește Biblia ebraică, hotărăște să se întoarcă la iudaismul strămoșilor. În jurul anului 1615, Da Costa se refugiază la Amsterdam împreună cu mama și cei patru frați ai săi, toți foarte bucuroși de a-și putea practica pe față credința evreiască. Cu toate acestea, după un an sau doi, Da Costa intră în conflict cu rabinatul sefard din Amsterdam. Concepția lui „biblică" despre iudaism, care nu ține seama de evoluția halahică, îi stârnește împotriva lui pe rabinii comunității olandeze pe care Uriel îi tratează în batjocură de „farisei". Rabinii, partizani ai unei discipline rigide, se tem de reacția autorităților protestante locale față de acest neconformist și, la rândul lor, îl etichetează drept scandalagiu. Cartea *Examen dos tradiçoens phariseas conferidas con a ley escrita* (1624), în care Da Costa critică doctrina și practicile rabinice, atacă „ritualismul" și pune sub semnul întrebării nemurirea sufletului, îi ofensează pe liderii sefarzi care poruncesc arderea ei imediat după apariție. Autorul este excomunicat și rămâne sub pedeapsă până în 1633 când, nemaiputând îndura izolarea, se supune rabinatului.

Reintegrat în societate, dar nepocăit în sinea lui, va trece curând de la respingerea legii orale la o viziune deistă a Bibliei, cale pe care va merge mai târziu *Spinoza. Într-o emoționantă autobiografie în latină, publicată mult după moartea lui, Da Costa mărturisește: „Am început să mă întreb dacă legea lui Moise trebuia socotită ca fiind legea lui Dumnezeu și am ajuns la concluzia că nu era decât o născocire omenească" (*Exemplar humanae vitae*, 1687). Astfel de concepții eretice, la care se adaugă lepădarea practicilor religioase, duc la reizbucnirea conflictului cu rabinatul și la o nouă excomunicare (1633–1640). După șapte ani de ostracizare, care se aplica în egală măsură și familiei lui, Da Costa își retractează ereziile, dar umilințele la care este supus, în special cele 39 de lovituri de bici ce i se administrează în sinagoga din Amsterdam, îi distrug moralul și îl împing la sinucidere. Intelectualii de mai târziu îl vor idealiza, văzând în el un „erou al conștiinței" și un pionier al luptei împotriva intoleranței religioase.

CREAȚIE

Originea universului, descrisă în primele două capitole ale *Genezei și care, în forma sa conceptuală, grație interpretărilor rabinice, mistice și filozofice, a devenit unul din stâlpii ideologici ai iudaismului.

I. Biblia

Scrierile sfinte ebraice, influențate pare-se de modele mesopotamiene, încep prin două narațiuni ale Creației. În cea dintâi, Dumnezeu creează universul în șase zile și se odihnește în cea de-a șaptea

(Gen. 1,1–2,4). Cele șase zile ale Creației sunt repartizate astfel: trei zile, în care Dumnezeu făurește lumina, ziua și noaptea, cerul și pământul, mările și vegetația, și alte trei, în care face corpurile cerești, precum și toate vietățile pământului, apelor și văzduhului. Activitatea fiecăreia dintre zilele Creației se încheie cu cuvintele: „Și Elohim a văzut că lucrul acesta era bun. Astfel a fost o seară și apoi a fost o dimineață (...)" Ultimul act al Creației, nașterea speciei umane în ziua a șasea, este vestit de un cor îngeresc fără identitate precisă: „Să facem om după chipul nostru, după asemănarea noastră!" (Gen. 1,26). Dumnezeu a făcut atunci bărbatul și femeia, i-a binecuvântat și le-a zis: „Creșteți, înmulțiți-vă, umpleți pământul și supuneți-l! Stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului și peste toate viețuitoarele care se mișcă pe pământ!" (1,28). După ce a isprăvit cu Facerea, Dumnezeu s-a oprit din lucrul său în cea de-a șaptea zi, pe care a binecuvântat-o și a declarat-o sfântă (2,2–3).

Cea de-a doua narațiune a Creației (Gen. 2,4–24) debutează prin descrierea pământului arid, umezit de ape izvorâte din adânc. În acest cadru, Dumnezeu îl face pe om din țărână și-i dăruiește viață cu ajutorul suflării sale. Apoi, Dumnezeu făurește femeia dintr-o coastă a bărbatului și amândoi sunt instalați în grădina *Edenului, „ca s-o lucreze și s-o păzească" (Gen. 2,15). Cele două versiuni diferă în foarte multe privințe, de pildă: 1) numele sub care apare Dumnezeu; 2) ordinea făuririi plantelor, viețuitoarelor și omului; 3) modul în care sunt făcuți bărbatul și femeia; și 4) menirea existenței lor (cf. 1,26–28 și 2,7.15.22; vezi și *Evoluționism).

II. Paralele în Orientul Mijlociu

Povestea biblică prezintă asemănări de tematică și terminologie cu o serie de prototipuri cunoscute din antichitatea Orientului Apropiat. În cosmogonia egipteană, de exemplu, primul om este făurit după chipul zeului care-i dă viață. De asemenea, regii mesopotamieni erau descriși drept ființe după „chipul" și „asemănarea" divinității. În epopeea babiloniană *Enuma Eliș*, despărțirea apelor de văzduh duce la formarea pământului și cerului, ordinea Creației fiind aceeași ca în Geneză: cerul, pământul, astrele, omul, urmate de repausul divin. Facerea omului din lut își află paralele în epopeea babiloniană a lui Ghilgameș. În mod similar, marile animale marine ale Genezei (1,21) au fost interpretate ca ecouri demitologizate ale războiului primordial dintre acești monștri (în calitate de simboluri ale haosului) și zeii creatori din literatura cosmogonică babiloniană. Dar, spre deosebire de narațiunile similare ale zonei, Geneza biblică respinge politeismul în favoarea unui Creator unic, atotputernic și acordă un rol de frunte omului, care nu mai apare drept un simplu capriciu al zeilor, ci primește o menire precisă, de stăpân al lumii.

III. Literatura rabinică

În epoca rabinică, în special în timpul *tanaimilor*, actul Genezei (*maase be-reșit*) era văzut ca o operă sistematică și ca o taină care nu trebuia expusă public, dar nu era încă obiect de speculații metafizice (*Hag.* 2,1). De ce povestea Genezei începe cu litera *bet* (cf. ebr.: *Be-reșit*, „La început"), s-au întrebat rabinii. Și tot ei au răspuns: „După cum litera *bet* este închisă pe trei laturi și deschisă doar într-o singură direcție, drept în față, tot astfel voi nu aveți căderea să cercetați ce a fost înainte de Creație, ci doar timpul însuși al Creației" (T.I. *Hag.* 77c). Rabi *Akiva susține într-o dezbatere că Geneza apare din neant (*creatio ex nihilo*), combătând ereziile gnostice și dualiste care afirmau că materia fizică existase dinainte și dintotdeauna și că nu Dumnezeu singur făurise lumea, ci îngerii (*Gen.R.* 1,14). Midrașul spune că „înainte de Geneză, n-a existat decât Cel Sfânt, binecuvântat fie el, împreună cu numele său" (*Pirke de-Rabi Eliezer* 10). Rabi *Abahu și alți înțelepți credeau în existența unor Creații succesive, lumea aceasta fiind numai una din mai multe pe care Dumnezeu le făurise (*Gen.R.* 3,7.9 și 9,2).

Înțelepții au avansat diferite ipoteze ca răspuns la problema ridicată de text, unde Creația luminii apare ca primul act al Genezei, deși soarele a fost creat abia în cea de-a patra zi. Potrivit uneia din teoriile propuse, astrele ar fi fost făurite încă din prima zi, dar nu au apărut efectiv decât în ziua a patra. Alții au susținut că lumina din ziua întâi a fost pusă deoparte pentru drepți în perspectiva generațiilor rele ce aveau să urmeze în vremea potopului și a Turnului Babel (*Hag.* 12a). Facerea lumii fizice o dată isprăvită, Dumnezeu nu s-a odihnit (*Gen.R.* 11), implicându-se în „lucrarea drepților și a răilor" din lume și bizuindu-se pe oameni ca „parteneri la opera Creației" (*Șab.* 10) spre a duce această sarcină la bun sfârșit. Rabinii au introdus în liturghia de dimineață expresia acestei credințe în continuarea actului de creație divină, arătând că Dumnezeu, „în mărinimia lui, reînnoiește zilnic, neîncetat, lucrarea Creației" (vezi și Isa. 43,19). La sfârșitul epocii amoraimilor, se remarcă o influență mitologică elenistică, opreliștea împotriva speculațiilor metafizice slăbește

întrucâtva și dezbaterile cosmologice cunosc o oarecare dezvoltare (*B.B.* 74b).

IV. Cabala

Cabala, cu alte cuvinte, tradiția *mistică evreiască, subliniază faptul că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în afara relației sale cu lumea creată de el. Deoarece Dumnezeu este **En Sof*, „Infinitul" ascuns și impenetrabil, Creația presupune trecerea lui de la o prezență ocultă la una manifestă (prima „emanație" divină), care nu poate fi descrisă decât de o manieră aproximativă sau simbolică.

Libera hotărâre a lui Dumnezeu de a se manifesta în lume sub forma Genezei rămâne o taină veșnică, de nepătruns. De altfel, chiar primul act creator a reprezentat oare o „ieșire" în lumea exterioară ori, dimpotrivă, o retragere a lui *En Sof* în sine însuși? Voința creatoare a lui Dumnezeu a coexistat în permanență cu *En Sof* sau a apărut o dată cu emanația propriu-zisă? Și atunci, se poate oare spune că întreg procesul creator își are originea într-un act intelectual, „gândire pură", și nu într-unul de voință? Trebuie oare să admitem că primul pas al lui Dumnezeu pe calea manifestării sfidează orice definire calitativă și poate fi descris doar ca „neant" (*ain*)? Puterea lui *En Sof* este totuna cu cele zece **sefirot*, stadiile emanațiilor divine, ori, dacă nu, prin ce diferă ea de acestea? Cosmologia cabalistică a lui Isaac *Luria pomenește de o „spargere a vaselor", în urma căreia scânteile luminii primordiale s-au revărsat asupra *sefirot* inferioare și trebuie să revină la locul lor printr-o îndreptare mesianică a ordinii cosmice (**tikun*).

Învățăturile și terminologia Cabalei sunt în mare măsură împrumutate din filozofia medievală neoplatonică și aristotelică, dar meritul deosebit al misticii cabalistice a constat în impulsul ei religios care a permis integrarea acestei filozofii în izvoarele evreiești tradiționale.

V. Filozofia

Cel dintâi reprezentant al filozofiei teologice evreiești, *Filon din Alexandria (cca. 25 î.e.n.–40 e.n.), a încercat să împace doctrina greacă a Genezei, bazată pe o materie veșnică, preexistentă, cu narațiunea biblică a creației *ex nihilo* prin intermediul unui *logos acționând ca mijlocitor între Dumnezeul pur spiritual și lumea materială creată. În sec. al X-lea, *Saadia Gaon a avansat o altă explicație, susținând că lumea fusese creată în timp, pornind de la nimic și cu totul izolată de Creatorul ei. Un secol mai târziu, neoplatonicieni ca Isaac Israeli și Solomon *ibn Gabirol au postulat eterna „emanare" a materiei primordiale din libera putere creatoare a lui Dumnezeu. Nici unul dintre filozofii evrei medievali nu era pregătit să accepte teza aristotelică a veșniciei materiei. După *Maimonide, problema creației *ex nihilo*, fără să aibă o însemnătate decisivă pentru credința religioasă, reprezenta totuși punctul de vedere evreiesc admis, întrucât teoria platoniciană a Creației nu fusese încă demonstrată în mod convingător. În ale sale *Hilhot iesode ha-Tora*, Maimonide susține că pământul este situat în centrul universului și înconjurat de sfere concentrice, nemateriale și „inteligente". Încă de la începutul lucrării, filozoful afirmă că Ființa Primă a dat naștere tuturor lucrurilor care nu există decât în virtutea Ființei Sale adevărate (*M.T., Iesode ha-Tora* 1,1-3). *Levi ben Gherșom și Hasdai *Crescas combat teza lui Maimonide, primul susținând că doctrina unei materii veșnice, amorfe, se regăsește în Tora (vezi Ps. 104; Iov 38), celălalt invocând ambiguitatea dintre veșnicia universului și începutul său în timp.

Cei mai mulți gânditori evrei moderni contestă înțelegerea literală, fundamentalistă a cosmogoniei biblice. Cu toate acestea, un gânditor ca Solomon Steinheim (sec. al XIX-lea) preferă să creadă într-un Dumnezeu al *Revelației decât într-un Dumnezeu al rațiunii, pentru că, spune el, acesta din urmă n-ar putea fi un creator, ci numai un organizator. Pentru Franz *Rosenzweig, credința în Geneza biblică și în Revelație sunt interdependente. Experiența dragostei divine se întemeiază pe faptul că Dumnezeu, a cărui dragoste este vestită omenirii, este totodată și Creatorul de care atârnă existența omului. Martin *Buber vedea în Creație „comunicarea dintre Creator și creatură" și în om, partenerul lui Dumnezeu, chemat să completeze actul creației și să declanșeze astfel *Izbăvirea. Gândirea religioasă evreiască a interpretat Creația ca procesul de regenerare a vieții, depășind contradicțiile ei interne și caracterul ei compozit și redescoperind astfel unitatea ei și ordinea ei de sorginte divină.

Creația lumii după Geneza 1

Ziua întâi: lumina, ziua și noaptea
Ziua a doua: cerul
Ziua a treia: pământul, mările și vegetația
Ziua a patra: corpurile cerești
Ziua a cincea: vietățile mării și văzduhului
Ziua a șasea: vietățile pământului și specia omenească

CREDINȚĂ

Credința absolută este un concept care nu poate fi dovedit de rațiunea omenească. Termenii

ebraici *emuna* și *bitahon* trimit la aspecte diferite ale credinței: *emuna* este „credința" în înțelesul ei tradițional, în timp ce *bitahon* înseamnă „încredere". Acesta este sensul biblic al lui *bitahon* care exprimă astfel perfect atât ideea de credință în Dumnezeu cât și pe aceea de încredere în împlinirea făgăduielilor lui. În sursele antice, *emuna* nu însemna a crede în existența lui Dumnezeu, lucru de la sine înțeles. În Biblie, *emuna* apare în contexte diferite. Radicalul din care provine, același cu al cuvântului „Amen", avea înțelesul de „a fi ferm, solid": „Și s-au temut de Domnul și au crezut în Domnul și în robul său Moise" (Ex. 14,31) sau „Cel drept va trăi prin credința lui" (Hab. 2,4).

Credința în Dumnezeu în accepțiunea de „încredere" este fundamentală în religia biblică, deoarece majoritatea întâlnirilor omului cu Dumnezeu se încheie prin făgăduieli pe termen foarte lung. De exemplu, patriarhilor săraci și fără urmași li se cere să creadă că vor da naștere unui popor numeros, stăpân pe propria lui țară. Mesajul divin la fiecare generație biblică este îndreptat în principal spre viitor. Iată de ce, în vremea întemeietorilor, important era nu atât să stabilești dacă Dumnezeu s-a arătat într-adevăr într-un moment sau altul din trecut ori dacă el există undeva în prezent, ci mai curând să știi dacă te poți baza pe făgăduielile lui cu privire la viitor. Pentru aceasta este nevoie de încredere, de o certitudine permanentă în ceea ce privește bunătatea funciară, statornicia și consecvența celui ce promite. Biblia nu se referă nicăieri cu claritate la însemnătatea credinței în sens cognitiv de „a crede că" un lucru este adevărat și anume de a crede că există Dumnezeu. Aceasta nu pentru că o asemenea credință cognitivă n-ar juca nici un rol în iudaism; dimpotrivă, „a crede în" îl presupune pe „a crede că". Nu te poți încrede în Dumnezeu dacă nu crezi în existența lui. Biblia nu insistă asupra lui „a crede că" pur și simplu deoarece nu era nici un dubiu la acest capitol. Prezența divină ca realitate vie și palpabilă era un lucru de la sine înțeles.

*Profeții îi mustră cu asprime pe aceia care, deși recunoșteau existența lui Dumnezeu, contestau preocuparea lui pentru oameni (Ps. 94,7) sau dreptatea rânduielii sale (Ezec. 18,23; Mal. 2,17; 3,14). Lucrul cel mai important pentru ei era de a ști în ce fel de Dumnezeu trebuie să crezi și care sunt consecințele ce decurg de aici. A crede că Domnul, Dumnezeul tău, „te-a scos din țara Egiptului" (Ex. 20,2) înseamnă că el intervine în treburile omenești. „Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic" (Deut. 6,4) revine la a spune că *idolatria și politeismul sunt niște biete minciuni. De aici, afirmația rabinilor potrivit căreia „cel ce neagă idolatria cunoaște toată Tora" (*Sifre* la Deut. 28). Rabinii subliniau nu atât importanța „credinței" ca atare ori forța izbăvitoare a dogmei, cât mai curând consecințele dezastruoase ale negării credințelor fundamentale. Ei vorbeau de *kofer be-ikar* („cel care neagă rădăcina", adică credința în unicitatea lui Dumnezeu) și arătau în Mișna (*Sanh.* 11,1) că următoarele categorii vor fi excluse de la viața de apoi: cei care neagă *Învierea, cei care contestă originea divină a Torei (și deci *Revelația divină) și *apicorești care resping credința în Providență, ca și pe aceea în răsplată și pedeapsă (vezi *Erezie). Mai mult decât atât, rabinii au atribuit frecvent diverse abateri de la Lege unei lipse de credință din partea păcătosului (*Sanh.* 38b).

Ansamblul global de credințe și practici care poartă numele de iudaism se reazemă pe anumite ipoteze cognitive, în lipsa cărora toată structura s-ar nărui. Iudaismul însă nu cunoaște conceptul de catehеză, potrivit căruia există o eficacitate spirituală proprie în faptul de a afirma credința în sine.

În Evul Mediu, evreii s-au confruntat cu ateismul și, extinzând teismul, au folosit cuvântul *emuna* pentru a afirma credința în Dumnezeu. Se făcea de acum deosebirea între *emuna* și *bitahon*, pentru a arăta că existența lui Dumnezeu precede conceptul de încredere. Filozofii evrei au dezbătut atunci principiile fundamentale ale iudaismului. Moise *Maimonide (1135–1204) a fost cel dintâi care a formulat un crez al iudaismului, alcătuit din 13 articole de crez care urmau să constituie criteriile de apartenență pentru membrii comunității lui Israel și să le asigure astfel un loc în lumea de apoi.

Controversele în jurul crezului lui Maimonide au influențat dezvoltarea filozofică a iudaismului în următoarele trei secole. Ele au permis clarificarea conținutului acestor credințe fundamentale, au ajutat la rafinarea conceptelor componente în direcția unei analize raționale și au servit la eliminarea unor elemente populare. Ele au slujit totodată la definirea iudaismului în raport cu *creștinismul și *islamul.

Dintre adversarii lui Maimonide, puțini se îndoiau că unul sau altul din cele 13 articole ar face parte într-adevăr din iudaism. Altele erau problemele ridicate de ei, de exemplu: Se poate spune că un ansamblu de doctrine din cadrul iudaismului este mai important decât altul (*Abravanel)? Dacă un om, să zicem, respingea unul din cele 13 articole, își pierdea oare astfel locul în lumea de apoi

(*Ibn Daud)? Toate cele 13 articole sunt în egală măsură fundamentale, astfel încât contestarea unuia dintre ele ar face să se prăbușească iudaismul în ansamblu (*Albo)? Și nu se omiseseră oare unele principii însemnate cum ar fi *liberul arbitru?

Rabinii identificaseră deja în **Șema* (Deut. 6,4) și în prima afirmație a Decalogului (Ex. 20,2) un apel la acceptarea „jugului ceresc" (*Ber.* 2,2), care presupunea din partea individului o totală supunere în fața autorității divine. Maimonide desprindea de aici o poruncă de a crede în existența lui Dumnezeu. Printr-un raționament pur logic, *Hasdai Crescas obiectează că nu se poate vorbi de poruncă decât după ce ai acceptat existența unui „poruncitor", adică a autorității care poruncește. Alții au arătat că, de vreme ce credința este o stare de spirit de domeniul evidenței, nu se poate porunci cuiva să creadă. Ori există probe irefutabile și atunci nu e nevoie de poruncă, ori nu există și atunci porunca de a crede este inutilă. Abravanel sugerează că, deși nu se poate porunci intelectului să accepte anumite propoziții, se poate porunci, în schimb, un anume comportament care ar putea să ducă la credință; de exemplu, să aprofundezi unele probleme, să cântărești niște ipoteze, să aduni probe sau să ceri sfatul credincioșilor.

Motivele de a crede. În ceea ce-i privește pe oamenii epocii biblice, dovada existenței și activității lui Dumnezeu era, se pare, atât de evidentă încât doar cine nu vroia să creadă, dintr-un interes personal ori sub influența unui fals profet, nu credea. În epoca rabinică însă, în lipsa unor contacte directe cu Dumnezeu și ca răspuns la provocările grecilor și romanilor, evreii au avut nevoie de o justificare a credinței lor. Către secolul al X-lea, ca reacție la ascensiunea sectei *caraite în sânul iudaismului și la revelațiile religioase cu care se mândreau creștinii și musulmanii, s-a făcut apel la rațiunea critică pentru a stabili credința cea adevărată (deși credința nu a fost nici o clipă identificată cu rațiunea), după cum se constată deja în scrierile lui *Saadia Gaon. În timp ce conținutul iudaismului este de natură strict religioasă, motivele credinței sunt de natură epistemologică. Evreul evlavios crede că bazele iudaismului sunt adevărate deoarece ele sunt atestate de o tradiție incontestabilă care, potrivit criteriilor generale ale filozofiei, constituie o sursă autentică de cunoaștere istorică. După Bahia ibn Pakuda, Dumnezeu acceptă credința simplă, netulburată de îndoieli, dar preferă credința demonstrabilă, justificată a spiritului gânditor.

Maimonide merge mai departe. În concepția lui, nu numai că este posibilă o justificare a credinței pe baza unor dovezi raționale și deductive ale existenței lui Dumnezeu, ci se poate chiar stabili un concept intelectual de credință, în cadrul căruia certitudinea religioasă și apropierea de Dumnezeu devin identice cu profunzimea cunoașterii filozofice.

Alții sunt de altă părere. Deși admite că bazele credinței religioase evreiești sunt o formă de cunoaștere istorică, Iuda Halevi susține că relația religioasă în sine, care constă în comuniunea cu Dumnezeu, este mai presus de cunoaștere și nu poate fi atinsă prin filozofie întrucât presupune dragostea de Dumnezeu.

La sfârșitul Evului Mediu, problema se reduce la natura experienței religioase absolute a iudaismului și poate fi considerată ca având în centru sensul lui *emuna* din versetul „Dreptul trăiește prin credința lui" (*emunato*). Școala intelectualistă a lui Saadia, Bahia și Maimonide interpretează credința în sensul ei cognitiv de „a crede că", ca o formă de cunoaștere intelectuală. Școala voluntaristă a lui Iuda Halevi și Hasdai Crescas interpretează *emuna* ca „a crede în", o „încredere" care stă la baza unui angajament emoțional total, caracterizat prin dragoste și bucurie.

CRÉMIEUX, ISAAC ADOLPHE
(1796–1880)

Om politic, jurist, avocat, născut la Nîmes (Franța) dintr-o familie de negustori de mătăsuri. Tatăl lui, inițial iacobin, devine bonapartist în timpul Restaurației. Micul Crémieux se va număra printre primii elevi evrei admiși la liceul imperial din Paris. Studiază apoi dreptul la universitatea din Aix-en-Provence și-și începe cariera la baroul din Nîmes în 1817. Evreu fiind, i se cere să presteze înjositorul jurământ *more judaico*. Refuză public și i se acordă câștig de cauză. În 1827, pledând în două procese în care părțile, evrei și ei, refuzaseră de asemenea să depună jurământul, Crémieux câștigă și obține abolirea acestei obligații umilitoare. Își cucerește astfel renumele de apărător al drepturilor evreiești. În 1828, devine membru al Colegiului notabilităților în cadrul consistoriului din Marsilia. Doi ani mai târziu, se stabilește la Paris unde participă la activitatea *Consistoriului central, devenind vicepreședinte al acestuia în 1834.

În 1840, în timp ce afacerea Damasc (o sinistră acuzație de crimă rituală) declanșează o violentă campanie antisemită în Europa, stârnind îngrijorarea comunităților evreiești, Crémieux se alătură delegației conduse de Moses Montefiore care

merge în Orient și obține eliberarea evreilor: cinci adulți (doi muriseră sub tortură) și 63 de copii întemnițați la Damasc. Din 1842, Crémieux devine membru al Camerei Deputaților și unul dintre liderii opoziției. După prăbușirea „monarhiei din iulie" (februarie 1844), participă la guvernul provizoriu, deținând portofoliul justiției timp de câteva luni. În acest scurt interval, elaborează legea din 25 mai 1844 care va reglementa viața evreilor francezi până în 1905. Ales președinte al Consistoriului central în 1843, este nevoit să demisioneze doi ani mai târziu, în momentul în care se află că, din inițiativa soției, copiii lui fuseseră botezați.

În calitate de membru al guvernului, militează pentru abolirea pedepsei cu moartea în cazul delictelor politice și participă la Adunarea Constituantă. Republican fiind, susține inițial candidatura lui Ludovic Napoleon, apoi se orientează spre stânga. În decembrie 1851, se opune loviturii de stat, fiind arestat și reținut timp de 23 de zile. Retras din politică în urma acestui incident, va reveni în parlament abia în 1869.

În această perioadă, Crémieux se dedică problemelor evreiești. În 1864, este ales președinte al *Alianței Israelite Universale și joacă un rol de bază în politica organizației cu privire la minoritățile evreiești din Răsărit. În această calitate, face o vizită la București în 1866 unde pledează pentru emanciparea evreilor într-un vestit discurs ținut în fața Parlamentului și a guvernului. În același an, merge la Sankt Petersburg și intervine cu succes în afacerea Saratov, în care niște evrei erau acuzați de crimă rituală. În 1870, Crémieux devine din nou ministru de justiție în guvernul de apărare națională, care preia puterea după prăbușirea monarhiei franceze. În această calitate, decretează o amnistie generală a deținuților politici și desființează obligația funcționarilor de a depune jurământ. În fața amenințării prusace, participă la eforturile de organizare a apărării naționale. Se alătură apoi fostului său secretar, Gambetta, devenind ulterior adjunctul lui. La 24 septembrie 1870, prezintă celebrul decret care-i poartă numele, prin care evreii algerieni dobândesc cetățenie franceză. Decretul stârnește un val de revoltă în Algeria unde musulmanii, lipsiți de dreptul naturalizării colective, organizează o serie de atentate sângeroase. În ciuda protestelor, decretul rămâne în vigoare până la independența Algeriei (exceptând perioada guvernului de la Vichy, 1940–1943). Învins în alegerile din 1872, revine în parlament în anul următor ca reprezentant al circumscripției din Alger. După căderea guvernului Thiers (1873), combate încercările de restaurare a monarhiei și participă la elaborarea legilor constituționale (1875). Vârsta înaintată nu-l împiedică să activeze energic ca președinte al Alianței Israelite Universale, post pe care va continua să-l dețină până la moarte. Cariera sa impresionantă ni-l prezintă drept un prototip al evreului francez asimilat, implicat în egală măsură în treburile statului și în problemele evreiești.

CRESCAS, HASDAI

(cca. 1340–cca. 1410)

Reprezentant de frunte al filozofiei evreiști medievale, lider comunitar spaniol, rabin al coroanei aragoneze. În 1383, a făcut parte din delegația evreilor catalani care a obținut de la regele Aragonului reînnoirea drepturilor evreiești. În ciuda relațiilor sale apropiate cu curtea regală, fiul lui este ucis în cursul masacrelor antievreiești din Barcelona (1391).

Una din cele două lucrări de căpetenie ale sale, redactată în spaniolă în 1397, a fost tradusă în ebraică de Iosif ibn Șem Tov (1451). Intitulată *Bitul ikare ha-noțrim* („Respingerea principiilor creștine"), cartea este o critică acerbă a dogmelor creștine, în special a celei cu privire la Treime. Scopul autorului era de a întări fidelitatea evreilor față de propria lor credință și de a stimula întoarcerea la iudaism a apostaților într-o epocă în care Biserica catolică devenea din ce în ce mai puternică.

Cealaltă lucrare majoră a lui Crescas, redactată în ebraică și intitulată *Or Adonai* („Lumina Domnului", 1410), este o expunere sistematică a credinței evreiești, cu tot cu principiile, crezurile și opiniile ei. O mare parte a tratatului este dedicată respingerii filozofiei maimonidiene. Crescas critică formularea dată de *Maimonide crezurilor iudaice fundamentale și-și stabilește propriile sale principii, pe care le împarte în mai multe grupe. Cel dintâi este afirmarea crezului fundamental în existența, unitatea și natura necorporală a lui Dumnezeu. Autorul prezintă apoi temeliile fără de care iudaismul nu ar putea ființa, enumerând printre acestea unele atribute ale lui Dumnezeu, natura profeției și *Tora. Crescas se referă, în continuare, la ceea ce el numește „opiniile adevărate". Oricine refuza să creadă în ele era, în ochii lui, eretic. El recunoaște totuși că nu toți evreii se raliau acestor opinii referitoare la *Creația lumii, nemurire, *înviere, *răsplata drepților și pedepsirea păcătoșilor. Pe lângă aceste crezuri fundamentale, filozoful enumeră și o serie de „probabilități" ca puterea astrelor și existența demonilor, pe care el

le consideră adevărate, dar nu obligatorii. Cine nu crede în ele, nu trebuie combătut, cu toate că greșește.

Crescas este singurul filozof evreu important din Evul Mediu care pare dispus să limiteze liberul arbitru omenesc în favoarea prestiinței divine cu privire la cursul evenimentelor. El compensează acest determinism moderat cu ajutorul principiului pedepsei și răsplății, stabilind o diferență netă între determinism și fatalism. Spre deosebire de acesta din urmă, filozofia lui Crescas acordă un rol strădaniei umane, urmată de răsplată sau pedeapsă. El respinge totodată teza lui Maimonide, potrivit căreia numai sufletul intelectual beneficiază de nemurire. *Or Adonai* a exercitat o influență puternică asupra generațiilor ulterioare și *Spinoza îi datorează mult în ceea ce privește concepția lui despre libertate și necesitate.

CREȘTINISM

Una din principalele religii monoteiste, derivate din *iudaism. Creștinii nutresc convingerea că Isus din Nazaret (sec. I e.n.) a împlinit profețiile Bibliei ebraice, în calitate de „Hristos", echivalentul grecesc al termenului ebraic *mașiah* (literal: „unsul"; figurat: *Mesia, Mântuitorul).

Potrivit Noului Testament, Isus a fost fiul pe care Maria, o fecioară evreică, l-a conceput în mod miraculos, prin intervenția Sfântului Duh. Predicând pocăința în așteptarea ivirii iminente a „Împărăției Cerești", Isus a atras un număr de adepți evrei (apostolii). El a criticat principalele partide socio-economico-religioase ale vremii, *saduceii și *fariseii, deși pare să fi împărtășit multe din ideile lor (în special, ale fariseilor), după cum respecta și poruncile Scripturii ebraice. Activitatea lui „mesianică", resimțită ca un pericol atât de administrația romană cât și de autoritățile evreiești, a dus la răstignirea lui. Discipolii lui, dezorientați, au reinterpretat apelul lui mesianic, conferindu-i un conținut spiritual mai curând decât politic și asigurând astfel supraviețuirea mișcării lui Isus, mai întâi ca sectă mesianică evreiască, ulterior cristalizată sub forma unei religii aparte, creștinismul.

Primii creștini au fost adepții evrei ai lui Isus, care credeau că el înviase din morți și care-l așteptau să se întoarcă foarte curând. Sub influența lui *Pavel din Tars, un evreu care se opusese inițial creștinismului, noua religie s-a răspândit în rândul neevreilor. Controversele cu privire la respectarea poruncilor nu au întârziat să apară. Există opinii diferite cu privire la data rupturii definitive dintre cele două religii. Cel mai probabil, separarea s-a produs în sec. al II-lea, când neevreii au devenit preponderenți în rândul creștinilor și când Legea a fost considerată „împlinită" și totodată „depășită" prin venirea lui Mesia, supremația ei fiind înlocuită de supremația harului. Iudeocreștinii au devenit, cu timpul, o minoritate restrânsă, respinsă deopotrivă de evrei și de creștini. Câteva comunități au supraviețuit totuși timp de mai multe secole.

Primii creștini au fost persecutați de romani până în sec. al IV-lea când împăratul Constantin a proclamat creștinismul ca religie oficială a imperiului. Supuși unei administrații creștine, evreii au devenit ținta prigoanelor, discriminărilor, încercărilor de convertire, expulzărilor și masacrelor. Mulți creștini considerau că supraviețuirea evreilor ca entitate religioasă separată și legitimă punea sub semnul întrebării adevărul creștinismului, căci acum Biserica era „adevăratul Israel", poporul ales al lui Dumnezeu. În același timp, poporul evreu, în ansamblul său, era acuzat de „deicid", adică de asasinarea lui Dumnezeu (în persoana lui Isus), deoarece, pe baza Noului Testament, evreii erau considerați complici la răstignirea lui Isus. Din aceste motive, deși li se recunoștea, în principiu, dreptul de a-și practica propria religie, evreii au fost menținuți pe cât posibil într-o poziție de inferioritate, condiția lor degradantă având rostul de a ilustra pedeapsa divină la care erau supuși. Teoria și practica antisemitismului, dezvoltate de creștini, au jucat un rol esențial în istoria evreiască. Clișeele antievreiești, mergând până la asimilarea evreilor cu diavolul, s-au întipărit adânc în conștiința creștină.

Deși iudaismul, ca și creștinismul, a îmbrăcat diverse forme, principalele deosebiri dintre iudaismul clasic și creștinismul clasic pot fi sintetizate astfel: 1) Iudaismul concepe unicitatea lui Dumnezeu ca absolută, fără nici o distincție internă; creștinismul afirmă existența a trei persoane divine, — Tatăl, Fiul și Sfântul Duh —, care toți trei sunt Dumnezeu, deși Fiul a purces din Tatăl, iar Tatăl și Fiul împreună (conform creștinismului occidental) au pus în mișcare Duhul Sfânt. 2) Din punctul de vedere al iudaismului, Dumnezeu este necorporal și nu poate fi în nici un caz vizualizat într-o formă umană. Deși admite necorporalitatea lui Dumnezeu, creștinismul consideră totuși că Fiul, a doua Persoană a Sfintei Treimi, s-a întrupat în Isus. 3) Cu toate că iudaismul cuprinde unele noțiuni cu privire la păcatul originar, cei mai mulți evrei cred că omul se poate mântui prin propriile lui eforturi. Creștinismul susține că natura păcătoasă a omenirii, determinată de păcatul originar al lui Adam, împiedică izbăvirea care devine

posibilă doar prin jertfa unui Mesia în același timp divin și uman. 4) Concepția evreiască despre Mesia este, în general, politică: atunci când va veni, el va fi coborâtor din casa lui David, va restaura monarhia, va reclădi *Templul și îi va reuni pe toți evreii înapoi în țara Sfântă. După creștini, Isus, deși pe deplin om, fiul Mariei și urmaș al lui David, era și Dumnezeu pe deplin, sarcina lui fiind să izbăvească omenirea de păcatul originar al lui Adam. 5) Iudaismul susține că *Legământul dintre Dumnezeu și poporul lui Israel, așa cum este consemnat în Biblie este valabil pe veci și nu se poate perima; respectarea poruncilor conform legislației talmudice este condiția necesară pentru izbăvirea personală a fiecărui evreu. Creștinismul crede într-un „Nou Legământ" între Dumnezeu și umanitate, înscris în „Noul Testament" (spre deosebire de „Vechiul Testament", expresie a „Vechiului Legământ" cu poporul lui Israel) și vestit prin misiunea lui Isus, persoană divin-umană. Izbăvirea, accesibilă întregii omeniri, depinde de credința în esența creștin-mesianică a lui Isus și nu de respectarea poruncilor. 6) În baza Noului Legământ, creștinii consideră că ei sunt adevărații urmași spirituali ai lui Abraham și adevăratul Israel. Evreii, dimpotrivă, susțin că ei au fost și rămân adevăratul Israel, în calitate de descendenți fizici și spirituali ai lui Abraham.

De-a lungul istoriei, evreii au fost asaltați de propaganda creștină care se străduia să demonstreze că doctrina creștinismului, rezumată mai sus, este cea corectă. Evrei convertiți, cunoscători ai literaturii și tradiției evreiești, s-au situat adeseori în fruntea campaniilor de convertire. Evreii, dinspre partea lor, considerau creștinismul drept o religie falsă, contrazisă de înșeși cuvintele Bibliei și de rațiunea omenească. Și unii și alții au scris lucrări polemice. Disertațiile evreiești anticreștine cuprindeau o contestare punct cu punct a doctrinei creștine și, totodată, o respingere a atacurilor creștine împotriva iudaismului. În ambele tabere, lucrările de acest fel nu sunt de un nivel teologic foarte sofisticat, totuși ele reflectă starea religiei populare, așa cum o concepeau apărătorii și adversarii amberor religii (vezi *Apologetică și polemică).

Deși misionarismul creștin în rândul evreilor a fost de regulă moderat, el a îmbrăcat de multe ori forme violente și convertirile forțate nu erau deloc neobișnuite. O altă manifestare a conflictului iudeo-creștin în Evul Mediu o constituiau *controversele publice între exponenți ai celor două religii, cele mai vestite fiind cele de la Paris (1240), Barcelona (1263) și Tortosa (1413–1414). Disputele erau de regulă regizate, concluziile lor antievreiești fiind dinainte cunoscute. De multe ori, autoritățile creștine locale se foloseau de aceste controverse în scopuri de politică internă. În epoca modernă, evreii și creștinii s-au confruntat în condiții mai puțin dezavantajoase pentru evrei, dialogul luând locul controversei (vezi *Religii). În ciuda antagonismului lor istoric, iudaismul și creștinismul s-au influențat reciproc și, între cele două tabere, au avut loc frecvente schimburi culturale. Creștinismul timpuriu și-a însușit multe credințe și practici iudaice, cum ar fi rugăciunile și botezul, fiind în același timp puternic marcat de păgânismul grec. În Evul Mediu, evreii au fost cei care au transmis Europei creștine filozofia neoaristotelică în versiunea sa arabă. Opera lui *Maimonide a fost utilizată de mulți gânditori creștini, inclusiv de Toma d'Aquino. Creștinismul, la rândul său, a exercitat o influență asupra iudaismului atât în planul practicilor religioase populare cât și în cel al teologiei, în special, în domeniul *misticii, dar nu numai. În epoca modernă, influența creștină asupra iudaismului s-a accentuat în țările occidentale, unde evreii au început să dea o apreciere mai favorabilă creștinismului și s-au arătat mai dispuși să împrumute, conștient, unele practici și doctrine ale acestuia.

Atitudinea iudaismului față de creștinism a fost în mod tradițional ambivalentă. În măsura în care creștinismul pretindea a fi adevăratul Israel, moștenitorul tradiției biblice, evreii l-au perceput, firește, ca o uzurpare. Credința creștinilor în Întrupare și Treime și închinarea lor la chipuri au fost adeseori considerate o dovadă că religia creștină era numai o specie de idolatrie. În plus, persecuțiile creștine au generat o imagine foarte negativă a creștinismului în rândul evreilor. Totuși, mulți evrei au recunoscut că monoteismul trinitar al creștinismului era superior idolatriei politeiste. Unii gânditori, în special *Iuda Halevi și *Maimonide, au apreciat chiar pozitiv expansiunea creștinismului (și a *islamului, de altfel), apreciind că aceasta contribuia la pregătirea lumii pentru ivirea adevăratului Mesia. Alții, ca Franz *Rosenzweig, au văzut în creștinism o modalitate a neevreilor de a-l sluji pe Dumnezeu.

În epoca recentă, numeroși creștini au început să înțeleagă că, de multe ori, credința lor a alimentat *antisemitismul și a fost unul din factorii care au contribuit la Holocaust (*Șoa). Biserica Catolică a condamnat public antisemitismul, declarând că evreii nu trebuie acuzați de deicid. Catolicii și protestanții liberali nu mai încearcă decât rareori să-i convertească pe evrei și și-au revizuit

catehismele și rugăciunile, eliminând elementele antiiudaice. Dimpotrivă, protestanții evanghelici își continuă eforturile de convertire, grupări precum „Evreii pentru Isus" fiind parte integrantă a acestei campanii. Grupările evanghelice au susținut, în general, activ Statul Israel, în baza credinței lor mesianice și a propriului calendar eshatologic, în timp ce catolicii și protestanții liberali s-au arătat mult mai rezervați. Bisericile ortodoxe răsăritene nu și-au revizuit învățăturile cu privire la evrei, păstrându-și prejudecățile tradiționale împotriva acestora.

CREZ, ARTICOLE DE

Principii fundamentale, de referință, ale unei dogme. Pentateuhul nu lasă să se întrevadă nici o încercare de a împărți poruncile în reguli și principii ori de a formula o dogmă fundamentală. Chiar și ceea ce pare a fi o declarație de principii: „Și acum, Israel, ce alta cere de la tine Domnul..." (Deut. 10,12), continuă nu printr-o listă de principii esențiale, ci prin expunerea programului global al Torei: „Să te temi de Domnul, Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui, să slujești Domnului, Dumnezeului tău din toată inima ta și din tot sufletul tău, să păzești toate poruncile și legile Lui..." „Cele Zece Porunci [...] pe două table de piatră" (Deut. 4,13) reprezintă mai curând un ansamblu de practici de bază decât principiile esențiale ale iudaismului (vezi *Porunci, Zece).

Cu timpul însă, s-a simțit nevoia sistematizării și definirii unor dogme fundamentale care lipseau ca atare din Biblie. Astfel, rabinii epocii talmudice nu s-au mărginit să stabilească numărul exact al poruncilor cuprinse în *Pentateuh, ci au început prin a le clasifica în cele care țin de relația om-Dumnezeu și cele privitoare la raporturile între oameni (*Ioma* 85). De asemenea, ei au făcut distincție între reguli și principii și au încercat să pună în evidență principiul moral suprem (*Sifra* la Lev. 19,18; *Șab.* 83).

În domeniul credinței, cel care nega existența lui Dumnezeu, era denumit de rabini *kofer be-ikar*, „cel care neagă rădăcina". Credința în Dumnezeu era astfel așezată la temelia Torei (*Ar.* 15b). Ca reacție la proliferarea teoriilor eretice, rabinii au stabilit că nu vor avea parte de viața de apoi cei ce contestă Învierea și originea divină a Torei, și nici *apicoretul" care respinge doctrina răsplății și a pedepsei și care neagă *Providența (*Sanh.* 10,1). Dat fiind că toți fiii lui Israel aveau făgăduit un loc în lumea de apoi, prin excluderea celor de mai sus se putea deduce ce trebuie să creadă un israelit. La modul pozitiv, rabinii au introdus principiile fundamentale ale iudaismului în textul *liturghiei, în **Șema* zilnică (începutul ei, „Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic", poate fi considerat drept chintesența credinței evreiești), ca și în rugăciunile legate de marile *sărbători.

Încă din sec. I e.n., filozoful *Filon afirma că, acceptând Scriptura, evreul se angajează să adere la o serie de credințe fundamentale: existența și unicitatea lui Dumnezeu, Providența divină, caracterul revelat și etern al Legii.

În Evul Mediu, definirea principiilor de bază ale iudaismului capătă o și mai mare importanță, deoarece se punea problema de a delimita iudaismul, pe de-o parte, de *caraism și, pe de altă parte, de *creștinism și de *islam. În fine, faptul că celelalte religii aveau corpusuri de dogme bine precizate a exercitat o influență asupra gânditorilor evrei.

Cea mai celebră formulare a articolelor de crez îi aparține lui *Maimonide (sec. al XII-lea) care a enumerat 13 *ikarim* („rădăcini" sau „temelii"). Articolele lui Maimonide, cuprinse în comentariul lui la Mișna (*Sanh.* 10,1), au implicații halahice în măsura în care definesc crezul necesar și suficient pentru a face parte din comunitatea lui Israel.

Cele 13 articole maimonidiene au ajuns în cartea de rugăciuni sub forma imnului popular **Igdal* și a unui crez în proză, la persoana întâi, care se recită după slujba de dimineață : „Cred cu toată credința că... "

Maimonide interpretează „viața de apoi" ca nemurirea *sufletului, care-i apărea ca fiind suprema recompensă spirituală și împlinirea ființei umane. Cum, în viziunea lui, doar partea rațională a sufletului urma să supraviețuiască după moarte, Maimonide se simțea în consens cu afirmația Mișnei potrivit căreia viața de apoi depindea de meritele intelectuale și de credințele corecte ale omului. O serie de rabini ca *Abraham ben David din Posquières, deși recunoșteau că articolele lui Maimonide sunt într-adevăr principii iudaice importante, nu concepeau în schimb că un evreu putea fi exclus din comunitate și din lumea de apoi numai pentru că nega un principiu ca „necorporalitatea lui Dumnezeu".

Disputele în jurul crezului lui Maimonide au continuat până la începuturile epocii moderne. În secolele XV–XVI, cadrul tradițional s-a îmbogățit prin contribuțiile unor gânditori ca Șimon ben Țema *Duran (*Ohev mișpat, Maghen avot*), Hasdai *Crescas (*Or Adonai*), Iosif *Albo (*Sefer ha-ikarim*), Isaac *Arama (*Akedat Itḥak*) și Isaac *Abravanel (*Roș emuna*). Diversitatea de opinii

care apare în operele lor se explică prin lipsa unor criterii acceptate pentru a stabili ce anume poate constitui un „articol de crez" și ce importanță are un principiu sau altul în viața unui practicant al iudaismului. Din punct de vedere strict filozofic, este greu de înțeles, de exemplu, de ce Maimonide include în lista lui principii ca Învierea sau faptul că numai Dumnezeu trebuie slăvit, dar nu și *liberul arbitru. După Albo, termenul *ikar* („principiu") înseamnă „ceva de care depind existența și durata unui lucru și fără de care acel lucru n-ar putea dăinui", altfel spus, condiția necesară pentru existența unui sistem de credințe. Albo așază la temelia iudaismului (și a oricărei legi divine) trei principii fundamentale, celelalte enumerate de Maimonide fiind considerate simple credințe pe care cineva le poate respinge fără a se face vinovat de erezie. Fiecare principiu din schema lui Albo comportă la rândul său o serie de ramificații. Astfel, din existența lui Dumnezeu, deducem cunoașterea, unicitatea și necorporalitatea lui. La fel, cine crede în Providență va crede și în *Mesia și în Înviere, după cum profeția și misiunea lui Moise decurg din principiul Revelației divine a Torei.

Atunci când discutăm despre fundamentele iudaismului, este necesar, spune Arama, să stabilim pe ce concepte pune accentul Tora. Acestea sunt identice cu elementele conceptuale care stau la baza *Șabatului și a sărbătorilor și anume: Creația (Șabat), atotputernicia lui Dumnezeu (*Pesah), profeția și Revelația (*Șavuot), Providența (*Roș Hașana), căința (*Iom Kipur) și viața de apoi (*Sucot).

La rândul său, Abravanel contestă diferențierea după care anumite principii ale iudaismului trebuie admise, în timp ce altele pot fi respinse. După părerea lui, lista lui Maimonide constituie doar un ansamblu de credințe reprezentative, spre lămurirea cuiva care n-ar fi în stare să distingă ce ipoteze intelectuale presupune adeziunea sa la iudaism. Mai recent, subiectul a fost abordat într-o manieră novatoare în cartea lui Louis Jacobs „Principiile iudaismului" (*The Principles of Judaism*, 1964).

Articolele de crez în diferite viziuni

Maimonide
1. Existența lui Dumnezeu
2. Unicitatea lui Dumnezeu
3. Necorporalitatea lui Dumnezeu
4. Veșnicia lui Dumnezeu
5. Dumnezeu singur trebuie slăvit
6. Credința în profeție
7. Superioritatea lui Moise asupra tuturor profeților
8. Revelația Torei
9. Inalterabilitatea Torei
10. Atotștiința lui Dumnezeu
11. Răsplata și pedeapsa
13. Învierea morților

Hasdai Crescas
1. Atotștiința lui Dumnezeu
2. Providența
3. Atotputernicia lui Dumnezeu
4. Profeția
5. Liberul arbitru
6. Discernământul Torei

Simon ben Țema Duran, Iosif Albo
1. Existența lui Dumnezeu
2. Divinitatea Torei — Providența
3. Răsplata și pedeapsa

CRONICI

Ebr.: Divre ha-iamim

Potrivit canonului ebraic, Cartea Cronicilor este ultima dintre *Hagiografe și, totodată, ultima carte a Bibliei. Totuși, în manuscrisele antice, ea apare la începutul Hagiografelor. În *Septuaginta și în Vulgata, ea este situată imediat după Regi, în categoria cărților istorice. Cronicile alcătuiau, la origine, un singur volum, împărțirea în două, care s-a păstrat până în ziua de azi, fiind operată de Septuaginta. Tot Septuaginta le denumește *Paraleipomenon*: „(cărțile) lucrurilor omise", deoarece conțin date despre monarhie pe care cărțile Regilor le-au lăsat deoparte.

Volumul debutează cu o genealogie care începe de la Adam și se termină la vremea întoarcerii evreilor din *exilul babilonian. Cronicarul scoate în relief istoria casei lui *David, începând cu urcarea pe tron a acestuia, zidirea *Templului de către Solomon și istoria celor 19 regi din Iuda, de la Roboam la distrugerea Ierusalimului. Dintre cei 20 de regi care au domnit în Israel în aceeași perioadă, cartea îi menționează doar pe cei care au de-a face, ca adversari sau ca aliați, cu regii din Iuda. Cronicile se încheie cu decretul lui Cirus care permite întoarcerea exilaților în Iudeea, decret consemnat în două versiuni mai extinse în Cartea lui *Ezra.

Deși reia, în genere, informațiile din 2 Samuel și Regi, volumul cuprinde multe detalii neincluse în acestea. Astfel, Cronicile arată că Solomon a fost uns de două ori (1 Cron. 23,1; 29,22); prezintă expediția lui Solomon la Hamat Țoba, cucerirea acesteia și ridicarea unor cetăți spre a servi ca depozite de alimente în această zonă (2 Cron. 8,3–4) și relatează campania în Iudeea a faraonului Șeșonc (Șișac) (2 Cron. 12). Autorul Cronicilor omite

amănuntele negative din viața lui Samuel și a regilor din Iuda, de exemplu, crimele lui David ori faptul că Solomon a înălțat altare zeilor străini (1 Regi 11,7). Insistă, în schimb, asupra monarhiei davidiene, simbol al unicității și unității poporului și al fidelității lui față de Tora. Din această perspectivă, regii din Iuda, în special David și Solomon, sunt idealizați. O atenție deosebită este acordată Templului și zidirii sale, *preoților din casa lui Țadoc și *leviților, ale căror funcții au fost reglementate în vremea lui David.

Principalele surse documentare și literare sunt cărțile 2 Samuel și Regi, diferite genealogii, tradițiile cuprinse în arhivele regilor din Iuda și Israel, poezia liturgică (mai ales, Psalmii), precum și vorbele unor profeți ca Șemaia, Samuel și Natan ori ale văzătorilor Gad și Ido. Potrivit tradiției (*B.B.* 14b), Cronicile au fost compuse în cea mare parte de *Ezra, care și-a redactat, în paralel, „propria lui carte". Așadar, lucrarea datează probabil din jurul anului 450 î.e.n., fiind completată circa zece ani mai târziu de *Neemia. Contrar unor ipoteze din sec. al XIX-lea după care Cronicile, Ezra și Neemia ar fi alcătuit o carte aparte (vezi 2 Cron. 36,22–23 și Ezra 1–3), specialiștii moderni au relevat o diferență esențială între orientarea prodavidiană a Cronicilor și perspectiva istoricistă a celorlalte două cărți. De asemenea, ei atrag atenția că, de fapt, Cronicile nu reiau decât începutul lui Ezra, constituind de departe cea mai recentă carte a canonului. Cronicile ar data astfel cam de la sfârșitul perioadei persane, dar dinaintea epocii elenistice din care nu transpare nici o influență lingvistică sau conceptuală.

	1 Cronici
1,1–1,54	Genealogie
2,1–9,1	Lista triburilor lui Israel
9,2–9,18	Lista locuitorilor din Ierusalim
9,19–9,34	Lista și obligațiile leviților
9,35–9,44	Lista locuitorilor din Gabaon
10,1–29,30	Monarhia în vremea lui David
	2 Cronici
1,1–9,31	Domnia lui Solomon
10,1–12,16	Domnia lui Roboam
13,1–13,23	Domnia lui Abia
14,1–16,14	Domnia lui Asa
17,1–20,37	Domnia lui Iosafat
21,1–21,20	Domnia lui Ioram
22,1–22,9	Domnia lui Ahazia
22,10–23,21	Domnia Ataliei
24,1–24,27	Domnia lui Ioas
25,1–25,28	Domnia lui Amația
26,1 - 26,23	Domnia lui Ozia
27,1 - 27,9	Domnia lui Iotam
28,1 - 28,27	Domnia lui Ahaz
29,1 - 32,33	Domnia lui Ezechia
33,1 - 33,20	Domnia lui Manase
33,21 - 33,25	Domnia lui Amon
34,1 - 35,27	Domnia lui Iosia
36,1 - 36,4	Domnia lui Ioahaz
36,5 - 36,8	Domnia lui Ioiachim
36,9 - 36,10	Domnia lui Ioiachin
36,11 - 36,21	Domnia lui Zedechia
36,22 - 36,23	Decretul lui Cirus

CULI (HULI), IACOB
(cca. 1685–1732)

Rabin și mare erudit, autor de limbă iudeospaniolă. Născut și educat la Ierusalim, Culi s-a instalat în 1714 la Constantinopol unde a funcționat ca judecător rabinic (*daian*). Mișcarea mesianică, socotită deviaționistă și eretică, din jurul lui *Sabatai Țvi zdruncinase grav viața evreiască din Imperiul otoman. În aceste condiții, Culi își concentrează eforturile în direcția readucerii maselor sefarde la credința ortodoxă. Conștient de nevoia unei literaturi etice populare care să revigoreze credința tradițională, el redactează un ghid enciclopedic în *iudeospaniolă (ladino), adaptat cerințelor iudaismului și modului de viață sefard. Intitulată *Me-am loez* („De la un neam barbar", Ps. 114,1), lucrarea se prezintă sub forma unui comentariu la Pentateuh, presărat cu interpretări rabinice, fragmente din Midraș și din **Zohar*, precum și un corp de legi și *obiceiuri evreiești, alături de precepte și critici morale. Comentând pericopa săptămânală din Tora, autorul recurge frecvent la legende, povestiri și parabole. Primul volum, cel dedicat Genezei, apare în 1730. La moartea lui Culi, următorul volum, dedicat Exodului, era abia pe jumătate redactat. Bazându-se pe însemnările lui, alți scriitori preiau și duc la bun sfârșit comentariul la Pentateuh (1733–1782), amplificând proiectul inițial. *Me-am loez* s-a bucurat de o enormă popularitate în rândul sefarzilor, devenind opera clasică a literaturii religioase de limbă iudeospaniolă. Pătruns de evlavie și încrezător în Dumnezeu, Culi își sfătuiește cititorul să nu caute răsplăți pe acest pământ și să se arate mulțumit cu ceea ce are. Autorul pune un accent deosebit asupra studiului *Torei, recomandând utilizarea cărții sale ca o călăuză pentru aprofundarea săptămânală anticipată a *parașei* următoare. Interesul pentru volumul lui Culi a renăscut în ultima vreme atât la sefarzi cât și la aș-chenazi, ceea ce a determinat publicarea mai multor versiuni în ebraică și engleză, precum și a unei versiuni cu litere latine în Spania.

D

DAF IOMI

Ebr.: „pagină zilnică"

Metodă sistematică de studiu zilnic al *Talmudului, introdusă în 1928 de Rabi Meir Șapira din Lublin. Sistemul este organizat astfel încât, în fiecare zi, să se aprofundeze o pagină dublă (*daf*), aceeași pentru toți evreii care studiază Talmudul, oriunde s-ar afla. Cursanții parcurg astfel textul integral al Talmudului din Babilon într-un interval de șapte ani.

Inovația a fost îmbrățișată cu entuziasm și, de-a lungul anilor, tot mai mulți studioși ai Talmudului au optat pentru această metodă. În prezent, multe calendare evreiești ca și unele ziare israeliene specifică *daf iomi* pentru ziua respectivă. Primul ciclu de studiu s-a încheiat în 1931, iar cel de-al șaptelea, în 1988. La sfârșitul fiecărui ciclu are loc un *siyum*, o serbare de încheiere, care se organizează pe tot globul în aceeași zi.

Sistemul s-a bucurat de un succes atât de mare încât a fost adoptat și în studierea altor texte ca *Mișna, *Mișne Tora* a lui *Maimonide, precum și unele capitole din Biblie și din Halaha.

DAIAN

„Judecător"

Membru al tribunalului rabinic (**bet din*). Potrivit *Talmudului, aceste tribunale puteau fi alcătuite din trei, 23 sau 71 de judecători. Orice comunitate cu minimum 120 de bărbați adulți trebuia să aibă un tribunal din 23 de membri (M. *Sanh.* 1,1; 1,3). Judecătorul avea puterea de a impune sancțiuni în baza procedurii de *învestire care, potrivit tradiției, data din vremea lui Moise (vezi Num. 11,16–17.24–25; 27,22–23; Deut. 34,9). Procedura dispare însă cândva la începutul Evului Mediu și, o dată cu ea autoritatea judecătorilor de a sancționa. Încă din epoca talmudică, judecătorul din diaspora nu avea, tehnic vorbind, puterea de a dicta pedepse, deoarece învestirea nu se putea primi decât în *eret* Israel. El judeca totuși în calitate de delegat (**șaliah*) al rabinilor învestiți.

Înainte de *Emancipare, când evreii trăiau în comunități relativ autonome, *bet din* judeca toate procesele, indiferent dacă erau de natură religioasă, civilă sau personală.

În Europa răsăriteană, membrii tribunalului local se numeau *daianim*. Rabinul din localitate putea să fie sau să nu fie membru al *bet din*. În Marea Britanie, titulatura de *daian* s-a menținut până în ziua de azi. La ora actuală, în diaspora, aceste instanțe judecă aproape exclusiv divorțurile după legea evreiască. În Israel, *daianim* elaborează numeroase legi cu privire la statutul personal, inclusiv cele referitoare la *convertiri.

DAIENU

„Ne-ar fi fost de ajuns"

Titlul și refrenul unui vechi imn de recunoștință care se cântă în timpul cinei de Pesah (**seder*). „Pentru câte binefaceri trebuie să-i mulțumim lui Dumnezeu!" se spune în introducerea imnului care continuă prin enumerarea acestora. Laitmotivul arată că numai eliberarea israeliților din robie, fără nimic altceva, „ne-ar fi fost de ajuns" și toate celelalte manifestări ale Providenței divine nu pot decât să sporească recunoștința poporului. Imnul menționează 15 sau, în unele rituri, 16 acte de bunătate și îndurare din partea lui Dumnezeu. Printre acestea se numără despărțirea Mării Roșii, dăruirea *Șabatului și a *Torei, intrarea în Țara Făgăduinței și ridicarea *Templului. La sfârșitul fiecărui episod, se cântă ori se recită *Daienu*. Originea acestui imn și numele autorului au rămas necunoscute. El apare pentru prima dată în cartea de rugăciuni redactată de *Saadia Gaon în sec. al IX-lea și ar putea data din epoca posttalmudică.

DAN, vezi TRIBURI, CELE DOUĂSPREZECE.

DANIEL, CARTEA LUI

Carte biblică din secțiunea *Hagiografelor, care relatează povestea lui Daniel, tânăr și înzestrat reprezentant al nobilimii din Iudeea, deportată în

Babilon după distrugerea Ierusalimului de către Nabucodonosor. Împreună cu alți trei tineri, este predat căpeteniei dregătorilor (sau famenilor), spre a fi pregătit pentru slujba împăratului. Numele lor ebraice sunt preschimbate în nume babiloniene. Astfel, Daniel devine Belșațar, iar tovarășii lui, Hanania, Mișael și Azaria, se vor numi de acum încolo Șadrac, Meșac și Abed-Nego. Cuminți și evlavioși, cei patru evrei refuză să mănânce carne de la masa împăratului, preferând un regim vegetarian care-i va fortifica trupește. Chemați la examen, fac o impresie deosebită asupra lui Nabucodonosor care-i oprește în slujba sa. Mai târziu, Daniel se remarcă, fiind singurul în stare să tălmăcească un vis înfricoșător al suveranului. Drept urmare, el și prietenii lui sunt numiți în funcții înalte. Atunci când Hanania, Mișael și Azaria refuză să se închine chipului de aur ridicat de împărat, ei sunt aruncați drept pedeapsă într-un cuptor aprins, din care însă scapă nevătămați, uimindu-l pe Nabucodonosor care-i repune în funcțiile dinainte.

După un timp, Daniel interpretează un alt vis tulburător al împăratului, prevestindu-i că va fi atins de nebunie. Urmașul lui Nabucodonosor apelează și el la Daniel după ce vrăjitorii și înțelepții babilonieni nu reușesc să tâlcuiască o inscripție (*Mene mene, tekel u-farsin*) ce-i apăruse pe zidul palatului în timpul unui ospăț. Evreul îi deslușește înțelesul cuvintelor, arătând că acestea îi vesteau pieirea care într-adevăr are loc chiar în acea noapte. Datorită însușirilor lui deosebite, Daniel își păstrează funcția înaltă sub domnia lui Darius, împăratul mezilor. Rivalii invidioși care-i doreau pieirea obțin introducerea unei legi, potrivit căreia toți supușii urmau să-și părăsească zeii treizeci de zile și să se închine în acest răstimp numai regelui. Daniel, care nu încetase se se roage lui Dumnezeu de trei ori pe zi, este aruncat într-o groapă cu lei de unde scapă neatins și-și continuă cariera prosperă sub domniile lui Darius și Cirus. Cea de-a doua parte a cărții (Cap. 7–12) cuprinde patru viziuni apocaliptice ale profetului.

Unele părți ale cărții sunt redactate în ebraică (1,1–2,4; 8–12), restul (2,4–7,28), în aramaică. Potrivit tradiției, cartea ar fi fost scrisă chiar de către Daniel la sfârșitul epocii babiloniene (cca. 545–535 î.e.n.). Totuși, cei mai mulți specialiști susțin că a doua jumătate a cărții datează din vremea decretelor antievreiești ale regelui seleucid Antioh IV Epifanes (cca. 168–165 î.e.n.), prima parte fiind mai veche, cam de pe la 330 î.e.n. Această primă parte nu cuprinde nici o aluzie la Antioh ori la epoca lui. Dimpotrivă, ultima viziune a lui Daniel este interpretată de experți ca o alegorie a istoriei evreiești, începând cu Cirus și până la moartea lui Antioh Epifanes (538–164 î.e.n.). Textul încearcă să anticipeze data când va avea loc sfârșitul lumii și cuprinde prima mențiune biblică despre învierea, chiar dacă numai parțială, a morților (12,2).

Vedeniile lui Daniel sunt de o mare ambiguitate și au fost deseori folosite în încercarea de a calcula diferite date eshatologice ca sfârșitul zilelor, venirea lui Mesia și învierea morților, dar acest gen de speculații au fost aprig combătute de numeroase autorități iudaice. Dincolo de contradicțiile și problemele istorice ale cărții, mesajul ei spiritual sugerează că vicisitudinile marilor imperii sunt determinate de Dumnezeu al cărui proiect pământesc se va împlini în cele din urmă. După Hagada, Daniel era un urmaș al Regelui David (*Gen.R.* 97). Talmudul (*Ioma* 76b, 77a) îl socotește cel mai mare înțelept al vremii sale. Dumnezeu i-a dezvăluit lui Daniel taine pe care nu le-a deslușit profeților *Hagai, *Zaharia și *Maleahi (*Gen.R.* 98,2). Potrivit unor izvoare evreiești târzii, lui Daniel i s-ar datora și edictul lui Cirus, prin care regele încuviința întoarcerea evreilor în pământul lui Israel și reconstruirea *Templului. Un alt Daniel este menționat de mai multe ori de către profetul *Ezechiel (14,14.20; 28,3). Profetul biblic, în schimb, reapare ca erou al unor povești tardive, consemnate în *apocrife, în *manuscrisele de la Marea Moartă și în literatura midrașică.

Cartea lui Daniel

1,1–1,21	Daniel și cei trei tovarăși ai lui la curtea lui Nabucodonosor
2,1–2,49	Daniel tâlcuiește visul lui Nabucodonosor
3,1–3,33	Cei trei prieteni ai lui Daniel ies nevătămați din cuptorul aprins
4,1–4,34	Daniel tălmăcește un alt vis al lui Nabucodonosor
5,1–5,30	Ospățul lui Belșațar și inscripția de pe zid
6,1–6,29	Daniel în groapa cu lei
7,1–7,28	Vedenia celor patru fiare
8,1–8,27	Vedenia berbecului și a țapului
9,1–9,27	Cei șaptezeci de ani
10,1–12,13	Vedenia despre sfârșitul lumii

DANS

Dansul a pătruns foarte de timpuriu în ritualurile evreiești destinate să marcheze diverse ceremonii, sărbători și comemorări. Miriam și celelalte femei au dansat de bucurie după traversarea Mării Roșii (Ex. 15,20), israeliții au dansat în jurul *vițelului

de aur (Ex. 32,19) şi David a dansat în faţa Domnului (2 Sam. 6,14). Se pare că, în vremurile biblice, şi bărbaţii şi femeile dansau cu diferite ocazii, dar nu împreună. Unele dansuri se dansau în cerc, altele, în şir, sub îndrumarea unui coregraf. În vremea celui de-al Doilea *Templu, fetele obişnuiau să danseze în vii în ziua de 15 *Av când tinerii veneau să-şi aleagă dintre ele neveste (*Taan.* 4,8).

De-a lungul vremurilor, tradiţia dansului s-a păstrat la evrei. Rabinii epocii talmudice dansau la nunţi (*Ket.* 17a) şi dansul făcea parte din ceremonia scoaterii *apei din timpul sărbătorii de *Sucot. În Europa, dansul era atât de prezent în viaţa comunităţilor încât unele dintre ele aveau locuri speciale în acest scop, numite chiar „case de dans" sau, uneori, „case de căsătorie". În unele comunităţi, familiile evreieşti angajau profesori ca să-i înveţe pe copii nu numai Tora şi Talmudul, ci şi muzica şi dansul, spre a-i pregăti pentru anumite ocazii ca *Purimul care comportau dansuri specifice. Arta dansului a cunoscut o dezvoltare deosebită printre evreii italieni din epoca Renaşterii care erau uneori solicitaţi să dea lecţii de dans neevreilor şi să participe la festivităţi în afara ghetourilor. În 1313, un anume Rabi Hacen ben Solomo a fost constrâns să-i înveţe pe creştini un dans coral într-o biserică spaniolă. În 1475, evreii din Pesaro au prezentat dansuri într-un spectacol organizat la nunta Camillei de Aragon cu Constanzo Sforza. Unul din dansuri reprezenta simbolic primirea celor Zece *Porunci de către Moise, celălalt, vizita reginei din Saba la Regele Solomon.

Evreii erau atât de pasionaţi de dans încât unii rabini au criticat acest obicei şi au interzis dansurile mixte care începuseră să apară pe la sfârşitul sec. al XVIII-lea. Totuşi, chiar în acea vreme, apare în Rusia o nouă formă de dans religios evreiesc: dansul hasidic. Hasidimii, începând chiar cu *Baal Şem Tov, au încurajat dansul ca expresie a bucuriei şi dăruirii religioase, dar cu condiţia ca bărbaţii şi femeile să danseze separat. Până în zilele noastre, unii hasidimi îşi încheie rugăciunile zilnice printr-un dans.

Evreii orientali şi-au format şi ei un stil propriu de dans practicat îndeosebi, ca în timpurile biblice, la nunţi şi la sărbătorile religioase. În Israelul modern, diferitele comunităţi de evrei yemeniţi, kurzi, buharieni, etiopieni şi indieni şi-au adus propriile dansuri tradiţionale, care au fost ulterior absorbite în patrimoniul comun. Pentru evreii de pretutindeni, dansul cu sulurile Legii la sinagogă este momentul principal al sărbătorii de *Simhat Tora (Bucuria Torei).

DAR, vezi JERTFE ŞI DARURI.

DAVID

(cca. 1040–970 î.e.n.)

Al doilea şi cel mai mare rege al lui Israel, întemeietorul unei dinastii care a domnit timp de patru secole. David era fiul lui Iesei şi strănepotul lui Boaz şi Rut. S-a născut la Betleem în tribul lui Iuda. Păstor în adolescenţă, pătrunde curând în anturajul Regelui Saul. Când acesta se dovedeşte nedemn de domnie, profetul Samuel îl unge în taină ca succesor pe David (1 Sam. 16,13). Într-un moment când Saul era copleşit de amărăciune, unul din slujitorii săi i-l recomandă pe David, iscusit harpist, care-i alină tristeţea cu cântecele lui. Astfel începe ascensiunea lui David la curte, culminând cu victoria asupra lui Goliat, care face din el un erou naţional. Saul i-o dă în căsătorie pe fiica sa, Mical, dar îngrijorat de marea popularitate a lui David, începe să se teamă că fostul păstor ar putea râvni la tron în detrimentul fiului său, Ionatan. Pizma regelui se transformă curând într-o ură de nestăpânit. Până la moartea lui Saul, David va fi silit să fugă de puternicul său duşman care încearcă de mai multe ori să-l asasineze. Prigoana se sfârşeşte tragic pentru Saul care, învins de filisteni la Ghilboa, îşi pune capăt zilelor după ce trei dintre fiii lui, inclusiv Ionatan, pieriseră în luptă.

Astfel, David este încoronat rege al lui Iuda la Hebron (2 Sam. 2,4). După ce înfrânge oastea ridicată împotriva lui de alt fiu al lui Saul, Işboşet, celelalte triburi ale lui Israel îl recunosc ca rege şi David domneşte asupra întregii ţări. Supune apoi popoarele vecine, ostile — filisteni, moabiţi, edomiţi, amoniţi şi aramei —, aşază o garnizoană la Damasc şi îşi extinde substanţial împărăţia, cel mai întins stat din istoria lui Israel.

Conştient de necesitatea de a consolida unitatea poporului şi de a crea un centru administrativ neutru, David cucereşte *Ierusalimul locuit de iebuşiţi şi-şi stabileşte capitala în acest loc. Aduce aici şi chivotul legământului, însă profetul Natan respinge planul lui de a construi un templu la Ierusalim, pe considerentul că un războinic nu ar fi un ctitor potrivit pentru un locaş al păcii (1 Cron. 22,8). Sarcina construirii Templului îi va reveni mai târziu fiului şi succesorului său, *Solomon.

Biblia nu trece sub tăcere păcatele lui David, în special povestea adulterului său cu Batşeba şi modul în care pune la cale asasinarea soţului acesteia. Episodul este urmat de o perioadă de tulburări în care Absalom, fiul lui David, se ridică împotriva tatălui lui şi este în cele din urmă ucis. Ultimii ani

ai vieții îi sunt umbriți de un alt fiu al său, Adonia, care încearcă să-și asigure succesiunea la tron printr-o lovitură de palat. Complotul eșuează și Solomon este proclamat moștenitor.

David, „dulcele cântăreț al lui Israel", a fost puternic idealizat în tradiția iudaică. I se atribuie paternitatea *Psalmilor (*B.B.* 14b), precum și fondul muzicii liturgice de la Templu, și este pomenit în rugăciuni în toate momentele importante din calendarul evreiesc. Atât **Amida*, cât și binecuvântările de după mese și după citirea *Torei sunt considerate ineficiente dacă lipsește rugăciunea pentru restaurarea casei lui David. Binecuvântarea de *lună nouă spune că „David, regele lui Israel, trăiește în veci". De asemenea, David este unul din cei șapte oaspeți simbolici (**uşpizin*) care vizitează **suca* în timpul sărbătorii de *Sucot. Personalitatea regelui a exercitat o fascinație intensă asupra generațiilor care au urmat și tradiția națională evreiască a înconjurat amintirea lui cu o aură mistică, transformându-l într-un simbol al aspirațiilor mesianice. *Mesia trebuie să se nască din casa lui David, potrivit tradiției, preluată de altfel de creștinism care vede în Isus un descendent al lui David, născut, ca și marele rege, la Betleem. Figura lui David a dat naștere la numeroase povestiri păstrate în Hagada. Mormântul lui David, care, conform unei tradiții multimilenare, s-ar afla pe Muntele Sion, a devenit un important loc de pelerinaj, în special între 1948 și 1967, când evreii nu au avut acces la *Zidul Plângerii. Personalitatea lui David a inspirat nenumărate opere în literatura, muzica, pictura și sculptura Occidentului.

DAVID BEN SAMUEL HA-LEVI
(1586–1667)

Autoritate rabinică, supranumit **Taz**, acronim de la *Ture zahav* („Șirurile de aur"), titlul operei sale de căpetenie. S-a născut la Vladimir, în Ucraina, și s-a căsătorit cu fiica vestitului talmudist Ioel Sirkes. A funcționat ca rabin la Putalicze și Posen iar, după moartea socrului său în 1641, i-a succedat în funcția de rabin de Ostrog. În vremea masacrelor lui Hmelnițki, se refugiază în Germania unde, pentru o vreme, călătorește din loc în loc, fiind deseori consultat în probleme halahice. În aceeași perioadă, se iscă o aprigă controversă în legătură cu o decizie a lui de a permite unui bărbat să se recăsătorească dacă poate dovedi cu martori că prima lui soție, luată în captivitate de neevrei, a fost silită să se convertească. În 1654, primește postul de rabin de Lvov, pe care-l va păstra până la moarte. *Ture zahav*, unul din principalele comentarii la **Șulhan aruh*, cuprinde un rezumat al numeroaselor comentarii anterioare și ia apărarea lucrării lui *Caro împotriva criticilor ei. Dintre celelalte scrieri ale sale se remarcă *Divre David* despre comentariile lui *Rași la Pentateuh.

DAVNEN

„A se ruga" — termen idiș de origine incertă, larg răspândit printre așchenazi, cu precădere printre cei din Europa răsăriteană; în prezent, frecvent folosit sub forma *daven*.

DEBORA, vezi JUDECĂTORI.

DECALOG, vezi PORUNCI, CELE ZECE.

DEMAI
„Lucru suspect"

Rod al pământului provenind de la o persoană bănuită de a nu fi pus deoparte cota datorată preoților și leviților conform normelor biblice. În vechime, agricultorul era obligat să ofere *preoților a cincizecea parte din recolta sa. O zecime din ceea ce rămânea constituia prima *zeciuială către *leviți. Aceștia, la rândul lor, cedau preoților o zecime din prima dijmă. În fine, se percepea o a doua zeciuială care era fie consumată la Ierusalim, fie dăruită săracilor în două momente diferite în intervalul dintre doi ani *șabatici. Agricultorii erau foarte grijulii în privința dării pentru preoți, care de altfel constituia o fracțiune neglijabilă din recoltă, căci omiterea darului se pedepsea cu moartea. În schimb, se luau măsuri speciale pentru colectarea dijmei pentru leviți, pe care țăranul de rând o socotea lipsită de însemnătate. În vremea celui de-al Doilea *Templu, existau *haverim* (membri ai unei asociații religioase) care socoteau drept suspecte (*demai*) toate produsele agricultorilor și nu mâncau din ele până nu puneau deoparte zeciuiala leviților și a doua zeciuială. Decretele halahice cu privire la produsele suspecte sunt consemnate într-un tratat anume al Mișnei, intitulat chiar *Demai*.

DEMAI

Produs suspect de a nu fi fost supus zeciuielii. Al treilea tratat al ordinului **Zeraim* al Mișnei care, pe parcursul a șapte capitole, reglementează obligația de a dijmui produsele cumpărate de la un *am ha-areț* (om de rând, lipsit de educație), fiind de presupus că acesta nu-și achitase zeciuiala conform normelor. Consumarea produselor *demai* era interzisă prin lege, dar existau și excepții, ea fiind totuși permisă pentru săraci și pentru militarii evrei.

Subiectul este dezbătut pe larg în *Talmudul de la Ierusalim și în *Tosefta.

DEMONI ȘI DEMONOLOGIE

Duhuri viclene, dușmanii omului. Termenul *ședim* („demoni") apare numai de două ori în Scriptură, în Deut. 32,17 și în Ps. 106,37. În ambele cazuri, Israel este acuzat că le-ar fi adus jertfe. Se crede că demonii, numiți uneori „satiri" (*seirim*), locuiesc printre ruine și în locuri pustii. S-ar putea, dar nu este deloc sigur, ca *Azazel, căruia i se trimite un țap în ritualul de *Iom Kipur, să fi fost considerat un prinț al demonilor, jertfa având scopul de a-i îmbuna dușmănia față de Israel. Pseudoepigrafele, Midrașul și Talmudul cuprind o amplă demonologie cu o vizibilă influență babiloniană și persană.

Legenda spune că unii îngeri au păcătuit cu fiicele oamenilor (Gen. 6,1–4) și au fost izgoniți din cer. Din acest păcat s-a născut o stirpe de uriași. Urmașii lor au fost demonii care-i vatămă fizic pe oameni și-i duc în păcat. Pe lângă *ședim*, Talmudul și Midrașul mai pomenește și de *mazikim* („cei vicleni"). Ei au trei calități comune cu *îngerii cei buni și alte trei, cu oamenii. Ca și îngerii, *mazikim* au aripi și pot zbura de la un capăt la celălalt al pământului, sunt invizibili și cunosc viitorul. Ca și oamenii, se hrănesc, se înmulțesc și mor. O altă însușire a demonilor constă în a putea împrumuta orice chip. În plus, sunt mult mai numeroși decât oamenii.

Convinși fiind de nocivitatea demonilor, unii autori au descris modurile prin care omul se poate feri de ei. Astfel, se recomandă să nu ieși noaptea din casă, în special miercurea și vinerea, căci acestea sunt nopțile de predilecție în care demonii își așteaptă prada. Talmudul consemnează mai multe incantații și descântece împotriva demonilor. Unele sunt îndreptate împotriva unor demoni anume, în jurul cărora s-au țesut numeroase legende. Dintre demonii de sex feminin, cei mai cunoscuți sunt *Lilit și Agrat, fiica lui Mahlat și a lui Samael sau Azazel, regele demonilor. Este cunoscut și un prinț al demonilor, Așmedai (Asmodeu). Acesta din urmă este eroul unei serii de legende talmudice, din care multe sunt legate de Regele Solomon (*Pes.* 112b–113a).

Talmudul povestește cum unii înțelepți s-au întâlnit cu demoni și, în diferite moduri, i-au învins. Se spune că *Hilel și *Iohanan ben Zakai cunoșteau limba demonilor.

În Evul Mediu, credința în existența demonilor era foarte răspândită la evrei ca și la creștini. „Cartea celor evlavioși" (*Sefer hasidim*) de *Iuda he-Hasid face dese referiri la demoni și recomandă mai multe căi de a contracara răul pe care aceștia caută să-l facă. Lucrarea, ca și alte opere mistico-cabalistice ale epocii, este o reflectare a mediului în care a fost creată.

Opera clasică a Cabalei, **Zoharul*, prezintă o doctrină a *emanației divine: o parte, cea a sfinteniei și a binelui, este contrabalansată de „cealaltă parte" (*sitra ahra*), a necurăției și a răului, ai cărei favoriți sunt demonii. Când cele două părți ale Divinului sunt în echilibru, nu se întâmplă nici binele, nici răul. Dar când, din cauza păcatelor omului, cele două părți sunt despărțite, răul domnește. Împotriva lui, există încă din vechime farmecele și *amulete, care apar deja menționate în Talmud. Mai târziu, sub influența Cabalei, amuletele, pe care sunt adeseori gravate nume de îngeri mistici, au căpătat o mare răspândire care s-a menținut până în secolul al XX-lea.

Cu toate aceste, încă din Evul Mediu, o serie de savanți (dar nici pe departe toți) au negat existența demonilor. *Maimonide i-a identificat cu animalele sălbatice și a interzis amuletele într-un *responsum*. După Abraham *ibn Ezra cei care credeau în existența demonilor erau niște păcătoși. Dimpotrivă, *Iuda Halevi și *Nahmanide au adus argumente pentru a proba că demonii există. În **Șulhan aruh* există câteva legi (provenind din surse talmudice) care relevă o credință în demoni, credință care se regăsește și în glosele lui Moise *Isserles.

DEOCHI

Ebr.: ain raa sau en ha-ra; popular: ain ha-ra

Credință foarte răspândită potrivit căreia anumiți indivizi au capacitatea de a face rău din priviri. După această superstiție antică, profund ancorată în spiritul popular, persoanele înzestrate cu o asemenea privire pot provoca nenorocire, boală și chiar moarte. Eventuala victimă trebuie să găsească mijloace de a-și proteja persoana sau bunurile împotriva unei asemenea priviri malefice. Superstițiile de acest gen își află originea în teama religioasă de a provoca invidia zeilor ori a muritorilor (vezi *Demoni și demonologie; *Magie; *Vrăjitorie).

Vechii locuitori ai Canaanului foloseau curent diverse practici magice pentru a neutraliza efectele răutății umane sau demonice: la Ghezer, de exemplu, arheologii au găsit talismane în formă de ochi, fără îndoială destinate a contracara deochiul (vezi *Amuletă). Legea biblică interzicea însă cu fermitate israeliților să adopte astfel de practici păgâne iar „deochiul" este asociat, în Biblie și în

Mişna, cu diferite defecte de caracter: răutate, gelozie, pizmă, meschinărie sau zgârcenie (vezi Prov. 23,6–7; 28,22; Avot 2,9.11; 5,13).

Deochiul apare sub o înfăţişare mai ameninţătoare în Talmud şi în Midraş, foarte probabil ca urmare a unor influenţe străine (poate babiloniene). Reinterpretând evenimentele Bibliei, textele hagadice descriu deochiul în acţiune: aducând nenorocirea lui Iacob şi Iosif (*Ber.* 54b), inspirând idolatria *Viţelului de aur, care a condus la distrugerea primelor table ale Legii (*Num.R.* 12,4), sau provocând moartea a 99 la sută din oameni. Chiar dacă unii înţelepţi ca R. *Şimon bar Iohai puteau folosi forţa privirii în scopuri pozitive (*Şab.* 34a), principala lor preocupare era să combată deochiul. Se interpretau cu ingeniozitate versetele biblice pentru a demonstra că deochiul nu putea să-i atingă pe evrei (*Ber.* 20a). Cu toate aceste asigurări liniştitoare, se luau diverse măsuri practice pentru a abate deochiul: frumuseţea femeilor ca şi bogăţia se ţinea ascunsă; se schimbau numele copiilor; se purtau talismane şi alte obiecte protectoare; se foloseau anumite culori (roşu şi albastru) şi oglinzi pentru a preveni privirea răufăcătoare. În sursele rabinice foarte vechi, se găsesc şi numeroase menţiuni privitoare la amulete.

Deşi a fost combătută de Maimonide şi de alte autorităţi, credinţa populară în asemenea superstiţii n-a dispărut niciodată. Este una din explicaţii, de pildă, pentru obiceiul de a sparge un pahar în timpul ceremoniei de căsătorie. Din acelaşi motiv, se evită chemarea la Tora a fiului după tatăl său ori a doi fraţi unul după altul. Tot de aceea, sefarzii şi evreii orientali vopsesc uşorii uşii în albastru, poartă amulete cu texte biblice sau cabalistice etc. Talismanele orientale reprezintă adeseori o mână cu degetele răsfirate pentru a „prinde" sau a deturna razele deochiului. La aşchenazi se întâlnesc obiceiuri cu aceeaşi menire: se leagă o panglică roşie la mâna pruncilor nou-născuţi, fiilor nu li se dă niciodată prenumele tatălui dacă acesta este încă în viaţă. În fine, aşchenazii utilizează adesea expresia idiş *kain ain hora* sau, mai scurt: *keinăhoră* („să nu-i fie de deochi"), pentru a exprima dorinţa ca o situaţie pozitivă să continue.

DERAŞ

„Expunere"

Metodă omiletică de interpretare a Scripturii. Rabinii au elaborat o serie de reguli şi procedee spre a elucida mesajul etic şi implicaţiile halahice ale Bibliei dincolo de litera textului. Această abordare, denumită *deraş* (sau *deruş*), este una din cele patru metode tradiţionale de interpretare a Bibliei (vezi **Pardes*). De aici a luat naştere *deraşa* („predica"), miezul expunerii în discursul rabinic, predicatorul fiind numit şi *darşan*. Vezi, de asemenea, *Midraş şi *omiletică.

DEREH EREŢ

„Bună cuviinţă"; lit. „calea lumii"

Mod de comportament, alcătuit din fapte recomandabile în sine, dar nu obligatorii. Potrivit Mişnei, „omul plăcut celorlalţi este plăcut şi lui Dumnezeu" (*Avot*, 3,13), căci ştie să se poarte şi creează armonie în jurul său. Aşadar, *dereh ereţ* înseamnă politeţe (*Ber.* 6b; *Ket.* 40a; *B.K.* 33a), curăţenie şi aspect îngrijit (*A.Z.* 20b; *Şab.* 113a–114b), evitarea limbajului trivial (*Pes.* 3a), consideraţia pentru femei, respectul faţă de părinţi şi profesori (*Sanh.* 100b), pe scurt, bună cuviinţă (*Ioma* 4b). Un om lipsit de ştiinţa Torei şi de *dereh ereţ* nu este decât un necioplit (*Kid.* 1,10). Mişna citează o învăţătură a lui Raban *Gamaliel după care „este un lucru admirabil să împleteşti studiul Torei cu *dereh ereţ*" (*Avot* 2,2); după cum reiese din context, el avea în vedere aici „o ocupaţie practică", o slujbă remunerată care le-ar permite învăţaţilor să ducă o viaţă demnă şi să nu devină o povară pentru comunitate. Această accepţie mai largă a termenului a fost şi mai mult extinsă de

Câteva poveţe rabinice despre *dereh ereţ*

Să nu plângi printre cei care se veselesc şi să nu te veseleşti printre cei care plâng.

Când eşti invitat la cineva să nu aduci alţi musafiri după tine.

Când te afli în vizită, să nu ceri nimic de mâncare până nu eşti poftit.

Când ieşi în lume, să nu mănânci nimic care să producă un miros neplăcut.

Să nu goleşti paharul dintr-o sorbire.

Un înţelept cu hainele pătate merită să fie pedepsit.

Să nu lauzi prea mult o persoană când este de faţă, ci numai în lipsa ei.

Curăţenia conduce la sfinţenie.

Cel care serveşte la masă trebuie să-şi schimbe hainele pe care le-a purtat la bucătărie.

Să aperi din toate puterile onoarea prietenului tău.

Să nu dai glas gândului nedemn.

Să eviţi tot ce este urât.

Sunt şapte semne după care recunoşti un înţelept: nu vorbeşte în faţa cuiva mai înţelept decât el; nu-l întrerupe pe altul când vorbeşte; nu se grăbeşte să răspundă; pune întrebări la obiect şi dă răspunsuri pertinente; când vorbeşte, începe cu începutul şi termină cu sfârşitul; dacă nu a înţeles ceva, nu se sfieşte să recunoască.

Samson Raphael Hirsch, unul dintre fondatorii *neo-ortodoxismului, care recomanda un mod de viață bazat deopotrivă pe iudaismul tradițional și pe cultura laică, după principiul „Tora cu *dereh eret*". Talmudul precizează orientarea și regulile comportamentului etic în două tratate minore, *Dereh eret raba* și *Dereh eret zuta*, plasate la sfârșitul ordinului **Nezikin*.

DESTIN ȘI DETERMINISM, vezi LIBER ARBITRU.

DEUTERONOM

A cincea și ultima carte a *Pentateuhului, intitulată, în ebraică, *Devarim*, „Cuvintele", după modul cum începe textul: „Cuvintele pe care le-a rostit Moise...". Înțelepții au numit-o *Mișne Tora* („Repetarea Torei", de unde și numele ei grecesc, *Deuteronomion*, „A doua Lege"), conform afirmației de la Deut. 17,18, căci, într-adevăr, cea mai mare parte a textului reia legile enunțate în cărțile anterioare: Exod, Levitic și Numeri. După modelul Vulgatei latinești, bibliile ebraice tipărite împart Deuteronomul în 955 de versete, grupate în 34 de capitole. Ciclul de lectură babilonian, urmat în prezent de toate comunitățile evreiești, împarte cartea în 11 pericope (*sedarot*), spre deosebire de *ciclul trianual palestinian din vremea celui de al Doilea *Templu, care împărțea textul în 27 de secțiuni. Cele Zece *Porunci (5,6-18) și primele două paragrafe din **Șema* (6,4-9; 11,13-21) fac parte din Deuteronom.

Potrivit tradiției, conținutul cărții a fost transmis oral de *Moise în ultimele 37 de zile ale vieții lui, de la 1 Șvat la 7 Adar, în anul al patruzecilea de la ieșirea din Egipt. Paternitatea Deuteronomului, ca și a altor cărți ale Pentateuhului, a fost pusă uneori la îndoială. Cu opt versete înainte de sfârșitul cărții (34,5), se spune: „Moise a murit acolo". Cum putea Moise însuși să fi scris aceste cuvinte și versetele care urmează? *Talmudul (*B.B.* 14b, 15a) propune două soluții: 1. ultimele opt versete au fost scrise de *Iosua și nu de Moise; 2. Dumnezeu i-a dictat aceste versete lui Moise chiar înaintea morții lui „și Moise le-a scris cu lacrimi în ochi".

Epoca redactării cărții face obiectul unor controverse. Acum câteva zeci de ani, se considera, conform ipotezei lui Julius Welthausen, biblist din sec. al XIX-lea, că Deuteronomul ar fi fost scris de preoți, puțin înainte ca Regele Iosia să fi descoperit manuscrisul în 621 î.e.n. Cartea aparținea așadar sursei D, conform modelului uzual al celor patru surse care ar fi contribuit la redactarea textului biblic (vezi *Biblie). Preoții ar fi purces la scrierea acestei cărți spre a-l convinge pe rege să concentreze cultul la Ierusalim, în jurul Templului. Unii cercetători plasează însă data redactării cărții în perioada postexilică, în timp ce alții pledează pentru o origine mai veche, din vremea Regelui Ezechia (725–695 î.e.n.). Alții, în sfârșit, susțin că textul ar data dintr-o perioadă și mai veche, ilustrând o puternică reacție de împotrivire față de cultul păgân, practicat de vechii locuitori ai Canaanului. Conform acestei ipoteze, Deuteronomul ar fi fost scris în vremea Judecătorilor sau în perioada de început a monarhiei. Biblistul israelian Yehezkel Kaufmann apreciază că partea narativă a cărții, secțiunile care conțin avertismentul dat israeliților, precum și cea mai mare parte a legilor sunt texte foarte vechi, dar care n-au avut decât o influență limitată, impunându-se abia mai târziu, în vremea lui Ezechia și a lui Iosia.

Moșe Haim Cassuto susține chiar că o parte din Deuteronom, cea mai întinsă, este extrem de veche, dinainte de David chiar. Dacă textul ar fi datat din epoca monarhică, spune Cassuto, autorul ar fi încercat cu siguranță să-i atribuie lui Moise măcar o aluzie la Ierusalim, în calitate de centru religios al lui Israel; or, cetatea nu este menționată nici o singură dată în Deuteronom.

Opinia tradițională, care-l consideră pe Moise autorul cărții, se întemeiază pe următoarele argumente: 1. Tema principală a cărții nu este centralizarea cultului, ci combaterea idolatriei. Această luptă a fost mai actuală ca niciodată după ce Israel păcătuiește, închinându-se lui Baal-Peor (Num. 25). Moise simte atunci nevoia să avertizeze în mod special poporul împotriva pericolului pe care-l reprezenta ritualul cananeean. 2. Legile Legământului (Ex. 20,19–23,33), reluate în Deuteronom, se regăsesc în cea mai mare parte și în alte coduri antice din Orientul Mijlociu (de ex., legile cu privire la monarhie și la numirea judecătorilor). Ele sunt deci caracteristice pentru acea perioadă străveche. 3. Substratul politic al cărții, așa cum transpare din porunca distrugerii celor șapte neamuri din Canaan și din relațiile lui Israel cu edomiții și cu Egiptul, este adecvat epocii lui Moise și nu altor perioade ulterioare. 4. Fragmentele referitoare la contracte se aseamănă cu prevederile altor legi din antichitatea Orientului Mijlociu și sunt comparabile cu legea vasalității la hitiți. 5. Nu există nici un argument lingvistic în sprijinul ipotezei unei redactări ulterioare epocii lui Moise. Anumite expresii ceremoniale sunt similare celor din literatura ugaritică. Mai mult decât atât, paralelismele în poezie

și în proză, ca și schimbările de persoană sunt caracteristice întregii literaturi antice din regiune.

Unii savanți au încercat să identifice cercurile din care ar fi putut emana Deuteronomul. S-a spus că ar putea fi opera *leviților care aveau misiunea de a răspândi Legea. S-a sugerat și o posibilă origine politică, în special din rândul scribilor de la curte.

Cartea Deuteronomului

1,1–1,5	Introducere
1,6–3,29	Prima cuvântare a lui Moise: învățămintele trecutului
4,1–4,40	A doua cuvântare a lui Moise: unicitatea lui Dumnezeu
4,41–4,43	Trei cetăți de scăpare dincolo de Iordan
4,44–11,32	A treia cuvântare a lui Moise: dăruirea Torei
12,1–26,19	Norme și porunci pe care Israel va trebui să le respecte în țara care i-a fost făgăduită
27,1–28,69	Binecuvântarea ca răsplată pentru respectarea Torei și pedeapsa celor ce se abat de la Lege
29,131,30	Ultima cuvântare a lui Moise: pregătirea pentru pătrunderea în Canaan
32,132,52	Poemul de despărțire al lui Moise
33,133,29	Binecuvântarea triburilor
34,134,12	Moartea lui Moise

DEUTERONOM RABA

*Midraș omiletic (parte din Midraș Raba) la Cartea *Deuteronomului. Titlul ebraic este *Devarim Raba* (vezi și *Midraș Hagada). În varianta sa tipărită, este împărțit în 11 capitole, corespunzătoare celor 11 secțiuni din ciclul babilonian de citire a Torei practicat în prezent. În realitate, cartea cuprinde 27 de omilii, în conformitate cu cele 27 de secțiuni ale *ciclului trianual aplicat odinioară în Ereț Israel. O particularitate importantă a acestui Midraș este stilul de **Tanhuma* (*Ielamedenu*) în care este redactat; fiecare secțiune este introdusă printr-o scurtă întrebare halahică, urmată de obișnuita formulă de răspuns, de exemplu: „— Care este legea pentru poporul lui Israel? — Înțelepții noștri ne învață că legea este cutare și cutare." Majoritatea omiliilor se încheie cu fraze de mângâiere și de nădejde a izbăvirii apropiate.

Alte omilii la Deuteronom, care nu au fost cuprinse în edițiile clasice, tipărite, ale Midrașului, au fost publicate de Solomon Buber și îmbogățite ulterior de Saul *Lieberman. Se pare că, pe vremuri, circulau mai multe comentarii diferite la acest Midraș. Comentariile, ca și textul tipărit, aveau la bază Talmudul din Ierusalim și alte Midrașuri amoraitice mai vechi din Palestina. Unii dintre învățații menționați în carte au trăit într-o epocă posterioară secolului al IV-lea e.n., iar referirile polemice la *caraiți arată că textul trebuie să fi fost redactat în sec. al IX-lea sau puțin mai târziu.

DEVARIM, vezi DEUTERONOM.

DEVEKUT

„Adeziune" sau „unire"

Termen care denotă o intensă credință în Dumnezeu. În Pentateuh, verbul *davak* semnifică devotamentul total față de Dumnezeu și de poruncile divine. Încă din acest stadiu incipient al vieții religioase a lui Israel, *devekut* era prezentată drept culmea iubirii de Dumnezeu și a supunerii față de legile lui (Deut. 30,20; cf. 4,4). În Evul Mediu însă, conceptul capătă o dimensiune mistică o dată cu gândirea cabaliștilor, ajungând să însemne concentrarea totală asupra rugăciunilor, asupra formulării și încărcăturii mistice ale acestora, în scopul realizării comuniunii cu divinul. Acesta era țelul *misticii extatice a lui Abraham *Abulafia și la acest fel de *devekut* se referea Isaac ben Samuel din Acra (cca. 1250–1340): o înălțare a spiritului călăuzind individul pe drumul liniștii sufletești și al singurătății până la *Ruah ha-kodeș* (*Spiritul de sfințenie) și la puterea profeției. Majoritatea cabaliștilor interpretau *devekut* ca o ridicare a sufletului, prin rugăciune și prin meditație, până la cercul inferior al celor zece sfere (**sefirot*) unde se întâlnește, în sfârșit, cu Prezența divină (**Șehina*). În sec. al XVI-lea, la Safed, Isaac *Luria și cabaliștii din jurul lui dezvoltă conceptul, adăugându-i un nou element important. Datorită unei concentrări prealabile a spiritului prin meditație, omul poate să realizeze *devekut* și să atingă astfel desăvârșirea religioasă (vezi **Kavana*) cu fiecare rugăciune pe care o spune și cu fiecare poruncă pe care o îndeplinește. Calea era astfel deschisă pentru *hasidism care lărgește și mai mult conceptul. Pentru Israel *Baal Șem Tov, *devekut* este țelul suprem și împlinirea vieții religioase, care se înalță mai presus de „simpla" studiere a *Torei. *Devekut*, în viziunea lui, nu era rezervată unui număr restrâns de aleși și nici neapărat asociată cu rugăciunea sau cu religiozitatea, ci reprezenta o stare emoțională care însoțea permanent individul și grație căreia chiar și evreii inculți puteau să-și sfințească viața și să atingă Izbăvirea. Un astfel de atașament față de Dumnezeu nu presupune așadar nici o fuziune cu divinul, nici o *unio mystica*, ci doar o apropiere

de Dumnezeu în vederea împlinirii adevăratului potențial uman.

DEVOȚIUNE, vezi KAVANA.

DIASPORA, vezi GALUT.

DIAVOL, vezi SATANA.

DIBUK

Termen care desemnează infiltrarea, într-un om viu, a unui duh viclean ori a duhului unui ticălos răposat. *Dibuk* reprezintă coabitarea în același trup dintre spiritul omului și o entitate străină care vorbește prin gura celui posedat, ducându-l la disperare și la nebunie. Deși noțiunea era foarte răspândită, termenul însuși apare abia în sec. al XVIII-lea în Europa orientală, poate asociat cu teoria cabalistică a metempsihozei.

Ideea de întrupare a duhurilor viclene exista deja în vremea celui de-al Doilea *Templu și a persistat în epoca talmudică. O mărturie o constituie poveștile pe această temă din Noul Testament. Credința că sufletele unor morți, neputându-și afla odihna în lumea cealaltă, se întorc în lumea aceasta și se insinuează în trupurile celor vii era curentă în Evul Mediu, atât la evrei cât și la creștini.

Potrivit teoriei cabalistice a metempsihozei, un fenomen intitulat *ibur* poate opera joncțiunea dintre duhul mortului și cel al gazdei sale vii, în scopul de a consolida virtuțile celui viu și de a sprijini astfel poporul evreu în ansamblu. Abia într-o epocă ulterioară, cabaliștii au luat în considerare aspectul malefic al noțiunii, interpretând-o ca pătrunderea unui duh corupt în trupul unei persoane care păcătuise, știrbindu-și astfel integritatea morală.

Fenomenul de *ibur* malefic este descris pe larg în lucrările lui Haim *Vital și ale fiului său, Rabi Samuel Vital, opere reprezentative ale școlii mistice de la Safed. Discipolii lui Isaac *Luria povestesc ceremoniile de exorcism pe care le practicau pentru extragerea duhurilor viclene. Numeroase scrieri oferă instrucțiuni amănunțite pentru gonirea celor mai răspândite soiuri de *dibuk*.

Astfel de descrieri devin din ce în ce mai răspândite începând din sec. al XVI-lea. Ele au inspirat o mulțime de opere literare, cea mai renumită dintre ele fiind piesa lui S. An-Ski, intitulată chiar „Dibuk" (1916), care s-a bucurat de numeroase puneri în scenă ca și de o adaptare cinematografică.

DINA DE-MALHUTA DINA

„Legea regatului este legea"

Principiu talmudic, formulat (în aramaică) de amora *Samuel din Babilonia la începutul dinastiei sasanide din Persia (cca. 242 e.n.). Menționat în patru tratate (*Ned.* 28a; *Ghit.* 10b; *B.K.* 113a; *B.B.* 54b–55a), el prevede că, în caz de conflict între „legea civilă a țării" și cea iudaică, cea dintâi are prioritate și putere de Halaha. În sprijinul acestui decret devenit clasic, s-au invocat referințe biblice, dar el reflectă în special noile realități politice și evidențiază avantajul de a fi în bune relații cu autoritățile neevreiești. Plata datoriilor și a impozitelor a fost unul dintre domeniile în care s-a aplicat principiul *dina de-malhuta*. Sustragerea de la plata impozitelor era considerată o formă de furt. Totodată, hotărârile guvernamentale care obligau la efectuarea plăților în moneda țării erau respectate, chiar dacă generau abateri de la legea evreiască (de ex., când era vorba de camătă). Principiul însă nu se aplica în probleme ținând de religia și ritualurile evreiești, nici în cazul în care ar fi dus la tăinuirea unui furt ori la tolerarea unei nedreptăți sau oprimări evidente. De asemenea, comunitatea evreiască nu trebuia să accepte să i se impună rabini, judecători sau funcționari aleși de autorități. La ora actuală, mulți consideră că *dina de-malhuta* este aplicabilă și legii civile impuse de un guvern evreu, adică în Statul Israel.

DIN TORA

„Judecată conform Torei"

Litigiu supus judecătorilor (*daianim*), care dau sentința conform legii rabinice. După legea evreiască, fiecare din părți o poate obliga pe cealaltă să compară în fața tribunalului iudaic (**bet din*). De la *Emancipare încoace însă, tribunalele evreiești nu mai au puterea de a constrânge părțile să se prezinte. În prezent, exceptând Statul Israel unde anumite chestiuni de statut personal sunt deferite prin lege tribunalelor rabinice, judecățile după Tora (*dine Tora*) au loc numai atunci când părțile se angajează în scris să se supună hotărârii acestor *bate din*.

Un vestit cântec idiș are ca subiect povestea tradițională a lui *Levi Ithak din Berdicev, care l-ar fi chemat la *din Tora* pe însuși Dumnezeu somându-l să răspundă pentru suferințele poporului evreu.

DIVORȚ

Biblia nu conține o legislație sistematică în privința divorțului. Cu toate acestea, cele două principii fundamentale în abordarea problemei decurg dintr-un pasaj biblic: „Când cineva își va lua o nevastă și se va însura cu ea și s-ar întâmpla ca ea să nu mai aibă trecere înaintea lui, pentru că a descoperit ceva rușinos în ea, să-i scrie o carte de despărțire și, după ce-i va da-o în mână, să-i dea

drumul de la casa lui" (Deut. 24,1–4). Din acest versete rezultă limpede că: 1. dreptul de a da divorț aparține în exclusivitate bărbatului și 2. actul de divorț trebuie să fie sub forma unui document scris (*Ghit.* 20a). Cât despre ce înseamnă exact „ceva rușinos", înțelepții *Mișnei au interpretat diferit această sintagmă. Școala lui Șamai crede că este vorba de infidelitate. În schimb, după școala lui Hilel, poate să fie și o greșeală mai măruntă, de exemplu, dacă nevasta a ars mâncarea. Rabi *Akiva merge și mai departe, susținând că un bărbat are dreptul să-și lase nevasta dacă-și găsește alta mai frumoasă (*Ghit.* 9,10).

Există însă două situații în care bărbatul nu poate cu nici un chip să-și lase nevasta: dacă o acuză că n-a fost fecioară și se dovedește că acuzația este falsă (Deut. 22,13–19) și dacă a fost obligat să se însoare cu ea pentru că o violase (Deut. 22,28–29). Un bărbat nu putea să se însoare din nou cu fosta lui nevastă dacă între timp aceasta fusese măritată cu altul care murise sau o lăsase (Deut. 24,2–4). *Preoții (*cohanimi*) nu aveau voie să se însoare cu femei divorțate (Lev. 21,7.14), interdicție care a rămas valabilă până în ziua de azi.

Literatura profetică și sapiențială dezaprobă la unison divorțul. Maleahi (2,14–16) scrie, reacționând probabil la obiceiurile vremii: „Căci Eu urăsc despărțirea în căsătorie, a zis Domnul, Dumnezeul lui Israel." În același pasaj, profetul descrie divorțul ca pe un act de perfidie, o trădare a legământului dintre soț și soție. Proverbele pledează insistent pentru fidelitatea conjugală (5,15–19).

Deși, conform Bibliei, divorțul este apanajul bărbatului, documentele descoperite în colonia de la Elefantina din Egipt (sec. al V-lea î.e.n.) atestă că și femeia avea dreptul să ceară divorțul — libertate ce poate fi pusă pe seama unor influențe străine.

Talmudul spune că „altarul varsă lacrimi pentru bărbatul care-și lasă nevasta dintâi" (*Sanh.* 22a) și, într-adevăr, epoca talmudică aduce modificări importante la legea divorțului. Cea mai însemnată dintre ele constă în stabilirea unor situații în care bărbatul putea fi obligat de tribunal să-i acorde nevestei sale divorțul: 1. când, după zece ani de căsnicie, nu aveau copii; 2. când soțul contracta o boală respingătoare; 3. când soțul nu vroia sau nu putea să-și întrețină nevasta; 4. când refuza să aibă relații conjugale cu ea; 5. când continua s-o bată, deși fusese avertizat de tribunal să înceteze. Aceste prevederi par să fi fost menite să echilibreze situația, dând și femeii posibilitatea de a rupe o căsnicie intolerabilă. Deși, prin lege, bărbatul nu putea fi silit să divorțeze, Talmudul rezolvă problema arătând că omul trebuia constrâns de tribunal, fie și recurgând la forță, până când spune singur: „Vreau să divorțez." Sunt pomenite în Talmud cazuri în care „bărbatul este forțat să divorțeze de femeia lui". În Israel, unde nu există divorț civil, tribunalele rabinice ezită să uzeze de forță în cazurile care se înscriu în prima categorie, chiar dacă este clar că mariajul respectiv și-a pierdut orice rațiune de a fi. Totuși, tribunalele uzează uneori de constrângere, declarând că soțul care, în ciuda cererii tribunalului, refuză să divorțeze, se face vinovat de sfidarea curții. În această situație, bărbatul este predat autorităților laice care-l țin la închisoare până consimte să se supună hotărârii tribunalului rabinic. De regulă, înainte de a se adresa tribunalului, cuplul care intenționează să divorțeze întocmește un document legal prin care se stabilește cine va păstra copiii, cum se vor împărți bunurile comune, precum și un acord de pensie alimentară. În lipsa unui astfel de document, problemele respective rămân la latitudinea tribunalului rabinic. În țările care nu recunosc divorțul religios, rabinii insistă de obicei ca soții să obțină divorțul civil în prealabil.

Dacă nevasta înnebunește, bărbatul nu poate să divorțeze de ea. Totuși, dacă boala este incurabilă, el se poate recăsători cu condiția să obțină o aprobare în acest sens, semnată de o sută de rabini (vezi *Nebunie).

Actul de divorț (*ghet*) se redactează de către un scrib (*sofer*) și reproduce parțial o formulare a Mișnei. Documentul, scris aproape integral în aramaică, pe pergament, trebuie legalizat și semnat de doi martori. Ortografia și forma (12 rânduri) sunt prezentate amănunțit în literatura halahică. După ce soțul i-l înmânează oficial soției, actul este luat de rabinul care supervizează procedura. Acesta taie documentul în cruce, ca să nu mai poată fi folosit din nou, apoi îi dă femeii un alt certificat (*petor*), care atestă că este divorțată și că poate să se recăsătorească. Femeia însă nu poate contracta o nouă căsătorie mai devreme de 90 de zile de la divorț. Scopul acestui interval este de a permite stabilirea paternității, în caz că femeia era gravidă la pronunțarea divorțului.

Un decret (**takana*) al lui Rabenu *Gherșom (cca. 960–1030), reflectând probabil schimbări deja intervenite în practica uzuală, a revoluționat legea divorțului la așchenazi și a fost acceptat chiar și de unele comunități sefarde. El stipula că bărbatul nu poate divorța de nevasta lui fără consimțământul acesteia. Drepturile soției deveneau astfel aproape egale cu cele ale soțului și divorțul nu mai putea fi obținut decât cu acordul părților.

Alți autori halahici au întărit decretul ulterior, declarând nule și neavenite toate divorțurile pronunțate fără respectarea noii legi. Un veac și jumătate mai târziu, Rabenu *Tam a emis o ordonanță stabilind că asentimentul soției putea fi omis în unele situații excepționale. Dacă, de pildă, soția se convertea la creștinism și părăsea comunitatea evreiască, tribunalul nu mai era dator s-o citeze și să-i ceară acordul. În astfel de cazuri, acțiunea de divorț a soțului era de ajuns.

Deși legea divorțului a cunoscut schimbări considerabile de-a lungul timpului, anumite probleme persistă până în ziua de azi. Dat fiind că soțul este cel ce înmânează actul de divorț soției, divorțul devine imposibil dacă bărbatul, să zicem, pleacă de acasă și domiciliul lui nu este cunoscut. De asemenea, numai în Israel, tribunalul rabinic are putere de constrângere asupra soțului. În ambele situații, soția devine o **aguna* (o femeie „legată") și nu se poate recăsători după legea evreiască. Autoritățile halahice s-au străduit secole de-a rândul să rezolve această problemă și s-au avansat diferite soluții. O *takana*, propusă de Saul *Lieberman și adoptată în 1953 de Adunarea rabinică (conservatoare), prevede introducerea în contractul de căsătorie (*ketuba*) a unei clauze prin care soții consimt să se supună hotărârii unui *bet din* (tribunal religios) conservator în cazul apariției unor grave neînțelegeri între ei. Validitatea clauzei a fost pledată cu succes în fața curții supreme a statului New York într-un proces care a creat un precedent juridic. Dacă soțul, în ciuda clauzei, refuză să se prezinte în fața tribunalului rabinic, acesta poate dizolva căsătoria conform principiului talmudic al anulării retroactive (*hafkaat kidușin*), divorțul nemaifiind necesar în această situație. Invocat într-o serie de cazuri în epoca posttalmudică, principiul a fost rareori folosit pentru anularea unei căsătorii și nu este în general recunoscut de autoritățile halahice ortodoxe. Iudaismul reformat a renunțat complet la practica divorțului religios, divorțul civil fiind considerat ca suficient pentru a putea contracta o nouă căsătorie. Legea talmudică a divorțului este expusă în tratatul **Ghitin*.

DOLIU

Practici menite să exprime durerea la moartea unei ființe apropiate. Legea și tradiția iudaismului oferă un cadru de rituri și norme menite să ajute persoanele îndoliate să-și depășească treptat suferința. Încă de la vârsta majoratului religios (12 ani la fete, 13 la băieți), oricine își pierde tatăl sau mama, soțul sau soția, fiul sau fiica, fratele sau sora, este ținut să respecte aceste norme. Unele dintre ele sunt valabile și la moartea unui învățat al Legii sau, pentru studenți, atunci când le moare profesorul de Tora. Biblia și literatura rabinică pomenesc multe practici de doliu legate de moartea diferiților membri al familiei, călăuze spirituale ori învățați. Durerea se exprimă cel mai adesea prin țipete ascuțite, prin sfâșierea veșmintelor și prin *elogii funebre.

Iudaismul privește *moartea cu oarecare seninătate. De-a lungul generațiilor, eroii biblici ca și învățătorii Legii au considerat moartea drept capătul firesc al vieții în această lume. Drept urmare, spun ei, frica de moarte nu-și are rostul. După *Midraș (*Gen.R.* 9,5), moartea este un element pozitiv al creației care nu trebuie regretat, ci acceptat cu înțelepciune.

Legile doliului încearcă să realizeze un echilibru între emoția firească și înțelepciunea filozofică. Este perfect normal ca o persoană îndoliată să geamă, să-și sfâșie veșmintele și să se ocupe de înmormântare, însă durerea nu trebuie să țină la nesfârșit. Diferitele ritualuri de doliu sunt astfel concepute încât să ajute persoana în cauză să trăiască mai departe și să-și învingă disperarea.

Controversa talmudică (*Ber.* 46b) privind binecuvântarea care se cuvine rostită în casa mortului ilustrează destul de bine problematica iudaică a morții: în timp ce marea majoritate a înțelepților susțin să se recite *Baruh ha-tov ve ha-metiv*, „Binecuvântat fie Dumnezeu cel bun și izvor de bunătate", Rabi *Akiva propune *Baruh daian ha-emet*, „Binecuvântat fie Dumnezeu, judecător adevărat". Dacă înțelepții dădeau de înțeles că moartea trebuie acceptată ca o binefacere, binecuvântarea propusă, poate mai realist, de R. Akiva, exprimă resemnarea. În cele din urmă, tradiția a îmbinat ambele opinii, căci ambele versiuni sunt cuprinse în binecuvântările ce se rostesc la sfârșitul mesei de după înmormântare.

Doliul este un proces cu mai multe etape: din ziua morții până la înmormântare, persoanele îndoliate sunt în perioada de **aninut*, în care principala lor datorie este să se îngrijească de funeralii. În tot acest timp, ele sunt dispensate de îndeplinirea poruncilor pozitive cum ar fi rugăciunile, binecuvântările de după mese, purtarea filacterelor (**tfilin*). Ele nu sunt însă scutite de respectarea poruncilor negative. Dacă, dintr-un motiv sau altul, o persoană îndoliată nu se poate ocupa de înmormântare, dar numește pe altcineva care să preia această sarcină, înlocuitorul nu cade sub incidența legilor de *aninut*. Un *onen* (îndoliat) nu poate

participa la mese festive, nici la orice altă activitate agreabilă.

La moartea cuiva, cei apropiați trebuie să-și sfâșie o haină de pe ei (*keria*, vezi *sfâșierea veșmintelor) fie la aflarea veștii, fie puțin înainte de înmormântare sau după aceasta, după cum este obiceiul locului.

După *înmormântare, persoanele îndoliate se adună la domiciliul defunctului (sau orice altă locuință în care perioada de doliu urmează să fie respectată) unde iau masa tradițională, compusă din pâine și ouă fierte tari. Pregătirea mesei cade în sarcina celorlalți membri ai comunității care-și arată astfel compasiunea și solicitudinea.

Începând din ziua înmormântării, urmează perioada de doliu, cunoscută sub numele de *șiva* („șapte"), care durează șapte zile. În acest timp, cei îndoliați nu se bărbieresc, nu se tund, nu se spală, nu-și spală rufăria și nu îmbracă haine proaspăt spălate, nu muncesc, nu studiază Tora (exceptând fragmentele referitoare la doliu), nu întrețin relații conjugale, nu salută, nu poartă încălțăminte de piele și nu se așază decât pe podea sau pe bănci. În unele comunități, există obiceiul de a acoperi toate oglinzile din casa defunctului.

În această perioadă, prietenii îi vizitează pe cei aflați în doliu pentru a-și exprima compasiunea și a-i îmbărbăta. În unele locuri, ceilalți membri ai comunității gătesc pentru cei în doliu, deși în alte părți, acest obicei este considerat deplasat. În nici un caz, vizitatorii nu-i vor saluta pe cei în doliu, ci se vor mulțumi să le adreseze cuvinte blânde, de îmbărbătare. Este interzis să atragi atenția în public asupra doliului tău în timpul *Șabatului. În particular însă, legile doliului sunt respectate și în această zi. În unele comunități, de Șabat, persoanele îndoliate nu stau la locul lor obișnuit din sinagogă. La sefarzi, pentru a-și exprima simpatia, membrii comunității își părăsesc adeseori și ei locurile obișnuite, venind să șadă lângă cei în doliu o parte a slujbei.

Perioada *șiva* ia sfârșit în dimineața celei de-a șapte zile, fiind urmată de *șloșim*, o perioadă de doliu mai moderat, care durează până în a treizecea zi de la moartea persoanei. În timpul *șloșim*, cei îndoliați nu se tund, nu se bărbieresc, nu poartă haine noi și nu merg la petreceri. În unele comunități, familia, cu excepția rudelor celor mai apropiate, își încheie doliul la capătul acestor 30 de zile. În alte părți, familia, cel puțin rudele foarte apropiate, țin doliu un an de zile, timp în care nu se tund și nu se bărbieresc, până când prietenii nu-i imploră să pună capăt întristării. Ceilalți membri ai familiei reîncep să se tundă și să se radă după trecerea perioadei de *șloșim*. În timpul anului de doliu, rudele apropiate nu asistă la ceremonii publice și nu participă la petreceri iar bărbații spun *Kadiș în fiecare zi. Cei care țin doliul de un an pot înceta să spună *Kadiș* cu o lună sau cu o săptămână înaintea aniversării morții (vezi **Iarțait*).

Dacă vreuna din marile sărbători, — *Roș Hașana, *Iom Kipur, *Sucot, *Pesah sau *Șavuot — se întâmplă să cadă în perioada de *șiva*, doliul încetează în mod obligatoriu. Dacă înmormântarea are loc în zilele de semisărbătoare (*hol hamoed*), care se țin de Pesah și Sucot, legile de *șiva* se aplică abia după sfârșitul sărbătorilor. Dacă o persoană află despre moartea unei rude în vreme ce alți membri ai comunității sale sunt în *șiva*, poate să încheie doliul o dată cu aceștia. Dacă afli de moartea unei rude în interval de 30 de zile de la deces, perioada de *șiva* trebuie respectată integral. Dacă vestea îți parvine după primele 30 de zile, se ține doar o perioadă de reculegere: este de ajuns să te descalți și să șezi circa un ceas pe jos sau pe o bancă. La vestea morții unei rude apropiate, sfâșierea unui veșmânt este obligatorie. În schimb, nu ești obligat să faci acest gest dacă este vorba de o rudă mai îndepărtată, de a cărei moarte afli abia după mai bine de 30 de zile. În ambele cazuri însă, se recită în mod obligatoriu binecuvântarea „Doamne, judecător adevărat".

Dacă defunctul era un păcătos notoriu, doliul devine facultativ. La fel, și în cazul sinucigașilor dacă nu avem motive să credem că gestul a fost săvârșit într-un acces, fie și trecător, de nebunie.

De aniversarea morții unei rude, se spune *Kadiș* și o rugăciune în memoria defunctului. Cu același prilej, se petrece o vreme cu studiul Torei, se citește o **haftora* și se aprind lumânări.

DOV BER DIN MESERICI

(cca. 1710–17720)

Supranumit „Marele Maghid", conducătorul principalului grup hasidic după moartea lui Israel *Baal Șem Tov; organizator al mișcării și cel mai mare teoretician al ei (vezi *Hasidism). În tinerețe, a studiat cu eminentul talmudist Iacob Iosua *Falk, autorul lui *Pene Iehoșua*. A slujit ca **maghid* (predicator) la Rovno, apoi la Meserici, în Volhinia. Deși foarte influențat de Baal Șem Tov, Dov Ber l-a cunoscut abia târziu pe părintele hasidismului, care era atunci aproape de sfârșitul vieții. Astfel, deși considerat discipol al lui Baal Șem Tov, Maghidul din Meserici a fost în esență un gânditor independent în interiorul mișcării și purtătorul unei

viziuni personale asupra hasidismului. El însuși, cu toate că-l citează uneori pe Baal Șem Tov, nu-l pomenește nicăieri ca pe învățătorul său. Pe *Iacob Iosef din Polonoie, rivalul său printre adevărații discipoli ai maestrului, Dov Ber nu-l menționează niciodată. Dacă va fi fost sau nu o luptă pentru succesiune la moartea lui Baal Șem, cert este că „sfânta societate" l-a acceptat aproape în unanimitate pe Dov Ber în calitate de urmaș legitim al părintelui mișcării. Maghidul s-a înconjurat de o serie de discipoli eminenți, unii din ei, ca *Levi Iţhak din Berdicev și *Șneur Zalman din Liadi, recunoscuți ca eruditi de marcă. După moartea Maghidului, aceștia s-au distins la rândul lor ca mari învățători hasidici, fiecare cu propriul său grup de ucenici. Având în vedere influența lui asupra mișcării, Dov Ber poate fi considerat pe bună dreptate adevăratul întemeietor al hasidismului.

Maghidul n-a lăsat în urmă nici o scriere, dar doctrina i-a fost păstrată în operele discipolilor care-l citează frecvent. Cea mai importantă culegere din învățăturile lui Dov Ber a fost publicată, cu aprobarea lui, în 1781, de către Solomon din Luțk, care a intitulat-o *Maghid devarav le-Iaacov* (cf. Ps. 147,19) și a redactat și ampla introducere a volumului. În opinia Maghidului, lucrul cel mai important pentru un evreu este să fie conștient, conform *Zoharului, că „Dumnezeu umple toate lumile și nu există nici un spațiu nepătruns de El". Trebuie să privești sub acoperământul lumii materiale pentru a percepe energia divină de care sunt pătrunse toate lucrurile. Toate emoțiile omenești își au izvorul în cer: omul trebuie să caute sursa primă a iubirii, a fricii, a celorlalte emoții care-l animă și astfel va descoperi în toate un prilej de a-l slăvi pe Dumnezeu. Deși Maghidul nu încuraja postul prelungit ori alte privațiuni trupești, gândirea lui vădește o pronunțată componentă ascetică. Omul care se leapădă de plăcerile acestei lumi poate „să-l slujească pe Dumnezeu în adevăr", spunea Dov Ber.

A-l sluji pe Dumnezeu cu bucurie (**simha*) este un element esențial în doctrina Marelui Maghid ca și, în general, a tuturor hasidimilor. Ducându-se odată la „curtea" unui maghid, filozoful Solomon Maimon (1753–1800) i-a găsit pe hasidimi preocupați să-și facă farse unii altora, convinși fiind că bucuria lor va fi astfel sporită. Maimon mai povestește în autobiografia lui, *Povestea vieții mele*, și despre omiliile hasidimilor. Dacă omul, spuneau ei, nu se consideră nimic altceva decât un instrument muzical în mâna lui Dumnezeu, spiritul Domnului este asupra lui. Această suprimare a eului, această *bitul ha-ieș* sau „nimicirea ființei" în prezența lui Dumnezeu, este un alt element important în gândirea Maghidului din Meserici și a discipolilor lui.

Singurul fiu al lui Dov Ber, Abraham (1741–1776) sau Abraham *ha-Malah* („Îngerul"), cum este cunoscut în tradiția hasidică, a urmat și dezvoltat în scurta lui viață doctrinele părintelui său. Învățăturile lui sunt cuprinse într-un comentariu la Tora, publicat în 1851 sub titlul *Hesed le-Avraham*.

Aforsimele lui Dov Ber din Meserici

Energia și sufletul omului nu sunt ale lui. Chiar și strădania lui de a-l slăvi pe Dumnezeu e opera lui Dumnezeu și nu a lui.

Să-ți înfrângi trufia este o luptă care ține toată viața.

Să nu te lași descurajat de violența potrivnică. Tâlharii îl împresoară pe cel ce are giuvaeruri prețioase și nu pe cărușașul care duce o grămadă de bălegar la câmp; pregătește-te deci să ții piept atacului!

Ce păcat am făptuit oare să fiu așa de cunoscut?

Omul ar trebui să se îngrijească să-și petreacă un timp cu Dumnezeu în fiecare zi. Tot exersând, obiceiul îi va pătrunde în fire și spiritul îi va fi îndreptat spre Dumnezeu chiar și în mijlocul unei conversații.

DRAGOSTEA DE DUMNEZEU

Israel a primit porunca: „Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toate puterile tale" (Deut. 6,5). În plus, în Deut. 6,13, i se poruncește: „Să te temi de Domnul, Dumnezeul tău" (vezi *Frica de Dumnezeu). Comentatorii au considerat dragostea și teama drept cele două modalități ale relației dintre om și Dumnezeu (Maimonide, *Sefer ha-mițvot*, „Poruncile pozitive", 3,4). Biblia preconizează așadar aceste două atitudini. Imperativul, de altfel, nu este conceput de manieră sentimentală, ci mai curând ca o motivație care îl determină pe om să îndeplinească voia lui Dumnezeu. Potrivit pasajelor biblice care se referă la iubirea de Dumnezeu, s-ar părea că aceasta este forma cea mai desăvârșită a sentimentului religios. Aceasta este relația care-i permite omului să comunice cu divinitatea și să se apropie de ea. „Să-l iubiți pe Domnul, Dumnezeul vostru, să umblați în toate căile Lui și să vă alipiți de El" stă scris în Deut. 11,22 (vezi și Deut. 13,4–5). Din perspectiva Bibliei, iubirea lui Dumnezeu pentru oameni se revarsă cu precădere asupra poporului lui Israel. Dragostea lui Dumnezeu pentru Israel cere reciprocitate: cere dragostea lui Israel pentru Dumnezeu. Distincția dintre dragoste și teamă s-a păstrat în Talmud, dar aici rabinii au scos în evidență superioritatea iubirii față de teamă.

Iată ce scrie în *Sifre* la Deuteronom: „Făptuiește din iubire, căci Tora îl deosebește pe cel ce făptuiește din dragoste de cel care făptuiește de teamă. Plata celui ce făptuiește din dragoste este îndoită și încă o dată îndoită." *Maimonide, la rândul său, consideră teama drept o formă nedesăvârșită a iubirii de Dumnezeu. Cei care nu reușesc să se ridice deasupra fricii vădesc, prin însuși acest lucru, limitele sentimentului religios de care sunt capabili. Iubirea de Dumnezeu, spune el, este forma ideală de raportare a omului la Dumnezeu (*M.T., Teșuva,* 10).

Ca și alți gânditori, Maimonide recunoaște deschis că porunca iubirii de Dumnezeu suscită unele dificultăți. De aceea, el explică amănunțit cum trebuie îndeplinită această poruncă: „Care este calea ce conduce la dragostea și la teama de Dumnezeu? — Când privim la mărețiile și la minunile lucrării și creației lui, spre a încerca să înțelegem caracterul nemărginit și nepereche al înțelepciunii lui, nu ne putem opri să-l iubim, să-l lăudăm, să-l slăvim și să râvnim la a cunoaște marele său Nume" (*Iesode Tora*, 1:1,2). Într-adevăr, Dumnezeu nu poate fi perceput decât prin lucrările lui. Contemplându-le, descoperim înțelepciunea lui Dumnezeu, bunătatea lui, dragostea lui pentru oameni și pentru Israel. Ceea ce putem percepe din Dumnezeu în univers este mai mult decât puterea în stare pură ori o inteligență rece. Dimpotrivă, Maimonide demonstrează că bunătatea, adevărul și frumusețea sunt reflexe ale Dumnezeului iubirii. În formele sale cele mai sublime, dragostea omului pentru Dumnezeu este dezinteresată și nu urmărește nici un scop practic. Desigur, Maimonide nu exclude că această iubire poate fi o sursă de plăcere, dar această plăcere este, de fapt, corolarul unei contemplări autotelice. Este, în primul rând, un proces intelectual și cognitiv. Maimonide golește conceptul de iubire de diferitele sentimente îndeobște asociate acestuia, pentru a reține doar noțiunea de exclusivitate și de relație îndreptată spre cunoașterea obiectului iubit.

Alți autori, dimpotrivă, văd în iubirea de Dumnezeu o stare de fericire extatică. Iubirea, spune Iosif *Albo, este „comuniunea sufletelor și identificarea deplină dintre sentimentul îndrăgostitului și obiectul acestui sentiment". *Bahia ibn Pakuda o definește drept „dorul care îndeamnă substanța divină din om să se lipească de creatorul ei, contopindu-se cu el și înflăcărându-se în lumina lui sublimă". Cel stăpânit de această nostalgie intensă și obsesivă a comuniunii mistice simte, bineînțeles, nevoia să se rupă complet de lume și de plăcerile ei și este dezgustat de lumea materială și de orice interes exterior. Cât despre rabini, fără a nesocoti valoarea dragostei de Dumnezeu, cei mai mulți dintre ei o privesc, dimpotrivă, ca pe încununarea unei ierarhii de valori mai modeste. În orice caz, ei nu admit că slăvirea lui Dumnezeu ar necesita o detașare totală de orice altceva în afara lui.

O a treia modalitate de abordare se întrevede din *Sifre* la Deut. 6,5: „Cuvintele acestor porunci pe care ți le dau astăzi să le porți în inima ta, să le întipărești în mintea copiilor tăi și să vorbești de ele când vei fi acasă și când vei fi pe drum, când te culci și când te scoli." Și iată comentariul la acest verset: „Așază cuvintele Torei în inima ta și învață astfel să-l cunoști pe acela care a creat lumea prin cuvântul său; lipește-te de căile lui." Spre deosebire de vederile lui Maimonide și ale misticilor, această concepție consideră respectarea poruncilor și studiul Torei nu ca ducând la dragostea de Dumnezeu, ci ca fiind însăși dragostea de Dumnezeu.

Gânditorii evrei moderni recurg rareori la noțiunea fricii de Dumnezeu, socotind că aceasta tinde să facă din om o creatură pasivă și nevolnică. Ei pun accentul pe iubirea reciprocă dintre om și Dumnezeu și neglijează teama, fiind, din acest punct de vedere, continuatorii unei stări de spirit care descinde chiar din Biblie, impregnând Talmudul și filozofia medievală. Totuși, deoarece această concepție riscă să reducă sau chiar să anuleze distanța dintre Dumnezeu și om, unii gânditori au insistat asupra necesității fricii ca o consecință directă a transcendenței divine. Ea nu este de altfel incompatibilă cu demnitatea umană.

DRAGOSTEA DE ISRAEL

Ebr.: Ahavat Israel

Termenul desemnează atât dragostea care-i leagă între ei pe membrii comunității lui Israel, cât și dragostea pentru poporul evreu în ansamblu. Acest sentiment este văzut ca o calitate firească, dar și ca o virtute națională, deoarece iudaismul predică iubirea aproapelui. Pe de altă parte, dogma *poporului ales conduce la tema iubirii pe care Dumnezeu i-o poartă poporului său. Această temă este amplu dezvoltată în literatura rabinică, în interpretările alegorice ale Bibliei și în conținutul liturghiei (vezi **Ahavat raba* și **Ahavat olam*).

Ca atitudine care determină raporturile dintre evrei, *Ahavat Israel* este una din temele fundamentale ale învățăturii lui Israel *Baal Șem Tov care predica „dragostea de Dumnezeu, Israel și Tora" ca fiind una din principalele doctrine ale *hasidismului. Expresia devine consacrată în ebraică abia în sec. al XIX-lea, fiind abundent dezvoltată de

Abraham Isaac *Kook. Dat fiind că „ura gratuită" (*Sinat hinam*) a dus la distrugerea celui de-al Doilea Templu (*Ioma*, 9b), Kook susținea că „dragostea gratuită" pentru coreligionarii săi va conduce la izbăvire și la ridicarea celui de-al Treilea Templu. Verbul corespunzător lui *Ahavat Israel, Ohev Israel*, denotă de obicei simpatia unui neevreu pentru poporul lui Israel.

DRAGOSTEA DE SEMENI

Porunca iubirii aproapelui se găsește în Lev. 19,18: „Să nu te răzbuni și să nu ții necaz pe copiii poporului tău, ci să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. Eu sunt Domnul." Întrebat de un neevreu care este esența iudaismului, *Hilel (sec. I e.n.) răspunde: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face" (*Șab.* 31a). Formula a fost de altfel întrebuințată pentru a traduce în aramaică versetul din Lev. 19,18 (targumul lui Ionatan).

*Maimonide interpretează această poruncă sub aspect mai curând moral decât afectiv. Dragostea pentru aproapele tău ar însemna așadar „să-l vorbești de bine și să-i respecți avutul" (*M.T., Deot*, 6,3).

Rabi *Akiva relevă că acest verset constituie „unul din principiile de căpetenie ale Torei" (*Sifre* la Lev. 19,18). Într-adevăr, nu este vorba aici de o recomandare practică, cum ar fi obligația de a vedea o femeie cel puțin o dată înainte de a o lua de nevastă, pentru a evita dezamăgirile, sau datoria condamnatului la moarte de a alege execuția cea mai puțin dureroasă: acesta este un principiu general din care decurg o mulțime de alte îndatoriri ca vizitarea bolnavilor, îmbărbătarea celor îndoliați, constituirea unei dote pentru fetele de măritat etc. (*M.T., Avel* 14,1).

Din comparația care stă la baza acestui principiu — „ca pe tine însuți" — *Nahmanide deduce că iubirea aproapelui trebuie să fie la fel de puternică precum iubirea de sine, ceea ce vine în contradicție cu principiul lui Akiva, care spune că „viața proprie are prioritate" (*B.M.* 62a) și deci omul nu trebuie să-și sacrifice viața pentru altul. Cu toate acestea, Nahmanide este de acord că trebuie să îndepărtăm invidia din inimile noastre și să dorim binele aproapelui cu mai multă ardoare decât ni-l dorim pentru noi înșine.

În Noul Testament, sfatul lui Hilel apare sub formă pozitivă. Este ceea ce s-a numit mai apoi *regula de aur: „Tot ce voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi la fel" (Mat. 7,12). În mod evident, sursa neotestamentară interpretează versetul biblic original în sensul: „Iubește-l pe aproapele tău așa cum se presupune că te iubești pe tine însuți." După cum dragostea de sine este morală doar în măsura în care este compatibilă cu dragostea aproapelui, la fel se poate spune și invers că dragostea de aproapele nostru consfințește iubirea de sine. Într-adevăr, orice individ este dator să-și apere viața, în măsura în care orice viață omenească este sfântă.

Unii sunt de părere că, dincolo de deosebirile de formulare, cele două versiuni — negativă și pozitivă — ale regulii de aur înseamnă, de fapt, același lucru. După alți autori, cum ar fi gânditorul sionist Ahad ha-Am sau o somitate rabinică de talia lui R. Samuel *Edels (vezi comentariul lui la *Șab.* 31a), principiul este mai precis și mai realist în expresia lui negativă, în vreme ce formularea pozitivă nu este lipsită de ambiguități.

Este greu de spus dacă termenul din Lev. 19,18, tradus de obicei prin „aproapele" sau, în alte traduceri, „tovarășul" nostru, se referă la toți oamenii sau numai la evrei. Judecând după context, sensul adevărat este probabil cel restrâns. Biblia recomandă însă și dragostea pentru străini: „Dacă un străin vine să locuiască împreună cu voi, în țara voastră, să nu-l asupriți, să vă purtați cu el ca și cu un băștinaș, ca și cu unul dintre voi; să-l iubiți ca pe voi înșivă, căci și voi ați fost străini în țara Egiptului" (Lev. 19,33–34). Potrivit interpretării rabinice, dragostea aproapelui nu trebuie extinsă și asupra idolatrilor, întrucât idolatria este un păcat capital (vezi și *Etică).

Concepția evreiască asupra fraternității între oameni este un corolar al viziunii despre Dumnezeu ca părinte al întregii omeniri. Această idee apare în special la profeții biblici: „Nu avem oare toți un singur Tată? Nu ne-a făcut un singur Dumnezeu?" (Mal. 2,10). Iudaismul a recunoscut practic întotdeauna caracterul fundamental al acestei norme morale, pe care totuși a fost silit s-o amendeze uneori, în funcție de vicisitudinile istoriei (vezi *Neamuri, *Universal și particular).

DREPTATE

Iudaismul așază dreptatea printre atributele lui Dumnezeu, un atribut moderat de cel al îndurării. În narațiunea despre crearea lumii, Dumnezeu este zugrăvit ca deopotrivă îndurător și drept. Comentariile rabinice la Cartea Genezei interpretează folosirea, în acest context, a teonimului *Elohim* drept o aluzie la rolul justițiar al lui Dumnezeu, în special din perspectivă eshatologică. Tetragrama, în schimb, trimite la atributul îndurării (vezi *Dumnezeu, Numele lui). Așadar, Dumnezeu pretinde respectarea cu strictețe a legilor pe care le-a

dat oamenilor, dar ține seama și de slăbiciunea omenească. El nu aplică legile *ad litteram*, căci aceasta ar însemna nimicirea neamului uman. Raportul dintre dreptate și îndurare este o temă care revine frecvent în *Biblie. Ea apare, de pildă, în dialogurile lui Dumnezeu cu *Abraham și, mai apoi, cu *Moise. Luând apărarea cetăților Sodoma și Gomora (Gen. 18,16–32), Abraham negociază cu Dumnezeu, căutând să obțină o atenuare a rigurozității legii și o anulare a verdictului fatal de dragul unui mic număr de drepți pe care de altfel nu va reuși să-i găsească. Comentând acest dialog, *Midraș Raba* conchide că nu se poate aplica dreptatea absolută unei omeniri imperfecte. O scenă asemănătoare are loc când Dumnezeu vrea să distrugă poporul evreu pentru păcatul de a se fi închinat *vițelului de aur (Ex. 32). Moise face apel atunci la îndurarea divină. Răspunsul pe care-l primește este, pe de-o parte, explicit, căci Dumnezeu adoptă în mod manifest o atitudine indulgentă și, pe de altă parte, implicit, atunci când Dumnezeu își enumeră atributele.

Liturghia evreiască evocă adeseori figura eshatologică a Dumnezeului justițiar. În *Amida* zilelor lucrătoare, rugăciunea principală îl invocă pe Dumnezeu cu ambele atribute, al dreptății și al îndurării: „O, rege iubitor de milostenie (*țedaka*) și dreptate." La pierderea unei rude apropiate, cei îndoliați rostesc o binecuvântare în care Dumnezeu este descris ca „judecător adevărat". Potrivit tradiției evreiești, în cele zece zile înspăimântătoare (*iamim noraim*) dintre *Roș Hașana și *Iom Kipur, Dumnezeu judecă poporul evreu. Cu acest prilej, liturghia insistă în mod deosebit asupra rolului justițiar al lui Dumnezeu, văzut atât ca rege cât și ca judecător.

Definirea dreptății divine are o importanță capitală pentru teodiceea evreiască. Întrebarea care a urmărit dintotdeauna iudaismul și care apare în special în Psalmul 92 s ar putea rezuma în felul următor: de ce suferă nevinovații în timp ce răii o duc foarte bine? La această întrebare, tradiția iudaică răspunde, în general, că dreptatea și înțelepciunea lui Dumnezeu sunt atât de profunde încât depășesc puterea de înțelegere a omului. Copleșit de suferință și nenorocire, Iov pune la îndoială dreptatea divină. Biblia nu recomandă o astfel de atitudine, ci insistă asupra limitelor priceperii omenești, care nu este în stare să discearnă meandrele Providenței.

Problema dreptății divine a suscitat mari dezbateri mai cu seamă în timpurile de restriște ale istoriei evreiești: la distrugerea Primului și a celui de-al Doilea *Templu; în vremea Inchiziției; la expulzarea evreilor din Spania și Portugalia; în timpul masacrelor din Ucraina (1648–1649) etc. Mai recent, cei șase milioane de evrei exterminați de naziști au pus la grea încercare eforturile teodiceii (pentru răspunsurile religioase la această problemă, vezi *Șoa).

În măsura în care omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (vezi *Dumnezeu, Imitarea lui), omenirea în general și îndeosebi poporul evreu ar trebui să trăiască după dreptate. Moise spune poporului: „Caută dreptatea, da, dreptatea, ca să trăiești!" Acest îndemn revine ca un laitmotiv la profeți și la învățații Legii. Noțiunea de dreptate și ideea că lumea se reazemă „pe adevăr, dreptate și pace" au pus o amprentă profundă asupra gândirii și practicii evreiești.

DREPT DE AZIL, vezi AZIL.

DUALISM

Credința în două puteri divine, una a binelui, cealaltă a răului. Zoroastrismul, religia vechilor perși, era întemeiat pe o asemenea credință și socotea că întregul univers este marcat de lupta neîncetată dintre cele două forțe. Gnosticii au propus și ei o formă de dualism, în care creatorul răului, „demiurgul", era imperfect și dominat de o divinitate mai înaltă, desăvârșită. Iudaismul s-a opus categoric dualismului. Astfel, profetul Isaia mărturisește credința într-un singur creator a tot ce există: „Așa vorbește Domnul... Eu întocmesc lumina și fac întunericul, Eu dau pacea și Eu aduc restriștea: Eu, Domnul, fac toate aceste lucruri" (45,1.7). Talmudul, la rândul său, combate credința în două puteri divine.

Deși unele influențe dualiste par să se fi strecurat în diferite formulări ale misticii evreiești, faptul că marii gânditori evrei, *Maimonide în special, au respins ferm orice concesie de la monoteismul iudaic absolut, a împiedicat opera lor să devieze înspre dualism.

DUBNOV, SIMON, vezi WISSEHSCHAFT DES JUDENTUMS.

DUMNEZEU

Ființa supremă, Creatorul lumii, Domnul universului. Potrivit izvoarelor biblice și rabinice, cunoașterea lui Dumnezeu nu este rezultatul speculațiilor filozofice ori al intuițiilor mistice, ci al deducțiilor care pornesc de la faptele lui și de la modul cum s-a dezvăluit el însuși oamenilor.

Dumnezeul biblic

Dumnezeu domnește ca suveran absolut asupra întregii creațiuni: „Căci Domnul, Dumnezeul vostru, este Dumnezeul dumnezeilor, Domnul domnilor, Dumnezeul cel mare, puternic și înfricoșat" (Deut. 10,17). El există cu totul deosebit de lume, nu cunoaște limită sau lege, este atotputernic și atotștiutor.

Dumnezeu este Unul (Deut. 4,35; 6,4), ceea ce înseamnă că este deopotrivă unic și incomparabil (vezi *monoteism). Este izvorul tuturor lucrurilor de pe lume, inclusiv al răului (Isa. 45,7). Este mai presus de timp (Ps. 90,2) și locuiește în afara spațiului (Isa. 66,1; Ier. 23,24). Este nemărginit, nu are început nici sfârșit și nu este supus schimbării (Mal. 3,6).

Termenul *kadoș* („sfânt"), cu referire la Dumnezeu, denotă transcendența metafizică, în timp ce *kavod* („slavă") trimite la experiența prezenței lui Dumnezeu în lume. Astfel, imnul biblic „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul oștirilor, slava sa umple întreg pământul (Isa. 6,3) exprimă natura paradoxală a transcendenței absolute a lui Dumnezeu și totodată a imanenței sale veșnice. Dumnezeu este dincolo de lume într-o depărtare ontologică și conceptuală (Ps. 97,9) și totuși el este substratul oricărei ființe (Ex. 3,12–15), „sufletul sufletului nostru", accesibil tuturor celor care-l cheamă (Ps. 145,18). Deși se dezvăluie omului, el apare adeseori ca un „Dumnezeu ascuns" (Isa. 45,15).

În Biblie, Dumnezeu este conceput într-o formă „personalistă", portretul său fiind zugrăvit cu atributele ființei. El apare ca o voință morală, care se angajează într-un dialog cu oamenii, care pretinde, poruncește, judecă, pedepsește și răsplătește. El meditează și plănuiește, hotărăște și alege și acționează cu un scop anume. El este sensibil la condiția umană și-i privește pe oameni cu dragoste.

Dumnezeu este Creatorul universului care, însă, nu este de natură divină. El a creat toate lucrurile din nimic printr-un act de voință (Ps. 33,9). Aceasta înseamnă că întreg universul, de la particulele infraatomice până la galaxiile astrale, constituie un tot, guvernat de aceleași legi ale naturii de la un capăt la altul al cosmosului. Cu toate acestea, universul nu poate exista independent de Dumnezeu care-i insuflă viață în permanență. Dacă, prin absurd, Dumnezeu ar înceta să mai existe, universul întreg s-ar scufunda în neant.

Dumnezeu este Domnul istoriei universale, el se manifestă în destinul neamurilor și îndeosebi în istoria lui Israel. După ce a terminat de făurit lumea naturală, Dumnezeu a continuat să ghideze cursul istoriei (Deut. 32,8). Dacă Dumnezeu nu întâmpinase nici o împotrivire în modelarea lumii fizice, el s-a confruntat în istorie cu libertatea omului care ia adeseori calea revoltei. Totuși, profeții susțin că, „la sfârșitul vremurilor", voia Domnului se va împlini.

Dumnezeu a dăruit omului libertatea și nu-l va zdrobi pe acesta nici individual, nici la nivelul istoriei. Prin crearea omului, Dumnezeu a acceptat cumva să se autolimiteze, spre a asigura păstrarea libertății umane. Dumnezeu se adresează omului, nu ca un rege, ci ca un tată iubitor și un învățător.

În ciuda problemelor teologice care decurg de aici, Biblia îl descrie pe Dumnezeu în termeni psihologici: mânios (Ex. 22,23), mulțumit (Gen. 1,31), trist și dezamăgit (Gen. 6,6), cuprins de milă (Iona 4,11), de dragoste (Deut. 23,6), de ură (Amos, 5,21). Comentând aceste *antropomorfisme, înțelepții au explicat că „Biblia vorbește pe limba oamenilor" (*Ber.* 31b), pentru ca faptele lui Dumnezeu să fie pe înțelesul lor, deși el nu cunoaște acele trăiri psihice pe care oamenii le numesc „emoții".

Cât despre descrierea fizică a lui Dumnezeu, textul biblic conține ambiguități (Ex. 33,23; 24,10; 15,6). Mai târziu, *Maimonide și alți filozofi au arătat că atributele fizice intrau în contradicție cu principiile fundamentale ale unității și veșniciei lui Dumnezeu. Prin urmare, Biblia susține caracterul necorporal al lui Dumnezeu, pornind de la versete ca acesta: „Și Domnul v-a vorbit din mijlocul focului; voi ați auzit sunetul cuvintelor Lui, dar n-ați văzut nici un chip, ci ați auzit doar un glas." Sau: „Fiindcă n-ați văzut nici un chip în ziua când v-a vorbit Domnul din mijlocul focului, la Horeb, vegheați cu luare aminte asupra sufletelor voastre, ca nu cumva să vă stricați și să vă faceți un chip cioplit... (Deut. 4,12.15–16).

Dumnezeu și legea morală

Cele două mari teofanii ale Bibliei au loc pe Muntele Sinai. Prima se desfășoară în prezența întregului popor al lui Israel și se încheie cu dăruirea tablelor *Legământului, care cuprind și Decalogul (Ex. 20). Cea de-a doua Revelație i se adresează numai lui Moise care, înainte de a primi noile table, îi ceruse lui Dumnezeu: „arată-mi căile Tale" și „arată-mi slava Ta" (Ex. 33,13.18). Mesajul central al ambelor revelații este dezvăluirea naturii morale a lui Dumnezeu.

Șase din poruncile Decalogului țin de legea morală și se referă la faptele, gândurile și vorbele omului. Dumnezeu îi pretinde omului să dea dovadă de măreție morală în sufletul și în purtarea lui și aceasta este esența Legământului său cu

Israel. Revelația adresată lui Moise nu este însoțită de nici o promisiune anume, ci este mai curând o enumerare a însușirilor divine veșnice: „Domnul, Dumnezeu, este un Dumnezeu plin de îndurare și milostiv, încet la mânie, plin de dragoste adevărată, care-și ține dragostea până în al miilea neam, care iartă fărădelegea... dar nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuiește" (Ex. 34,6–7).

Dacă morala socială a Decalogului se exprimă într-un cadru național, calitățile morale atribuite lui Dumnezeu în timpul întâlnirii cu Moise au o dimensiune universală. Cartea Genezei sugerează, desigur, că legea morală era deja cunoscută primilor oameni și că era de datoria lor să i se conformeze. Legea morală este impusă de Dumnezeu deoarece ea face parte, într-un fel, din chiar structura ființei sale. Nu se putea altfel. Așadar, legea morală are o valoare intrinsecă, chiar dacă nu independentă: deși înrădăcinată în ființa divină și deși omul poate să i se supună în virtutea esenței lui umane și a asemănării cu Dumnezeu, legea morală poate fi respectată și pentru valoarea ei în sine. Într-adevăr, dacă evreul socotește legea morală, binele, ca pe o cale de a accede la Dumnezeu, o dată ce ajunge la Dumnezeu, ajunge și la bine. Datorită acestei relații aparte dintre divinitate și legea morală, problema teodiceii (vezi *Răsplată și pedeapsă), care pune sub semnul întrebării bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu, capătă o importanță deosebită și face obiectul unei analize amănunțite în Cartea lui Iov.

Atributele divine

Cu toate că Dumnezeu este unic, transcendent și absolut diferit de experiența umană, omul nu poate vorbi despre el decât recurgând la concepte extrase din propria lui experiență. Prin urmare, calitățile atribuite lui Dumnezeu nu trebuie înțelese *ad litteram*. Una din puținele modalități de exprimare acceptabile constă în a-l descrie pe Dumnezeu prin operele sau faptele lui. Astfel, după Maimonide, se poate spune, fără teamă de a greși, că: „Dumnezeu este creatorul universului, cel care l-a izbăvit pe Israel din robia egipteană, care i-a dăruit Tora, care-i vindecă pe bolnavi etc.", căci aceste afirmații nu conțin nici o indicație despre modul cum s-au săvârșit aceste fapte sau despre calitățile pe care autorul lor ar fi trebuit să le dețină spre a le îndeplini. În mod similar, reacțiile emoționale care i se atribuie, — dragostea, îndurarea, mânia, gelozia, — pot fi analizate ca predicate ale acțiunii. Astfel, când se spune că „Dumnezeu s-a mâniat pe locuitorii Sodomei", aceasta vrea să spună că locuitorii cetății puteau să se aștepte la acțiuni comparabile cu cele pe care omul le săvârșește de obicei la mânie.

Cu toate acestea, a-i atribui lui Dumnezeu anumite fapte ca crearea lumii sau eliberarea lui Israel din robie implică, în contextul narațiunii biblice, că Dumnezeu este viu, capabil de a urmări anumite scopuri și înzestrat cu o inteligență și o putere formidabile. De aici rezultă ceea ce Maimonide numește „atributele esențiale ale lui Dumnezeu", altfel spus, acele calități care definesc natura primă a divinității: viața, înțelepciunea și puterea. Pe de altă parte, conform principiului unității divine, existența și esența lui Dumnezeu sunt unul și același lucru. Omul știe că, în propria lui existență, viața, puterea, voința și discernământul sunt elemente distincte. Dimpotrivă, Dumnezeu este identic cu fiecare din atributele sale. Dar esența lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută, căci ea depășește puterea de înțelegere a omului.

Ce poate să știe omul despre Dumnezeu? Întru cât nu poate fi nici o asemănare între unul și celălalt, termenul „a ști" diferă ca sens în funcție de subiect. Teologia creștină, începând cu Toma de Aquino, înclină spre teoria predicatului analogic. Prin urmare, atunci când se referă la Dumnezeu, termenul „a ști" păstrează un sens asemănător celui omenesc cu unele modificări care decurg din contextul divin. Astfel, se poate spune, de exemplu, că Dumnezeu posedă ceva care este pentru el ceea ce știința este pentru om.

Cât despre Maimonide, el preferă să recurgă la teoria atributului dublu privativ, care rezultă dintr-o analiză logică complexă. Așadar, enunțul „Dumnezeu este înțelept" trebuie interpretat ca însemnând „Dumnezeu nu este neînțelept". Aceasta înseamnă că omul trebuie să poată afirma că Dumnezeu este înțelept, oricare ar fi știința avută în vedere. Într-un cuvânt, această afirmație interzice orice posibilitate de a-l descrie pe Dumnezeu ca neștiutor.

Spre deosebire de logica maimonidiană, care nu prea reușea să-i aplice lui Dumnezeu ideea de relație, teologii moderni susțin că bogăția experienței religioase, în special așa cum o descrie Biblia, impune afirmarea unei autentice relații între om și Dumnezeu, cu toată consecințele ei existențiale. Ce-i drept, din punctul de vedere al iudaismului, este mai puțin important să stabilești dacă discursul omului asupra lui Dumnezeu poate fi tradus sub formă de enunțuri logice. Important este mai ales să insufli credința că Dumnezeu este activ în natură și în istorie, intrând în relație cu omul și obligându-l astfel să-i răspundă.

În literatura talmudică

Rabinii Talmudului subliniază locul central pe care conceptul divin îl ocupă în iudaism, de unde și expresia *kofer be-ikar* („cel ce respinge rădăcina"; *Ar.* 15b) prin care-i denumesc pe cei ce neagă existența lui Dumnezeu sau grija lui față de om. Ei continuă totodată lupta profeților împotriva *idolatriei și a politeismului, dezvoltând conceptul biblic: „Să nu ai alți dumnezei afară de Mine [...]. Căci Eu, Domnul, Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu gelos [...]" (Ex. 20,3–5), chiar și în timpuri primejdioase, sub dominația păgânismului persan și roman. Învățații Talmudului erau atât de pătrunși de necesitatea eradicării politeismului încât nu ezită să declare că „a respinge idolatria este ca și cum ai recunoaște toată Tora" (*Sifre* Deut. 28). Declinul pe care cultul păgân îl înregistrează în lumea civilizată în vremea celui de-al Doilea Templu este interpretat de rabini drept un progres ireversibil al istoriei (*Ioma* 69b).

Printre atributele morale divine se numără îndurarea și bunătatea, dar și dreptatea, care răsplătește supunerea față de Lege și pedepsește încălcarea ei (Ex. 34,5–6). Îndurarea și dreptatea sunt calități morale pozitive; ele nu sunt însă nici absolute nici totale în sine, ci — aplicate la societatea umană — trebuie adeseori să se completeze una pe alta. Îndurarea trebuie uneori să modereze dreptatea, în timp ce dreptatea, prin verdictele sale, vine să stabilească o limită a îndurării. Înțelepții consideră că aceste două concepte sunt elemente principale ale comportamentului divin, numindu-le *midat ha-din* („măsura dreptății") și *midat ha-rahamim* („măsura îndurării"). În limbajul rabinic, *mida*, care înseamnă „măsură", se folosește deseori în sensul de „măsură" a recompensei sau a pedepsei pe care o administrau judecătorii. Însă ambii termeni evoluează rapid, ajungând să denumească atribute permanente ale lui Dumnezeu.

Neputând stabili o formulă generală a îndurării și dreptății, care să poată fi aplicată într-o situație sau alta, rabinii au preferat să transfere problema în taina densă care înconjoară ființa morală divină. Atributul dreptății este uneori văzut ca un ideal moral abstract sau chiar ca un înger exterior ființei divine, în vreme ce atributul îndurării este identificat cu Dumnezeu însuși (*Sanh.* 97b). Rabinii ajung chiar să și-l închipuie pe Dumnezeu ca adresându-și sieși o rugăciune pentru ca mila lui să-i înfrângă mânia (*Ber.* 7a).

În filozofia evreiască medievală

În Evul Mediu, sub influența filozofiei arabe și grecești, gândirea evreiască se întoarce asupra ei înșăși, scrutându-se pe sine și dând naștere unei teologii. Întâiul său aport constă în următorul principiu, formulat de *Saadia Gaon: rațiunea, dăruită omului de Dumnezeu, este validă și izvor de adevăr în aceeași măsură ca și Revelația. Drept urmare, încercarea de a pătrunde în mod rațional conceptele Scripturii este o îndatorire religioasă. O serie de gânditori evrei medievali merg mai departe și susțin că Dumnezeu apreciază mai mult convingerile religioase bazate pe argumente raționale decât pe cele întemeiate numai pe simpla credință. Ei recurg astfel la argumentele deductive obișnuite, cum ar fi dovada cosmologică (dedusă din existența lumii contingente), dovada teleologică (existența unui scop) ori cea conceptuală, favorita lui Maimonide.

Conceptul biblic de unitate divină face obiectul unei analize filozofice aprofundate. Semnificația lui nu se mărginește la afirmarea existenței unui singur Dumnezeu, ci arată că esența însăși a lui Dumnezeu nu poate fi concepută decât în afara oricărei multiplicități. Această logică, excluzând orice calificative corporale divine, îl determină pe Maimonide, în prima parte a *Călăuzei* sale, să reinterpreteze sistematic toate pasajele antropomorfice ale Bibliei. Această interpretare foarte strictă a unității divine îngreunează înțelegerea atributelor divine și a relației lui Dumnezeu cu lumea, în special a noțiunii de Providență divină. Cum ar putea un Dumnezeu veșnic, neschimbător, total diferit, să fie în contact cu universul contingent, supus în permanență schimbării? Maimonide propune o soluție bazată pe ideea că Dumnezeu este singurul în măsură să-și cunoască propria esență imuabilă și deci cunoaște toate consecințele faptelor sale.

Dar una este să te lansezi într-o reflecție rațională asupra existenței și naturii lui Dumnezeu și cu totul altceva, să susții că reflecția rațională este forma supremă a experienței religioase. *Iuda Halevi respinge această din urmă teză, arătând că singura relație autentică a omului cu Dumnezeu stă în comunicarea nemijlocită, care depășește simplul exercițiu intelectual. Singura cale de a atinge această comuniune este *revelația divină. Dumnezeul la care ajungi prin demonstrații logice nu este încă Dumnezeul lui Abraham, spune Halevi.

În Cabala

Tradiția misticii evreiești, ca orice misticism, insistă asupra aspectului intim, direct al receptării prezenței divine. Ținând cont de insistența filozofilor în a afirma totala transcendență a lui Dumnezeu, natura lui incognoscibilă și unitatea lui

absolută, cum se explică intensitatea, bogăția și multiplicitatea experienței mistice?

Cabala face o distincție între „Dumnezeul în sine, ascuns în adâncimea ființei sale", ceea ce se numește în general **En Sof* („ființa infinită") și despre care nu se poate spune nimic altceva decât că există, și Dumnezeul revelat, care se manifestă prin creația sa. Acesta din urmă este cel pe care spiritul pătruns de evlavie îl întâlnește în experiența mistică. Cele zece **sefirot* („emanații") constituie teosofia Dumnezeului revelat sau **Șehina*, prezența divină în lume. Ele pot fi interpretate ca tot atâtea etape succesive în procesul creației ori ca niște instrumente, puteri sau atribute ale Dumnezeului pe cale de a se revela. Totuși, pentru a evita orice deviere spre *dualism, Cabala pune accentul asupra unității perfecte dintre aceste două aspecte ale principiului divin: *En Sof* și *sefirot*.

Cabala și gândirea hasidică pe care a generat-o acordă o mare importanță imanenței (frizând uneori *panteismul). Amândouă consideră că există scântei de divinitate în tot universul creat, inclusiv în om. Astfel, Tora nu este numai legea istorică a poporului evreu, ci și întruchiparea vie a înțelepciunii divine, care răspândește fără încetare noi și noi raze de lumină.

La întrebarea „cum poate să existe lumea dacă Dumnezeu este pretutindeni", Isaac *Luria răspunde prin conceptul de *țimțum* („concentrare" sau „contracție"). Conform acestei doctrine, Dumnezul infinit și omniprezent (*En Sof*), care umple tot spațiul, s-a retras în sine, eliberând astfel un spațiu originar în care a răspândit razele creației (*sefirot*). După Ghershom *Scholem, acest concept rodnic și îndrăzneț de *țimțum* nu numai că permite elucidarea noțiunii de creație *ex nihilo*, ci și explică totodată cum se face că toate ființele au în ele o scânteie din ființa divină, beneficiind în același timp de o realitate proprie.

În epoca modernă

Adept al iluminismului filozofic german, Moise *Mendelssohn îmbrățișează cu ușurință ideea biblică a unui Dumnezeu — Ființă Supremă, culme de înțelepciune, dreptate, bunătate și putere, creator al universului și chezaș al nemuririi sufletului.

Se pune astfel o nouă temelie a credinței în Dumnezeu, în ciuda demersurilor unor Hume și Kant care, încercând să respingă dovezile tradiționale ale existenței lui Dumnezeu, se străduiau să demonstreze neputința metafizicii de a sta la baza adevărului religiei. De acum încolo, teologiile se întorc către rațiunea practică sau către implicațiile religioase ale idealismului moral. Astfel, Solomon Formstecher (1808–1889) vorbește de un suflet divin al lumii pe care-l identifică cu Dumnezeu, ființă morală ideală, model pe care omul este chemat să îl urmeze. În mod asemănător, Samson Raphael *Hirsch (1808–1888) elaborează o concepție despre Dumnezeu — spirit liber și atotputernic, care-l călăuzește pe om pe calea împlinirii personale prin intermediul conștiinței morale și al libertății concrete.

Mordecai *Kaplan (1881–1983) abandonează cu totul conceptul biblic și talmudic al unui Dumnezeu transcendent, ființând separat de creaturile sale. Adept al naturalismului științific, el vede în Dumnezeu suma forțelor ce operează în natură întru împlinirea omului.

Exponent al „noii gândiri" care integrează condiția existențială a individului și experiența lui personală, Franz *Rosenzweig (1886–1929) reabilitează și apără concepția biblico-rabinică despre Dumnezeu și lume. Omul îl poate întâlni pe Dumnezeu printr-un contact direct și personal. Această revelație este manifestarea iubirii divine pentru om, care-l determină pe individ să îl iubească și el, la rândul său, pe Dumnezeu. După Rosenzweig, dragostea reciprocă dintre om și Dumnezeu salvează eul omenesc din izolarea lui și din încremenirea lui mortală.

În mod asemănător, Martin *Buber (1878–1965) reabilitează categoriile biblice de receptare a lui Dumnezeu. El vorbește despre veșnicul Tu, realitate transcendentă, căreia omul îi poate simți prezența. Buber și Rosenzweig sunt însă în dezacord în ceea ce privește consecințele acestei întâlniri cu Dumnezeu: cu ce se alege omul — cu „porunci" ori numai cu trăirea prezenței divine?

Abraham Joshua *Heschel (1907–1972) dezvoltă o „teologie a adâncurilor" care, pornind de la condiția umană, își pune întrebarea ce motive are omul să creadă în realitatea existenței lui Dumnezeu cel viu. În fața măreției sublime a lumii, omul simte numaidecât o teamă, o mirare, o „uimire radicală", tulburat fiind de „imensitatea prețioasă" a ființei și de constatarea că realitatea pur și simplu există. Aceste sentimente îl fac să intuiască prezența lui Dumnezeu și grija lui față de om. Gândirea lui Heschel ia o turnură eminamente biblică atunci când arată că Dumnezeu îl caută pe om și că credința se naște din conștiința de a fi fost chemat (vezi *Teologie).

DUMNEZEU, DRAGOSTEA DE, vezi DRAGOSTEA DE DUMNEZEU.

DUMNEZEU, IMITAREA LUI

Lat.: imitatio Dei

Doctrină teologică, fundamentală în gândirea iudaică, potrivit căreia omul este dator să imite comportamentul moral al lui Dumnezeu. Dezvoltată în special în literatura rabinică și postrabinică, ea își are rădăcinile în Biblie, mai exact în Gen. 1,26–27, unde se arată că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Ideea este prezentă și în povestea lui Abraham: „Căci eu l-am ales, pentru ca el să poruncească fiilor lui și casei lui după el să țină calea Domnului, făcând ce este bine și ce este drept" (Gen. 18,19). „Calea Domnului" înseamnă aici o purtare morală, iar „drumul" recomandat omului este cel pe care Domnul însuși l-a urmat înaintea lui.

Drept urmare, Pentateuhul îi poruncește omului să fie sfânt, „căci Eu sunt sfânt, Eu, Domnul, Dumnezeul vostru" (Lev. 19,2) și să „umble în toate căile Lui" (Deut. 11,22; 28,9). Codificatorii medievali au folosit acest pasaj pentru a arăta că omul trebuie să se străduie, pe cât posibil, să-l imite pe Dumnezeu și căile lui drepte și binefăcătoare și au inclus această datorie printre cele 613 *porunci, întemeindu-se pe mai multe texte rabinice: „Stă scris: «Vă veți alipi de căile Domnului»" (Deut. 13,5). Dar cum va putea omul să păşească pe urmele Domnului? Nu stă oare scris că «Domnul, Dumnezeul tău, este un foc mistuitor» (Deut. 4,24)? Luați mai curând ca exemplu faptele Lui: cum a acoperit goliciunea (lui Adam și a Evei, Gen. 3,21), tot astfel și voi să-i îmbrăcați pe cei goi; cum i-a vizitat El pe cei suferinzi (Abraham, Gen. 18,1), la fel să-i vizitați și voi; cum i-a mângâiat pe cei îndoliați (Aaron, Lev. 16,1), tot așa și voi să-i mângâiați pe cei loviți de nenorocire; cum i-a îngropat El pe cei morți (Moise, Deut. 34,6), așa și voi să-i îngropați" (*Sota* 14a).

Doctrina imitării lui Dumnezeu i-a preocupat pe gânditorii evrei din toate timpurile. Ea se regăsește în scrierile cabaliștilor din sec. al XVI-lea, în cele, mai recente, ale hasidimilor și în cele ale mișcării **Musar*. Rabinii Talmudului ca și scriitorii de mai târziu au considerat posibilitatea și datoria de a-l imita pe Dumnezeu ca pe un privilegiu unic: „Omul este de preț fiindcă a fost creat după asemănarea lui Dumnezeu și încă și mai de preț fiindcă se știe făurit după această asemănare" (*Avot* 3,14). Comentând acest pasaj în cartea lui *Israel și lumea*, Buber scrie: „Revelația că am fost creați după chipul Lui ne îmboldește să «dezvoltăm» această asemănare și să-l imităm pe Dumnezeu" (vezi de asemenea *Etică și *Sfințenie).

DUMNEZEU, NUMELE LUI

Diversitatea numelor prin care Dumnezeu este desemnat în Biblie și în Talmud exprimă încercările omului de a cuprinde ceva din esența divină. Astfel, în episodul *rugului aprins, Moise șovăie să accepte misiunea, știind prea bine că israeliții vor vrea să afle numele Dumnezeului care i-o încredințase. Drept răspuns, Dumnezeu îi dezvăluie tetragrama: IHVH.

Semnificația numelui lui Dumnezeu este strâns legată de realitatea ființei sale. Numele divin, care dă la iveală unele aspecte ale naturii lui Dumnezeu și conține în sine ideea autorității, puterii și sfințeniei divine, impune un deosebit respect. Decalogul spune clar că numele de IHVH nu trebuie luat în deșert (Ex. 20,7; Deut. 5,11) și acesta este numele pe care preoții îl folosesc când binecuvântează poporul (Num. 6,24–26).

În ceea ce privește puterea atribuită numelui lui Dumnezeu, Biblia merge încă și mai departe, spunând că neamurile se vor teme de Israel pentru că Israel poartă numele Domnului, IHVH (Deut. 28,10). Aceeași idee se regăsește, altfel formulată, în Psalmi unde se spune că numele Domnului este „minunat pe tot pământul" (8,1; 48,10). Prin urmare, cine știe numele Domnului îi cunoaște astfel identitatea precum și elementele care alcătuiesc natura lui. Există în ebraică o mulțime de nume pentru Dumnezeu, fiecare dintre ele fiind purtătorul unui sens fundamental care contribuie la definirea caracteristicilor divine.

El

El este termenul generic pentru Dumnezeu în lumea semitică. Îl găsim, de exemplu, în acadiană, sub forma *Ilu*, dar și în alte limbi semitice. Cuvântul provine probabil de la radicalul *yl* sau *wl* care înseamnă „a fi puternic" sau, pur și simplu, „putere". *El* nu se folosește ca nume personal al lui Dumnezeu. În Biblie, apare îndeosebi în cărțile poetice unde reflectă un mod de exprimare foarte vechi. Îl regăsim și la începutul unor nume proprii ca Ilie, Elisei sau Elihu, precum și ca sufix în Israel, Ismael, Samuel.

Același nume intră și în componența altor nume divine, fiecare cu o anumită semnificație: *El elion*, de exemplu, înseamnă „*El* cel Prea Înalt" și apare în Geneza (14, 18-20) unde Melhisedec, denumit preot al lui *El elion*, îl binecuvântează pe *Abraham în numele „Dumnezeului cel Prea Înalt, Ziditorul cerului și al pământului". Pentru copiii lui Israel, acest nume ajunge să desemneze un Dumnezeu unic și transcendent și nu doar o

divinitate aflată în vârful panteonului. *El olam* („*El* cel Veșnic") pare în special asociat cu sanctuarul ridicat la Beerșeva (Gen. 21,33). *El șadai* ar însemna „Dumnezeul cel din Munți" sau „Dumnezeu cel Atotputernic" și este cel care li s-a arătat lui Abraham, Isaac și Iacob (Ex. 6,3). Termenul *șadai* are o origine străveche și se regăsește în numele unor persoane, de ex., Țurișadai și Amișadai (Num. 1,6.12). Acest nume al lui Dumnezeu apare și în profeția lui Balaam (Num. 24,4). În afara cărților Genezei și Exodului, termenul *șadai* este prezent de 35 de ori în Biblie, din care de 31 de ori în cartea lui Iov. Un alt nume divin, *El brit* („Dumnezeul Legământului") apare o singură dată în Biblie, în Judecători 9,46, cu referire la un templu al lui *El brit* de la Sihem; săpăturile arheologice au confirmat posibilitatea existenței unui sanctuar biblic în această localitate.

Elohim

Eloa și *Elohim* sunt printre numele cele mai cunoscute ale lui Dumnezeu. Prima formă, cea de singular, apare în cartea lui Iov. *Elohim*, care se traduce prin „Dumnezeu", este numele divin cel mai des folosit în Biblie, cu referire de cele mai multe ori la Dumnezeul lui Israel. El poate totuși desemna și o divinitate păgână sau o zeiță. Deși este un plural, termenul funcționează gramatical ca un singular, chiar și atunci când desemnează divinități păgâne.

Adonai

Derivat din *adon*, care se traduce cel mai exact prin „Domn". Dat fiind că, în Biblie, Dumnezeu este „Domn peste întregul univers", el este adesea ori numit *Adonai*, „Domnul meu".

IHVH

Cel mai important dintre numele divine. Acest nume aparte, căruia i se mai spune și „tetragrama" (deoarece este compus din patru litere), se scrie, dar nu se pronunță niciodată. Potrivit izvoarelor antice, el s-ar fi pronunțat totuși până prin sec. al III-lea î.e.n., când a început să fie citit *Adonai*. În Evul Mediu, creștinii care citeau Biblia în original au citit tetragrama cu vocalele din *Adonai*, obținând astfel numele de Iehova.

În Biblie, acesta este numele pe care Dumnezeu alege să și-l dezvăluie față de Moise atunci când i se arată în rugul aprins și când își eliberează poporul din robia egipteană (Ex. 20,2; Os. 11,1; 12,10). Acest nume creează o relație de tip nou între Israel și Dumnezeu, relație cuprinsă în formula *Ehieh așer ehieh*, „Eu sunt Cel ce sunt" (Ex. 3,14).

În epoca talmudică, înțelepții și-au pus întrebarea fundamentală care dintre numele lui Dumnezeu pot fi scrise, care pot fi pronunțate și care pot fi șterse o dată ce au fost scrise într-un document. Ei au ajuns la concluzia că șapte nume ale lui Dumnezeu pot fi scrise, dar nu și șterse. Acestea sunt: *El*, *Elohim*, *Ehieh așer ehieh*, *Adonai*, *IHVH*, *Țevaot* („al oștirilor") și *Șadai* (*Șev.* 35 a–b). Toate celelalte nume divine pot fi scrise și pronunțate fără nici o restricție, spune Talmudul. Cu toate acestea, evreii ortodocși preferă să nu pronunțe nici unul dintre numele lui Dumnezeu, adoptând, în schimb, diverse substitute, ca *Elokim* în loc de *Elohim* sau *Adoșem* în loc de *Adonai* sau *Ha-Șem* („Numele").

Talmudul menționează unele restricții de pronunțare cu privire la numele de *IHVH*, arătând că numai marele *preot era autorizat să-l rostească și trebuia să-l spună cu intonația corectă și numai în *Sfânta Sfintelor și numai de *Iom Kipur. Liturghia actuală de Kipur mai păstrează ecourile acestei importante ceremonii: în **Amida* din cadrul *slujbei suplimentare, când se descrie cultul practicat odinioară la Templu, credincioșii îngenunchează sau se înclină acolo unde textul evocă pronunțarea numelui *IHVH* de către marele preot.

Talmudul pomenește și de alte două nume divine: unul alcătuit din 12 litere, celălalt, din 42 de litere (*Kid.* 71a). Au existat probabil și alte tradiții referitoare la alte nume divine mai lungi sau mai scurte, dar nu ne-au parvenit mențiuni decât despre acestea două. În Evul Mediu, poeții și misticii au inventat diverse alte nume spre a-l desemna pe Dumnezeu.

Este interzisă distrugerea textelor sau documentelor ebraice care conțin numele lui Dumnezeu. Când documentele se strică sau se uzează, ele sunt adunate sau îngropate într-un loc special prevăzut

Diferite nume ale lui Dumnezeu în tradiția iudaică

IHVH (tetragrama) sau *Adonai* sau *Iah*	Domnul
El, *Eloa*, *Elohim*	Dumnezeu
Șadai	Atotputernicul
Ha-Kadoș baruh Hu	Cel Sfânt, fie El binecuvântat
Ribono șel Olam	Stăpânul Universului
Ha-Makom	Locul
Ha-Rahaman	Domnul Îndurării
Șehina	Prezența Spiritului divin
En Sof	Cel Veșnic
Ghevura	Cel Prea Puternic
Tur Israel	Stânca lui Israel
Șomer Israel	Paza lui Israel
Meleh malhe melahim	Regele regilor

în acest scop, aşa cum erau vechile *gnizot*, menite să servească drept ultim adăpost acestor documente (vezi **geniza*). În cercurile ortodoxe, s-a încetăţenit mai recent obiceiul de a nu scrie integral numele Domnului, nici chiar în traduceri, abrevierile comune fiind „D-zeu" sau „D".

DUMNEZEU, PATERNITATEA LUI

Una din modalităţile de a defini raportul dintre om şi Dumnezeu în tradiţia evreiască, în care Dumnezeu este văzut ca tată al omenirii. Noţiunea prezintă o mulţime de conotaţii, de la capacitatea generală de a produce urmaşi până la postulatul tatălui care veghează la bunăstarea şi la disciplina fiilor.

Religiile antice concepeau acest aspect patern la propriu. Astfel, faraonul Egiptului era considerat urmaşul fizic al zeului Ra. Un ecou al acestei credinţe poate fi găsit în Psalmi (2,7): „Domnul mi-a zis: «Tu eşti fiul meu, astăzi te-am născut»." Unele nume biblice reflectă aceeaşi credinţă, de exemplu, Aviah, care înseamnă „Yah (Domnul) este tatăl meu". Dar sensul biblic nu este de procreaţie, ci de creaţie şi de definire a unui tip de relaţie. Dumnezeu este considerat tatăl poporului lui Israel şi profetul *Osea îl descrie ca pe un părinte grijuliu care se preocupă de copiii săi: „Când Israel era copil, îl iubeam şi l-am chemat pe fiul meu din Egipt [...]. Eu l-am învăţat pe Efraim să meargă şi l-am ridicat în braţe [...]. I-am tras cu legături omeneşti, cu funii de dragoste [...]. M-am plecat spre ei şi le-am dat de mâncare." (11,1-4).

Impunerea unei discipline şi eventualele pedepse constituie un aspect deloc neglijabil al acestei relaţii: „Vei şti deci, în inima ta, că Domnul, Dumnezeul tău, te mustră cum mustră un om pe copilul lui" (Deut. 8,5). Paternitatea divină nu este apanajul lui Israel, ci se exercită asupra întregii omeniri, ceea ce constituie unul din elementele originale ale iudaismului. Corolarul acestei paternităţi universale este că toţi oamenii sunt fraţi.

Noţiunea de Dumnezeu-tată presupune şi mila, după cum se vădeşte în adagiul liturgic: „Tatăl nostru, Tată plin de îndurare" (**Ahava Raba*). Ideea paternităţii se regăseşte în multe rugăciuni, care i se adresează Domnului cu expresii ca **Avinu şe-ba-şamaim* („Tatăl nostru care eşti în ceruri"; *Sota* 9,15) sau **Avinu Malkenu* („Tatăl nostru, Regele nostru"), formulă atribuită lui Rabi *Akiva (*Taan.* 25b), care ocupă un loc important în rugăciunile de penitenţă.

În zilele noastre, mişcarea feministă americană, nemulţumită de concepţia unui Dumnezeu exclusiv masculin, a atras atenţia asupra unor imagini ca naşterea, alăptatul, hrănirea, care erau la origine metafore asociate maternităţii. Unele militante feministe încearcă să corecteze acest dezechilibru, evitând să folosească în rugăciuni o terminologie exclusiv masculină şi introducând metafore feminine, adesea de sorginte cabalistică.

DURAN, ŞIMON BEN ŢEMAH
(1361–1444)

Autoritate halahică şi filozofică; supranumit **Raşbaţ** (acronim de la Rabi Şimon ben Ţemah). S-a născut la Mallorca unde a studiat cu Efraim Vidal şi, mai târziu, cu Iona Desmaestre din Saragossa. Şi-a câştigat existenţa ca medic şi a acumulat întinse cunoştinţe de astronomie, matematici şi filologie. În urma prigoanei din 1391, Duran părăseşte Spania şi se stabileşte la Alger, unde-i urmează lui Isaac bar Şeşet în funcţia de rabin. Acceptă postul numai cu condiţia să nu se ceară nici o aprobare guvernamentală, căci, spune el, numirea unui rabin este o chestiune internă a evreilor în care autoritatea laică nu are competenţa să se amestece. Spre deosebire de *Maimonide, Duran este de părere că rabinul este îndreptăţit să primească un salariu ca să se poată dedica în întregime problemelor comunităţii.

A scris comentarii la mai multe tratate ale Mişnei şi Talmudului, la opera lui *Alfasi şi la *Hagada de Pesah. Lucrarea lui cea mai vestită este o culegere de circa 800 de *responsa*, intitulată *Taşbeţ* (acronim de la *Teşuvot Şimon ben Ţemah*), un document preţios despre condiţia evreilor din Spania şi Africa de Nord la vremea respectivă. Sentinţele halahice din *Taşbeţ* s-au bucurat de un deosebit respect printre comunităţile din nordul Africii. Duran a depus eforturi pentru a stopa declinul practicilor religioase şi a fost unul dintre primii autori care au ridicat problema *maranilor.

Principala operă filozofică a lui Duran, *Maghen Avot* („Scutul Părinţilor"), a fost concepută ca o introducere la tratatul **Avot*, şi abordează concepte teologice ca natura lui Dumnezeu, veşnicia Torei, venirea lui *Mesia şi *învierea morţilor. După părerea lui Duran, îmbrăţişată mai târziu de Iosif Albo, iudaismul cuprinde doar trei dogme esenţiale: existenţa lui Dumnezeu, originea divină a Torei şi contrariile răsplată-pedeapsă. Un capitol din *Maghen Avot*, intitulat *Keşet u-maghen* („Arc şi scut"), este o critică la adresa *creştinismului şi a *islamului. Opera lui Duran mai cuprinde, printre altele, un comentariu filozofic la Iov, o serie de interpretări originale şi mai multe poeme liturgice.

Cei trei fii ai săi s-au numărat printre autorităţile rabinice din Alger. **Solomon ben Şimon Duran** (supranumit **Raşbaş**; cca. 1400–1467) a fost un cunoscut autor de *responsa* şi a scris *Milhemet miţva* („Războiul sfânt"), o replică la calomniile antievreieşti ale lui Geronimo de Santa Fe (alias Iosua Lorki), un apostat de tristă notorietate. Urmaşii lui Duran au fost mari lideri religioşi şi laici în Algeria până la începutul secolului al XIX-lea.

E

EBRAICĂ

Ebr.: ivrit

Limbă semitică pe care tradiția evreiască o consideră „limba sfântă" (*leșon ha-kodeș*). Cele mai vechi limbi semitice cunoscute sunt eblaita, răspândită în nordul Siriei, și accadiana (babiloniana și asiriana), în Mesopotamia, limbi în care ni s-au păstrat mărturii scrise din mileniul al III-lea î.e.n. Mai apropiată de ebraică este ugaritica, limba din Ugarit, oraș situat pe coasta nordică a Siriei, a cărei existență este atestată de diferite texte, inclusiv literare, datând din sec. al XIV-lea î.e.n. Informații despre limba din *Canaan, anticul nume al lui Ereț Israel, ne-au parvenit prin intermediul unor cuvinte și forme gramaticale care s-au strecurat în scrisorile adresate guvernatorului egiptean al Canaanului în sec. al XIV-lea î.e.n. Scrisorile erau în accadiană, pe atunci o *lingua franca* a regiunii. Canaanita era atât de strâns înrudită cu ebraica, încât unii cercetători au susținut că ebraica biblică era de fapt limba Canaanului, îmbogățită prin adaosuri provenind din limba vorbită de israeliți, înainte de stabilirea lor în țară.

Unul din cele mai vechi texte ebraice este Cântarea Deborei (Jud. 5). Câteva forme arhaice și dialectale se regăsesc și în alte poeme antice (vezi, de ex., Jud. 12,6). Ebraica clasică, cea a Bibliei, a apărut probabil sub domnia lui *Solomon , când a fost introdusă administrația centralizată. În această limbă au fost concepute textele în proză ale epocii preexilice. Poezia, după cum se vede din Psalmi, avea deja un stil și un vocabular specifice; în ceea ce privește textele profetice, ele sunt redactate într-un stil retoric; ambele forme literare se caracterizează prin „paralelism", adică repetarea aceluiași conținut cu alte cuvinte.

Ultimele cărți ale Bibliei, cum ar fi Eclesiastul, Ezra, Neemia, Estera și Cronicile, prezintă o formă mai tardivă a limbii, ilustrând probabil limba oficială vorbită la Ierusalim în epoca postexilică. În urma exilului babilonian, limba claselor instruite, care fuseseră în cea mai mare parte deportate, a fost puternic influențată de *aramaică, pe atunci limba populară din Babilon, care servea și ca limbă diplomatică și la redactarea contractelor internaționale. Schimbările care au putut interveni în pronunțarea cuvintelor ebraice nu pot fi identificate din aceste texte, deoarece vocalizarea este doar sporadică.

În vremea celui de-al Doilea Templu, limba vorbită s-a diferențiat din ce în ce mai mult de ebraica biblică prin gramatică, sintaxă și vocabular. Apoi, o dată cu ridicarea primelor sinagogi locale, au început să apară și primele rugăciuni, **Amida*, de exemplu, compuse într-o ebraică apropiată de limba vorbită. Această formă a limbii a fost denumită „limba înțelepților" sau ebraica mișnică, deoarece Mișna, alcătuită din dezbaterile și verdictele rabinilor în diverse domenii, a fost compusă în această limbă.

Comunitățile evreiești din Orient au păstrat, cu unele variante regionale, pronunția tradițională a textelor mișnice și halahice, datând din această perioadă. Ebraica mișnică s-a utilizat pe tot parcursul epocii medievale la redactarea textelor religioase și, în același timp, a suferit influența diverselor limbi vorbite de evrei în locurile unde trăiau (de ex., iudeoaraba). Bogată în cuvinte și expresii referitoare la viața de zi cu zi, limba mișnică a devenit o componentă importantă a ebraicii moderne.

Concepția tradițională cu privire la începuturile limbii este clar enunțată într-un *midraș* la Gen. 2,23 (*Gen.R.* 18,6): „Aceasta se va numi femeie (*iș̣a*), deoarece a fost luată din bărbat (*iș*). De aici cunoaștem că Tora a fost dată în limba sfântă, căci numai în ebraică aceste două cuvinte (*iș*, *iș̣a*) sunt înrudite." Ebraica era denumită în mod curent „limba sfântă" și era chiar considerată limba îngerilor (*Hag.* 16a). Mai mult, rabinii spuneau că oamenii care se străduiesc să vorbească ebraica vor avea parte de viața de apoi (T.I. *Șab.* 1,2; *Șek.* 3,4).

Erudiții evrei din Evul Mediu credeau că aramaica și araba, și ele limbi semitice, sunt forme stricate ale ebraicii, limba semitică originară. Contrar teoriilor larg acceptate în prezent, ei nu legau evoluția limbilor de transformările și influențele socioculturale. În schimb, alți eruditi evrei din Maroc și din Spania musulmană se foloseau de cuvintele aramaice și arabe pentru a deslușI sensul unor termeni biblici mai dificili.

Deși în practica zilnică evreii vorbeau diverse limbi locale, ebraica nu a dispărut din viața evreiască. Slujbele religioase continuau să se desfășoare în cea mai mare parte în ebraică, apoi cu timpul, s-au compus, tot în ebraică, diverse rugăciuni, cântece și poeme liturgice (*piyutim*). Evreul era dator să studieze pericopa săptămânii de două ori în ebraică și o dată în *Targum. Studiul Mișnei era de asemenea foarte răspândit, iar textele halahice și etice au cunoscut de-a lungul secolelor o largă circulație. Majoritatea comentariilor biblice medievale erau redactate în ebraică, iar studiul Bibliei, așa cum îl practicau adulții, presupunea o relație atât cu ebraica Bibliei cât și cu cea a comentariilor.

Ca și în alte civilizații orientale, numai băieții învățau să scrie și să utilizeze limba scrisă. În același timp, toate celelalte limbi vorbite de evrei (vezi *Limbi evreiești) împrumutau masiv din ebraică. În ceea ce privește educația, o maximă din *Sifre* (*Ekev*. 46) spune: „Dacă un părinte nu-i vorbește fiului său în limba sfântă este ca și cum l-ar fi îngropat" (Tos. *Hag*. 1,2). Conform acestui principiu, toate comunitățile evreiești, oricât de mici și oricât de izolate, plăteau un învățător, pe lângă care băieții de la trei ani în sus petreceau multe ceasuri în fiecare zi, învățând să citească și să traducă cuvânt cu cuvânt. Nu se preda gramatica, pe care aşchenazii ortodocși au continuat de altfel s-o respingă până în epoca modernă. Cei câțiva eruditi care-și scriau lucrările în ebraică foloseau o ebraică mișnică a cărei sintaxă era influențată de cea a limbii locale și al cărei vocabular era adesea presărat de cuvinte locale în traducere literală. Este cazul lui *Rași, cu toate că ebraica lui era mai elegantă decât a multor aşchenazi contemporani și deși el s-a străduit să elaboreze o gramatică, pentru a putea să analizeze diferitele sintagme biblice. Totuși, de câte ori voia să explice înțelesul unui termen biblic, în loc să încerce să-l definească în ebraică, Rași prefera să ofere echivalentul francezesc pe care-l scria cu litere ebraice.

Erudiții evrei dinspre sfârșitul Evul Mediu trăiau în rândul unor neamuri care nu începuseră încă să-și analizeze propriile lor limbi, pe care de altfel nici nu le foloseau în elaborarea tratatelor științifice, acestea continuând să fie redactate în latina medievală. Din acest punct de vedere, autorii evrei nu au prea avut modele din care să se poată inspira. Singura excepție o constituie poemele cavalerești ale Germaniei medievale, dintre care unele au fost transpuse în caractere ebraice.

Alta era situația în Spania ocupată de arabi. Araba scrisă era, ca și acum, identică în toate spațiile arabofone, în timp ce limba vorbită varia destul de mult de la o regiune la alta. Evreii și-au însușit această distincție, scriindu-și poeziile în ebraica biblică și alcătuind tratate de gramatică foarte amănunțite. Totuși, și aici lipsea sintaxa deoarece, spre deosebire de arabă, ebraica biblică nu cunoaște nici declinarea substantivelor nici modurile verbale.

Din cauza vocabularului său limitat, ebraica biblică nu putea fi utilizată la redactarea tratatelor științifice. Pe de altă parte, autorii nu puteau recurge la ebraica mișnică, deoarece această „limbă a strămoșilor noștri" era la origine o limbă vorbită și deci, conform normelor arabe, nu putea fi folosită în scopuri serioase. Drept urmare, evreii spanioli își luaseră obiceiul de a-și scrie operele științifice în arabă.

Situația s-a schimbat radical după 1148, când mulți evrei, din cauza prigoanelor, au fost siliți să părăsească Spania musulmană. Emigranții s-au stabilit în sudul Franței, unde ebraica mișnică se bucura de o largă recunoaștere. O dată așezați aici, ei au început nu doar să scrie în această limbă, ci și să traducă în ea lucrări redactate inițial în arabă. Atât creațiile originale cât și traducerile au stimulat introducerea de noi termeni tehnici, după modelul arab. S-au adoptat, de asemenea, unele elemente de sintaxă arabă, punându-se astfel bazele pentru îmbogățirea lexicului ebraic. A urmat o avalanșă de traduceri și de noi lucrări științifice, care au făcut din ebraică principala limbă științifică a Evului Mediu târziu.

Așa se face că ebraica nu a devenit niciodată o limbă moartă. Chiar și în afara corespondenței care ne-a parvenit, există dovezi că evreii, bărbații în special, puteau comunica între ei în ebraică atunci când nu aveau altă limbă comună. Între timp, cabaliștii confereau limbii ebraice și *alfabetului ei semnificații mistice. Din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, adepții *Haskalei (iluminismul

evreiesc) au început să publice articole în ebraică pe teme sociale și culturale, de unde și nevoia unor moduri de argumentare și a unei noi terminologii. O contribuție hotărâtoare la nașterea ebraicii moderne a avut-o Eliezer *Ben Iehuda care, spre sfârșitul sec. al XIX-lea, a pus în evidență legătura strânsă dintre limbă și naționalism și i-a îndemnat pe toți evreii să vorbească ebraica acasă și în toate împrejurările, în locul limbilor evreiești sau străine pe care imigranții le aduceau cu ei în Ereț Israel.

Ebraica modernă nu este, așa cum s-a spus, o fuziune între ebraica biblică și cea mișnică. Fuziunea avusese deja loc în Evul Mediu și dăduse naștere unei literaturi erudite și populare pe diferite teme religioase. După o perioadă de dominare a ebraicii biblice la sfârșitul sec. al XVIII-lea și începutul sec. al XIX-lea, ebraica modernă a prins contur și și-a găsit propria expresie artistică în opera lui Mendele Moher Sforim (Șalom Iaacov Abramovici). Răspândirea limbii a fost favorizată de înființarea, mai întâi în Palestina cu începere din 1880, apoi în Europa de Est, a unor școli cu predare integral ebraică. În Palestina, ebraica a devenit limba de toate zilele, facilitând comunicarea între imigranții vorbitori de diferite limbi și dând naștere unei literaturi moderne. La înființarea Statului Israel în 1948, ebraica a fost declarată limba oficială a țării, norma de pronunție adoptată fiind cea sefardă.

Încă mult timp după aceea, așchenazii ultraortodocși au refuzat să folosească ebraica în comunicare, continuând să vorbească *idiș între ei și păstrându-și propria pronunție tradițională în rugăciuni și în studierea textelor. Totuși, de la o vreme, în Israel, un număr tot mai mare dintre ei vorbesc ebraica în treburile de zi cu zi. Între timp, conservatorii și reformații au introdus limba locală în slujbele religioase, iar unele comunități reformate au abandonat total ebraica. Dar și în acest caz, o tendință opusă s-a făcut simțită în ultimele câteva decenii, așa încât ebraica se poate auzi din nou în toate tipurile de slujbe religioase.

ECLESIAST

Unul din cele cinci suluri care alcătuiesc secțiunea biblică a *Hagiografelor. Așchenazii îl citesc la sinagogă în Șabatul de Sucot sau de *Șmini Ațeret dacă nu cade nici un Șabat în timpul Sucotului. Numele ebraic al cărții, *Kohelet*, este cel al presupusului autor, menționat în primul verset (tradus de regulă greșit prin „predicator").

Cartea, care cuprinde 12 capitole, nu are o structură organizată sau o înlănțuire logică a ideilor. Ea este alcătuită din 15 până la 20 de unități, axate fiecare pe un subiect anume. Începutul descrie ciclul monoton al naturii din observarea căruia rezultă însăși deviza cărții: „Deșertăciunea deșertăciunilor, totul este deșertăciune." De aici, autorul trage concluzia că oamenii sunt egali în fața morții, care șterge tot ce a realizat fiecare de-a lungul vieții: avere, înțelepciune, proprietăți, cinste, plăcere, trudă. Așa stând lucrurile, Eclesiastul sfătuiește oamenii să se bucure de viață cât mai mult posibil. Finalul reia motivele începutului, printr-o meditație asupra ciclului vieții omenești, de la tinerețe la bătrânețe.

Cartea este tradițional atribuită regelui *Solomon (*Cânt.R.* 1,1). Autorul însuși spune că a fost rege la Ierusalim (1,12) și cartea începe cu versetul: „Cuvintele lui Kohelet, fiul lui David, împăratul Ierusalimului" (1,1). Redactarea însă datează dintr-o epocă mai târzie. După ***B.B.*** 15a, „regele Ezechia și cohortele lui au scris Eclesiastul".

Caracterul pesimist al cărții, diametral opus celui din Cântarea Cântărilor, de asemena atribuită lui Solomon, se explică, în viziunea Mișnei, prin faptul că regele ar fi scris Eclesiastul la bătrânețe, în vreme ce Cântarea ar fi o operă de tinerețe.

Mulți specialiști consideră că textul ar fi fost influențat de literatura sapiențială antică, specifică Orientului Apropiat, în special zonei egiptene și babiloniene. După estimările lor, cartea ar putea data de la sfârșitul sec. al III-lea î.e.n.

Din punct de vedere lingvistic, ea reprezintă o etapă intermediară între ebraica biblică și limba învățaților și cuprinde elemente caracteristice *Mișnei precum și limbii *aramaice.

Includerea ei în canon a generat o controversă între eruditi. După Mișna (*Iad.* 3,5), școala lui *Hilel ar fi avut câștig de cauză, susținând că textul era sfânt și deci trebuia încorporat în canon. Ben Sira, autorul Eclesiasticului (190–180 î.e.c), menționează că Eclesiastul făcea deja parte din Biblie în vremea lui.

Cartea Eclesiastului

1,1–3,15	Totul — viața, înțelepciunea, plăcerile lumești — totul este deșertăciune.
3,16–3,21	Omul și animalul au aceeași soartă.
4,1–4,16	Degeaba trudește omul.
5,1–6,12	Bogăția nu are nici un sens.
7,1–7,29	Maxime diverse
8,1–9,16	Buni sau răi, oamenii împărtășesc aceeași soartă.
11,1–11,8	Nesiguranța strădaniilor omenești.
11,9–12,8	Bucuria nașterii, slăbiciunea bătrâneții.
12,9–12,14	Concluzie

ECLESIAST RABA

Ebr.: Kohelet Raba

Midraș omiletic la Cartea *Eclesiastului (vezi și *Midraș Hagada). Este alcătuit din patru capitole, conform împărțirii antice, iar câteva din pericopele lui se regăsesc în **Rut Raba*. Printre izvoarele rabinice ale comentariului, se numără Talmudul din Ierusalim și alte texte antice din Ereț Israel, inclusiv unele tratate minore ale Talmudului, ceea ce situează data redactării în epoca gaonică (sec. VII–IX). Cartea urmărește textul biblic, verset cu verset, împrumutând unele preambuluri din midrașuri mai vechi ca **Geneza Raba*, **Levitic Raba*, **Pesikta de-Rav Kahana* și **Cântarea Raba*.

În expunerea sa omiletică, Midrașul transformă textul biblic într-o *alegorie religioasă, ajungând la concluzia că „peste tot unde este vorba despre a mânca și a bea în acest mod (aprobator), plăcerile de care se vorbește sunt studiul Torei și săvârșirea de fapte bune". Acolo unde Eclesiastul spune: „Am cugetat în inima mea să-mi înveselesc trupul cu vin" (2,3), Midrașul vede un înțeles alegoric: „să-mi înveselsc trupul cu vinul Torei, lipindu-mi inima de înțelepciunea Torei". Conform aceluiași procedeu, reflecțiile consecvent pesimiste ale Eclesiastului sunt transfigurate într-un optimism religios: „Ce folos are omul din toată truda lui sub soare?" se întreabă Eclesiastul (1,3). „Sub soare, nu are nici un folos", spune Midrașul cu un comentariu atribuit lui R. Iudan, „dar are un folos pe soare (în lumea de apoi)".

ECLESIASTIC, vezi APOCRIFE ȘI PSEUDOEPIGRAFE.

EDELS, SAMUEL ELIEZER BEN IUDA HA-LEVI

(1555–1631)

Talmudist erudit, cunoscut și sub acronimul de **Maharșa**, s-a născut la Cracovia unde și-a făcut primele studii sub îndrumarea tatălui său. Căsătorit cu fiica Rabinului Moise Așkenazi din Posen, se mută în acest oraș unde conduce o *ieșiva*. Adoptă supranumele de „Edels" în semn de recunoștință pentru soacra lui, Edel, care finanța această școală. După moartea ei, ocupă funcții de rabin la Chelm, Lublin și Ostrog.

Eminent talmudist și dialectician, Edels a exercitat o puternică influență asupra sutelor de studenți care i-au urmat cursurile. Lecțiile lui, adevărate performanțe de analiză și de ingeniozitate logică, sunt reunite în *Hidușe halahot*, culegere de interpretări originale asupra tratatelor Talmudului, fiind incluse în mai toate edițiile acestuia. Interpretările lui Edels au la bază metoda tosafiștilor: el verifică afirmațiile acestora și ale lui *Rași, ridicând obiecții și combătându-le singur, pe baza unei înțelegeri aprofundate a sensului. Alteori, se mulțumește să lămurească pasajele mai dificile din Ghemara, din *Tosafot* și din Rași. O altă lucrare a lui Edels, *Hidușe hagadot*, este o încercare de a tălmăci hagadele talmudice, considerate uneori drept parabole.

Cunoscător perfect al filozofiei iudaice, savantul s-a simțit atras de literatura cabalistică și a întreprins de asemenea cercetări de astronomie. El a criticat abuzurile autorităților rabinice și încercările celor bogați de a-și impune monopolul asupra slujbelor comunitare. În 1590, a luat parte la Consiliul celor patru țări care a hotărât excluderea celor ce uzau de avere spre a dobândi funcții rabinice. O altă operă majoră a lui Edels este *Zihron devarim* („Amintirea cuvintelor"), care cuprinde o serie de interpretări inedite ale rabinilor din Posen.

EDEN, GRĂDINA -ULUI

Ebr.: gan Eden

Grădina în care, potrivit Genezei (Cap. 2), Dumnezeu l-a așezat pe *Adam și unde se găseau „tot felul de pomi plăcuți la vedere și cu roade bune de mâncat", precum și „pomul *vieții" și „pomul cunoașterii binelui și răului". Din Eden izvora un râu care se despărțea în patru brațe: Pison, Ghihon, Tigrul și Eufratul. După ce au gustat din pomul cunoașterii binelui și răului, Adam și Eva au fost izgoniți din Eden, ca nu cumva să se înfrupte și din pomul vieții și să dobândească viața veșnică. Îngeri cu săbii învăpăiate au fost puși de pază pe drum pentru ca omul să nu se poată întoarce în rai.

Cuvântul „Eden" provine fie dintr-un radical ebraic însemnând „a fi fertil, îmbelșugat", fie din termenul sumerian pentru „stepă, șes". Potrivit datelor geografice din Geneză (2,10–14), Edenul ar putea fi localizat în apropierea Golfului Persic, poate în Bahrein.

În toată literatura evreiască, Edenul este considerat paradigma perfecțiunii. Astfel, Ezechiel vorbește de „Eden, grădina lui Dumnezeu", plină de tot felul de pietre scumpe (Ezec. 28,13) și de pomii minunați care creșteau acolo (Ezec. 31,8–10). Edenul este și metafora țării renăscute, cea care a fost pustiită și care va deveni, în cele din urmă, asemenea grădinii raiului (Ezec. 36,35). Literatura rabinică târzie discerne două grădini ale Edenului: una pământească și una cerească. Edenul din ceruri

este paradisul (cuvântul „paradis" provine din termenul grecesc pentru „grădină"). Astfel, tratatul *Avot* (5,20) spune că: „Nerușinatul este osândit la focul gheenei, dar cel modest va merge în grădina Edenului". **Ialkut Șimoni* la Geneza zugrăvește Edenul ceresc în termeni lirici ca pe un loc străbătut de patru fluvii: de lapte, de vin, de balsam și de miere. Aici cresc opt sute de mii de soiuri de copaci, cel mai neînsemnat dintre ei fiind mai înmiresmat decât orice copac de pe pământ. În fiecare colț al grădinii sunt șase sute de mii de îngeri care-l laudă pe Domnul cu glasuri dintre cele mai suave. Dumnezeu însuși șade în grădină și tălmăcește Tora drepților din toate epocile.

EDUCAȚIE

„Să le repeți copiilor tăi", se spune despre legi într-un verset din Deuteronom (6,7), cuprins în primul paragraf din **Șema* care se recită zilnic la slujbele de dimineață și de seară. Biblia insistă de asemenea, în mai multe rânduri (Ex. 10,2; 13,8.14; Deut. 6,20–21), asupra îndatoririi părintești de a povesti copiilor despre ieșirea din Egipt. Încă din vremurile biblice, tatăl era dator să se ocupe de educația copiilor atât în ceea ce privește ritualul religios, cât și în lucrurile practice, această învățătură fiind bineînțeles nesistematică. Totodată, Biblia le încredințează *leviților sarcina de a instrui poporul: „Ei învață pe Iacob poruncile Tale și pe Israel, Legea ta" (Deut. 33,10), fără însă să precizeze sub ce formă se desfășura acest proces.

Încă de la originile sale, iudaismul a acordat o însemnătate primordială studiului *Torei. Astfel, la începutul Cărții lui *Iosua (1,8), există îndemnul: „Să nu se depărteze de gura ta această carte a Legii, ci cugetă asupră-i zi și noapte." Cartea *Proverbelor cuprinde diferite referiri la modul cum trebuie educați copiii: „Cine cruță nuiaua urăște pe fiul său, dar cine-l iubește îl pedepsește îndată" (13,24); „Învață-l pe copil calea pe care trebuie s-o urmeze și nici când va îmbătrâni el nu se va abate de la ea" (22,6). După întoarcerea din robia babiloniană, *Ezra a adunat poporul spre a le citi și explica învățătura Torei (Neem. 8). Și tot Ezra, potrivit tradiției rabinice, a fost acela care a introdus lecturile din Biblie în fiecare dimineață de luni și de joi, zile în care oamenii mergeau la târg.

*Mișna consemnează modul de organizare sistematică a învățăturii în viziunea lui Rabi Iuda ben Tema: „La cinci ani, (e vârsta când copilul începe să studieze) Biblia; la zece, Mișna; la treisprezece, (începe să respecte) poruncile; la cincisprezece, Ghemara" (*Avot* 5,21). După legea evreiască, părinții trebuie să înceapă educația religioasă a copilului cât mai de timpuriu posibil. De îndată ce copilul începe să vorbească, trebuie să învețe versetul „Moise ne-a dat o Lege, moștenirea adunării lui Iacob" (Deut. 33,4).

Mișna insistă asupra însemnătății decisive a studierii Torei și, după ce enumeră diferite porunci cum ar fi respectul față de părinți, *milostenia și pacea între oameni, conchide: „Dar studiul Torei face cât toate acestea la un loc" (*Pea* 1,1; subliniat în *Șab* 127a). *Șimon ben Șetah (sec. I î.e.n.) a fost cel dintâi care a întemeiat școli în Israel și i-a constrâns pe părinți să-și trimită copiii la învățătură. Cu toate acestea, elaborarea primului sistem de învățământ i se atribuie în general lui R. Iehoșua ben Gamla (sec. I e.n.), ultimul mare preot înainte de distrugerea *Templului. El s-a îngrijit să fie numiți profesori în fiecare oraș și Talmudul spune despre el: „Să fie pomenit de bine Rabi Iehoșua, căci fără el, Tora ar fi fost uitată în Israel" (*B.B.* 21a). Până la el, adaugă Talmudul, cine avea tată primea învățătură de la acesta și cine n-avea rămânea fără învățătură. În urma decretului lui R. Iehoșua, comunitățile au fost nevoite să angajeze învățători pe cheltuiala lor și toți copiii au avut parte de educație. Talmudul fixează numărul elevilor dintr-o clasă. Astfel, un învățător poate să se ocupe de 25 de elevi. Dacă elevii sunt până în 40, este nevoie și de un suplinitor. Dacă sunt peste 40 de elevi, trebuie doi învățători.

Deși nu prezintă un program sistematic de învățământ, Talmudul cuprinde totuși o serie de aforisme din care se desprinde imaginea reală a învățământului, așa cum era la vremea aceea, dar și imaginea sa ideală, așa cum o concepeau înțelepții epocii. Accentul se punea asupra îndatoririi părintelui de a-și pregăti fiii pentru o meserie aducătoare de venit. „Cine nu-l învață pe fiul său o meserie îl învață să fie tâlhar" (*Kid.* 29a). Într-adevăr, printre obligațiile sale, un tată trebuia să-i predea fiului său Tora, să-l învețe o meserie și, după unii autori, să-l învețe să înoate (*ibid.*).

Talmudul spune despre unii înțelepți că erau pricepuți în diferite domenii, inclusiv în științele epocii. Astronomia, de exemplu, era indispensabilă pentru a putea stabili calendarul sărbătorilor și Talmudul precizează că toți cei ce sunt în stare trebuie s-o studieze (*Șab.* 75a).

*Academiile babiloniene erau locașuri de înaltă învățătură, dotate cu profesori eminenți, dar nu oricine era în stare să învețe aici, căci materiile depășeau adeseori puterea de înțelegere a majorității. Totuși, de două ori pe an, în lunile Adar și Elul,

academiile organizau sesiuni speciale, populare, denumite **kala*, când oricine vroia avea acces în sălile de studiu.

În perioada de la încheierea redactării Talmudului (cca. 500 e.n.) până la epoca modernă a *Emancipării, majoritatea evreilor a primit cel puțin o educație rudimentară și a fost în mod cert alfabetizată. Învățătura se limita cel mai adesea la cărțile sfinte, dar educația laică a fost și ea admisă în unele perioade. Așa s-a întâmplat, de pildă, în sec. XII-XIII în rândul evreilor din Spania, care au dovedit o mare deschidere față de lumea exterioară. Astfel, Iosif ibn Aknin (1150–1220), — născut în Spania, dar refugiat la Fez, în Maroc —, nu vedea nici o contradicție între necesitatea de a studia cărțile sfinte și propria lui părere că educația mai trebuie să cuprindă și logică, retorică, aritmetică, geometrie, astronomie, muzică, științe și metafizică. Totuși, pe măsură ce s-au înmulțit persecuțiile antievreiești, studiile laice s-au restrâns și chiar, de multe ori, s-au desființat.

La așchenazi ca și la sefarzi, structura de învățământ cea mai răspândită dinainte de Emancipare (sf. sec. al XVIII-lea–înc. sec. al XIX-lea) era **hederul* (lit. „sală"), unde un învățător preda cunoștințe religioase unui grup de elevi. *Hederul* nu era o școală în înțelesul modern al cuvântului, chiar dacă elevul putea să treacă de la un profesor la altul pe măsură ce progresa. În unele comunități, funcționa o **Talmud Tora*, care cuprindea mai multe clase cu profil preponderent sau exclusiv religios. Unele materii laice ca matematica și istoria erau uneori tolerate, în special cu scopul de a ușura înțelegerea subiectelor religioase. Cei mai mulți elevi părăseau școala după câțiva ani, fiindcă începeau să muncească de timpuriu, și doar foarte puțini aveau parte de o educație autentică.

Secolul al XIX-lea a adus o înmulțire a colegiilor talmudice (*ieșivot*) în special în Europa răsăriteană. În vremea aceea, s-au ridicat mari centre de studii talmudice la Telz, Ponevej, Slobodka, precum și în multe comunități hasidice. În aceste *ieșivot* se studiau aproape exclusiv Talmudul și *Halaha. Exista o programă și studenții progresau de la un an la altul. Intrau aici la vârsta adolescenței, iar cei mai dotați dintre ei puteau continua să studieze Tora tot restul vieții. Studiile laice erau condamnate.

O dată cu Emanciparea și, mai ales, o dată cu *Haskala (Iluminism), evreii au început să exploreze noi domenii de studiu: limbi străine, matematică, diferite științe. În Europa răsăriteană, unde materiile laice erau considerate eretice, studiile se desfășurau adeseori în clandestinitate. Altfel stăteau lucrurile în Occident unde școlile au început să îmbine învățământul religios cu cel general. În sec. al XIX-lea, R. Samson Raphael *Hirsch din Frankfurt a pus bazele modelului *Tora im *dereh eret*, care cuprindea o programă religioasă, însoțită de studii laice, model care a influențat educația evreiască până în zilele noastre. Sub impactul mișcării **Musar*, școlile Europei orientale au adoptat, la rândul lor, o nouă materie: etica. În lumea musulmană, *Alianța Israelită Universală a jucat un rol de pionierat, întemeind școli în Africa de Nord și în Orientul Mijlociu, unde limba de predare era franceza și unde elevii studiau deopotrivă materii laice și religioase.

O dată admiși în învățământul public, tot mai mulți evrei au simțit nevoia unei educații evreiești. Această educație suplimentară o primeau la *heder* sau la *Talmud Tora*, școli aflate sub patronaj religios, unde cursurile se desfășurau după-amiaza sau duminica cu un program variabil de două până la douăsprezece ore pe săptămână. Acest model a devenit preponderent în Europa occidentală și în lumea anglofonă în prima jumătate a secolului douăzeci. Considerând această formă de învățământ insuficientă, unele comunități au introdus școli paralele cu program zilnic, în care elevii primeau o educație religioasă completă, pe lângă cunoștințele laice predate în școlile de stat.

După cel de-al doilea război mondial, acest sistem de învățământ complementar a fost resimțit, la rândul său, ca insuficient, ceea ce a dus la dezvoltarea treptată a școlilor evreiești. Această revenire la școli proprii, zilnice, cu program deopotrivă religios și laic, s-a produs inițial în lumea ortodoxă, apoi, sub influența lui Solomon *Schechter, s-a extins curând și în mediile liberale. Chiar și mișcările reformate americane, care au refuzat la început orice segregație școlară între evrei și creștini, au astăzi multe școli sub patronajul lor. În alte zone ale lumii, școlile evreiești s-au dezvoltat sub influența mișcării sioniste, punând accentul pe studiul limbii ebraice moderne. Au apărut o serie de școli și în mediile de cultură idiș, dar acestea sunt astăzi pe cale de dispariție sau tind să fuzioneze cu alte tipuri de școli. Răspândirea școlilor evreiești, mai atractive pentru elevi și profesori prin calitatea superioară a studiilor iudaice, a dus la declinul învățământului complementar.

Emanciparea a favorizat dezvoltarea unor noi moduri de abordare a iudaismului și a vieții iudaice, conducând la apariția unui nou tip de studii superioare evreiești (vezi *Rabinice, Seminare). În Statele Unite, marile seminare rabinice, Colegiul

Uniunii Ebraice (reformat) și Seminarul Teologic Evreiesc (conservator), au fost fondate la sfârșitul sec. al XIX-lea după prototipul celor germane de la Berlin și Breslau. Iudaismul ortodox a adoptat și el o serie de modificări, culminând cu înființarea Universității Yeshiva din New York unde programa specifică de *ieșiva se îmbină cu învățământul general. Aceste seminare și-au creat secții care oferă licențe în toate domeniile de educație iudaică: pedagogie, servicii comunitare, muzică rituală (studii cantorale), arheologie biblică, limbi și literaturi antice din Orientul Apropiat.

Până în secolul douăzeci, educația evreiască era rezervată în cea mai mare parte bărbaților. Din cele mai vechi timpuri, s-a considerat că femeile trebuie altfel educate. Rabi Eliezer spunea: „Cine o învață pe fiica sa Tora o învață la nerușinare" (*Sota* 3,4). Chiar dacă această concepție apare întrucâtva extremistă, ea a stat la baza normelor halahice de-a lungul secolelor. Femeile așadar nu învățau decât acele legi ale Torei care se refereau la ele. Unii autori mai liberali au nuanțat afirmația lui R. Eliezer, decretând că femeile puteau să studieze Biblia, dar nu și *legea orală. Eliminarea discriminării între sexe s-a înscris în procesul de modernizare lansat de mișcările reformate.

În 1917, încurajată de câțiva rabini ortodocși, Sarah Schnirer a purces la elaborarea unui sistem școlar ortodox pentru femei. Așa-numita Bet Iacob (*Beis Iacov*) propunea un cadru de învățământ oficial, chiar dacă școlile respective au refuzat în mod constant să predea Mișna și Talmudul tinerelor fete. În prezent, Colegiul Stern al Universității Yeshiva și multe alte școli ortodoxe de fete cuprind cursuri talmudice intensive, iar seminarele teologice reformate au deschis chiar și accesul femeilor la rabinat.

În același timp, *ieșiva* clasică a evoluat la rândul său, adăugându-și frecvent un ciclu superior de cursuri destinat studenților. Relativ recent, s-a răspândit obiceiul ca absolvenții de *ieșivot* să-și prelungească studiile după căsătorie cu o perioadă de *kolel*, timp în care primesc o bursă modestă în vreme ce soțiile prestează o muncă salariată.

După cel de-al doilea război mondial, s-au înființat secții de studii iudaice în multe universități din toată lumea și mii de studenți, evrei și neevrei, au posibilitatea să studieze ebraica, precum și alte discipline din sfera iudaismului în acest cadru.

EDUIOT

„Mărturii"

Al șaptelea tratat al ordinului *Nezikin al *Mișnei. Spre deosebire de majoritatea tratatelor mișnice, *Eduiot* cuprinde o mare diversitate de legi pe cele mai variate subiecte. Aici se găsesc legi despre menstruație, despre partea de aluat datorată preotului, despre **mikve* („baia rituală"), despre puritatea leviților și drepturile preoților, despre zeciuieli și căsătorii. Titlul indică însuși scopul acestei culegeri, acela de a consemna „mărturiile" învățaților mai târzii cu privire la opiniile halahice ale predecesorilor. În cele opt capitole ale tratatului, sunt menționate 30 de legi asupra cărora școala lui Hilel a adoptat, în mod surprinzător, o poziție mai strictă decât școala lui Șamai (vezi *Bet Șamai și Bet Hilel). A patra *mișnă* (paragraf) din primul capitol explică de ce sunt pomenite aici și opinii care au fost în cele din urmă respinse: „De ce se menționează vorbele lui Șamai și ale lui Hilel fără nici un rost? Pentru ca generațiile ce vor veni să învețe că nu trebuie să te mențiu cu înverșunare la părerea ta, căci iată, marii învățători nu s-au înverșunat într-ale lor". Tratatul nu este comentat decât în Tosefta.

EFOD, vezi PREOȚI, VEȘMINTELE -LOR.

EFRAIM, vezi TRIBURI, CELE DOUĂSPREZECE.

EGER, AKIVA BEN MOȘE

(1761–1837)

Autoritate rabinică. Eger, supranumit și Akiva Gins, s-a născut la Eisenstadt și a studiat la Breslau și la Lissa.

În 1791, se stabilește la Märkisch-Friedland, în Prusia, unde ocupă funcția de rabin. Șapte ani mai târziu, devine șef-rabin la Posen, unde întemeiază o importantă *ieșiva* („academie rabinică").

În 1818, se alătură campaniei împotriva mișcării reformate care-și avea leagănul spiritual la Hamburg. Numele său apare printre semnatarii declarației *Ele divre ha-Brit* („Acestea sunt cuvintele Legământului"), un avertisment adresat celor care încercau să „modernizeze" iudaismul, abrogând o serie de porunci fundamentale.

Eger a sprijinit mișcarea care urmărea popularizarea iudaismului tradițional prin folosirea limbii germane și s-a conformat dispozițiilor guvernamentale, autorizând predarea cunoștințelor generale în școlile evreiești cu un program de două ore pe zi.

Scurtele sale însemnări asupra Talmudului babilonian, intitulate *Ghilion ha-Has*, au cunoscut o bună apreciere, fiind introduse într-o ediție a Talmudului din Vilnius. Printre scrierile lui se numără, de asemenea, glose la Mișna, interpretări originale (*hidușim*) la *Șulhan aruh* și o culegere de

responsa care pun în evidență atât problemele epocii cât și spiritul umanist al autorului.

EHAD MI-IODEA

„Cine știe (ce înseamnă) Unu?"

Cântec popular, anonim, datând din sec. al XV-lea, pe care aşchenazii îl cântă spre sfârșitul ritualului pascal de **seder*. Versurile sunt în ebraică, dar cuprind și câteva cuvinte aramaice, ca să înlesnească rima. Textul este alcătuit din scurte întrebări și răspunsuri despre semnificația numerelor de la unu la treisprezece în tradiția evreiască. La fiecare nouă replică se reiau toate cele dinainte, așa încât ultima strofă, a treisprezecea, cuprinde repetarea tuturor replicilor precedente. Cântecul era probabil menit să capteze atenția copiilor care, conform Talmudului, trebuie încurajați să stea treji și să pună întrebări tot timpul nopții de *seder* (*Pes.* 109a). Introdus de aşchenazi în *Hagadot* în sec. al XVI-lea, „Cine știe" provine probabil dintr-un vechi cântec german, adaptat de călugări în scopuri religioase. Evreii germanofoni care l-au împrumutat au schimbat textul, păstrând însă refrenul: „Unu este Dumnezeul nostru în cer și pe pământ". S-au compus multe cântece asemănătoare în toată epoca medievală, dar toate cele neevreiești se opresc la 12, deoarece creștinii cred că numărul 13 este aducător de ghinion. Alte comunități — la Avignon, în Franța, și chiar până departe în India — au adoptat mai târziu *Ehad mi-iodea* și pentru alte sărbători în afară de *Pesah.

Ehad mi-iodea — „Cine știe ce înseamnă Unu?"
(ultima strofă)

Cine știe treisprezece? Eu știu treisprezece!
Treisprezece sunt atributele lui Dumnezeu.
Douăsprezece sunt triburile lui Israel.
Unsprezece sunt stelele (pe care Iosif le-a văzut în vis).
Zece sunt Poruncile.
Nouă sunt lunile de sarcină.
Opt sunt zilele pentru tăierea împrejur.
Șapte sunt zilele săptămânii.
Șase sunt ordinele Mișnei.
Cinci sunt cărțile Torei.
Patru sunt matriarhele lui Israel.
Trei sunt patriarhii.
Două sunt tablele Legii.
Unu este Dumnezeul nostru în cer și pe pământ!

EINHORN, DAVID

(1809–1879)

Rabin american, exponent al *iudaismului reformat. Originar din Bavaria, Einhorn s-a numărat printre primii rabini germani care și-au completat educația din *ieșiva* prin studii universitare. Pentru că se remarcase de tânăr ca un reformator radical, întâmpină greutăți în găsirea unui post în Germania. În 1852, este numit rabin al sinagogii liberale, proaspăt inaugurate la Budapesta, dar aceasta își închide curând porțile din ordinul guvernului. În 1855, Einhorn emigrează în Statele Unite unde preia funcția de rabin al congregației Har Sinai din Baltimore. Ca urmare a sprijinului activ pe care-l acordă mișcării antisclavagiste, este nevoit să părăsească orașul în 1861. Funcționează în continuare la Philadelphia până în 1866, dată la care devine rabin la Adat Israel (ulterior Templul Bet El) din New York.

Îndată după sosirea sa în America, Einhorn se angajează în controversa dintre reformați și ortodocși. La acea vreme, o conferință rabinică reformată, desfășurată la Cleveland, aproba o platformă cerând ca legea biblică să fie predată și practicată conform interpretării talmudice. Einhorn realizează imediat că această condiție venea în conflict cu spiritul reformei, căci, în viziunea lui, „spiritul nepieritor" al iudaismului consta în „legea doctrinară și morală a Scripturii". „Toate celelalte decrete divine, spunea el, sunt numai semne ale Legământului", de care Israel nu se putea lipsi, dar care urmau în mod necesar să evolueze cu timpul. Cât privește liturghiile, el își expune punctul de vedere într-o carte de rugăciuni intitulată *Olat tamid* (1856). Curând, își găsește adepți printre rabinii de pe coastă, în timp ce principalul său adversar, Isaac Mayer *Wise, cu care se afla în permanent conflict, își avea fieful în Vestul Mijlociu american. Einhorn a fost principalul artizan al conferinței rabinilor reformați care s-a ținut la Philadelphia în 1869. Dar Einhorn nu era un organizator, ci un gânditor, iar expunerile lui teologice aveau un slab răsunet în practică. În plus, el a rămas în permanență un exilat, scriind și predicând în limba germană și chiar rugând în predica lui de adio ca limba germană să fie păstrată ca limba de predilecție a iudaismului reformat american.

În ceea ce privește nevoile vieții evreiești americane, Wise, mai puțin cultivat, dar mai energic, le înțelegea mai bine. În schimb, după moartea lui Einhorn, influența gândirii lui s-a amplificat. Platforma de la Pittsburgh (1885) a fost în esență opera lui Kaufmann *Kohler, ginerele și discipolul lui Einhorn, iar *Cartea de rugăciuni a Uniunii*, publicată de Consiliul central al rabinilor americani în 1892, s-a inspirat masiv din *Olat tamid*.

EISENDRATH, MAURICE NATHAN
(1902–1973)

Rabin și lider al *iudaismului reformat american. Născut la Chicago, Eisendrath a studiat la universitatea din Cincinatti și la Colegiul ebraic al Uniunii și a funcționat ca rabin al congregației Holy Blossom din Toronto între 1929 și 1943.

În 1943, revine la Cincinatti ca director, apoi președinte al Uniunii Congregațiilor Ebraice Americane într-o perioadă în care mulți partizani ai organizației criticau distanțarea acesteia față de evoluția vieții evreiești din Statele Unite. Eisendrath transformă rapid Uniunea, al cărei sediu îl mută de altfel de la Cincinatti la New York.

În aceeași perioadă, Uniunea începe să exprime punctul de vedere al iudaismului reformat asupra unui număr de probleme care depășeau cadrul convențional al activităților sinagogale. Eisendrath ocupă un loc proeminent în controversele legate de înființarea unui Consiliu Evreiesc American, de sprijinirea Statului Israel și, mai târziu, de activismul social. Personalitățile laice cele mai conservatoare, care dominaseră până atunci Uniunea, protestează vehement când Eisendrath organizează un centru de acțiune socială la Washington, exprimându-și temerea că acesta risca să devină o fațadă pentru diferite intrigi politice.

În realitate, Eisendrath era în consens cu noua generație de evrei reformați. Evreii din Europa de Est, care nu împărtășeau fobia față de tradiție a precedentei generații de reformatori, începuseră deja să se implice în mișcare în perioada interbelică. Platforma de la Columbus (1937) luase act de poziția lor religioasă; sionismul și evenimentele care avuseseră loc în Europa au consolidat sentimentul lor de apartenență la unul și același popor. În plus, în starea de spirit de după război, instituțiile religioase recunoșteau utilitatea acțiunilor sociale. Aceasta a fost calea pe care Eisendrath a călăuzit mișcarea. Într-o perioadă de restructurare a iudaismului reformat, el a reușit să dezvolte linia centrală a politicii lui Isaac Meyer *Wise, punându-și totodată propria amprentă asupra mișcării.

EL, vezi DUMNEZEU, NUMELE LUI.

EL ADON
„Doamne, Dumnezeule"

Imn închinat Creației, redactat în acrostih. Se recită printre binecuvântările care preced *Șema la slujba de dimineață de *Șabat. Compus probabil în epoca gaonică (sec. VIII-IX), el dezvoltă și înlocuiește un alt poem în acrostih, mai scurt, intitulat *El baruh ghedol dea* („Domnul cel binecuvântat, mare în cunoaștere"), care se citea pe atunci în zilele de lucru. Ritmat, dar fără rimă, *El Adon* este alcătuit din 24 de fraze de lungimi diferite, cu un repertoriu metaforic extras din *Ezechiel. Imnul este o laudă lui Dumnezeu, cel care a creat soarele, luna și planetele. În calitate de arhitect al armoniei universale, El este deasupra mulțimii îngerești, iar imnul ni-l înfățișează în timp ce făurea stelele, „cu pricepere, intuiție și discernământ", înzestrându-le cu strălucire și cu capacitatea de a funcționa după porunca Lui. Între textul recitat de așchenazi și cel utilizat de sefarzi, evreii orientali și **hasidimi* sunt câteva mici deosebiri.

ELEAZAR BEN IUDA BEN KALONYMUS DIN WORMS
(cca. 1165–cca. 1230)

Cabalist, halahist erudit și poet religios, cunoscut și sub numele de Eleazar Rokeah; cel mai important scriitor și principal purtător de cuvânt al mișcării **haside Așchenaz* și cel mai ilustru discipol al lui *Iuda he-Hasid. El și familia lui au fost victimele cruciaților, probabil în vremea celei de-a treia cruciade: nevasta și fiicele i-au fost ucise, fiul, rănit, a murit și el puțin mai târziu. Rabi Eleazar a evocat prigoanele și tragedia familiei lui într-o scriere memorialistică și într-un poem închinat soției și fiicelor sale. În prefața la a sa *Sefer ha-hohma* („Cartea înțelepciunii"), Eleazar din Worms descrie singurătatea care-l apasă după moartea lui Iuda he-Hasid: rămas fără copii, fără învățător, simte cum lunga stirpe a neamului său și, totodată, tainele tradiției pe care le moștenise se sfârșesc o dată cu el.

Printre operele lui principale, se numără *Rokeah* („Esența înmiresmată"), un important tratat halahic, la începutul căruia autorul a adăugat ulterior două capitole de etică: unul despre „căile hasidismului", celălalt despre căință. Aceste capitole — copiate, recopiate, apoi tipărite separat — s-au bucurat de o mare popularitate. Dar opera sa cea mai de seamă este un comentariu amănunțit asupra rugăciunilor, primul de acest fel din Evul Mediu. Eleazar l-a refăcut probabil de mai multe ori. Cele trei manuscrise care s-au păstrat conțin trei versiuni diferite, deosebirile părând să fie rezultatul muncii de redactare a autorului și al completărilor pe care le-a adus lucrării sale. Comentariul cuprinde numeroase părți care tratează despre sensul teologic și mistic al rugăciunilor.

Principala operă mistică a lui Eleazar, redactată după moartea lui Iuda he-Hasid, este *Sode razaia*

(„Taina tainelor"), un rezumat al tradițiilor ezoterice ale *haside Aşchenaz*. Cartea se compune din cinci tratate: *Sod maase Bereşit* („Taina Genezei"), *Sod ha-merkava* („Taina carului"), *Sefer ha-Şem* („Cartea sfântului Nume"), *Hohmat ha-nefeş* („Înțelepciunea sufletului") și un comentariu la *Sefer *Ieţira*. Pentru scrierea lucrării, Eleazar s-a folosit de operele învățătorului său, copiindu-i și parafrazându-i ideile. El însuși era puternic influențat de speculațiile alfabetice și numerologice, de contemplarea numelor divine, de tainele carului divin și de alte teme din repertoriul cabalistic. După părerea lui, lumina sau slava divină (*kavod*), ce li se revelase odinioară profeților, putea redeveni vizibilă pentru unii mistici aleși, refăcând astfel, peste vid, puntea dintre sferele cerești unde sălășluiește transcendența lui Dumnezeu și omul muritor. Pentru a atinge această viziune, omul trebuie să-l caute neîncetat pe Dumnezeu printr-o viață de evlavie (*hasidut*), alcătuită din sfințenie și umilință, pietate și contemplare, altruism, religiozitate și iubire de aproapele său. După Eleazar, fiecare binecuvântare rostită îl apropie pe om de Dumnezeu ca de un prieten intim. „Un nume nepătat, spunea el, i-aduce omului mai multă glorie decât orice monument." Mulți cabaliști din generațiile următoare s-au inspirat din operele lui Eleazar din Worms și mulți l-au socotit un înțelept, cunoscător de taine și înzestrat cu puteri mistice.

ELEGIE, vezi ELOGIU FUNEBRU.

ELENISM

Termen care denumește influențele sociale, politice, economice și, mai ales, culturale și religioase care s-au exercitat asupra Europei și a Orientului Apropiat și Mijlociu, începând din ultimele decenii ale sec al IV-lea î.e.n. Această eră culturală se caracterizează în principal printr-o fuziune a culturii clasice grecești (ale cărei forme arhitecturale constituie reperul poate cel mai evident al elenismului) cu trăsăturile sociale și culturale specifice popoarelor orientale cucerite de Alexandru cel Mare.

Evreii din Ereț Israel și, mai ales, cei răspândiți prin lume nu puteau fi la adăpost de aceste transformări. Totuși, deși influențați masiv de elenism (de la structura sinagogală până la formele literare și speculațiile filozofice), evreii și iudaismul au manifestat simultan o reacție de respingere a acestei influențe. Din perspectiva evreiască, concepția păgână despre lume a elenismului constituia o amenințare pentru însăși esența iudaismului și, sub acest aspect, era la fel de primejdioasă ca și influențele politeiste de până atunci. Această atitudine se desprinde clar din enorma producție de literatură apologetică a epocii, care ilustrează o adevărată confruntare ideologică între iudaism și societatea înconjurătoare, păgână și în general ostilă.

Până în sec. al II-lea e.n., apar într-adevăr o puzderie de opere literare evreiești, necanonice și nerabinice, scrise aproape exclusiv în greacă și destinate mai puțin lumii exterioare cât comunităților din diaspora. Ele pot fi clasificate ca: literatură apocrifă (pentru însemnătatea acestei categorii, vezi *Apocrife și pseudoepigrafe); exegeză biblică (unde se remarcă autori ca Demetrius Cronograful și Aristobul, „învățătorul lui Ptolemeu") și opere istorice sau pseudoistorice (ca *Exodul din Egipt* de Ezechiel Tragicul și *Cartea a treia a Macabeilor*). Din această vastă literatură, se desprind în prim plan operele lui *Filon din Alexandria și ale lui Flavius *Iosefus, unul dintre cei mai remarcabili istorici ai antichității.

Caracterul polemic al multor scrieri evreiești din această perioadă este evident în, de exemplu, *Scrisoarea lui *Aristeu* și *Cartea a patra a Macabeilor*. Prima, o relatare despre originea *Septuagintei (traducerea antică a Bibliei în greacă), folosește cadrul unui *symposium* grec pentru a pune în evidență gloria iudaismului în antiteză cu deșertăciunea politeismului păgân. Cât despre *4 Macabei*, aceasta descrie o presupusă confruntare între, pe de-o parte, sângerosul monarh seleucid Antioh Epifanes și, pe de altă parte, evreica Hana, condamnată la martiraj împreună cu cei șapte fii ai ei și cu bătrânul Eleazar. Cartea exaltă credințele și riturile iudaice și desființează categoric păgânismul, folosind drept cadru o controversă filozofică, tipic grecească și cu o pronunțată orientare stoică, între protagoniștii evrei și regele păgân.

Cu toată această rezistență, comunitățile evreiești din Italia și până la hotarele Persiei și Babilonului au fost puternic influențate de curentele politice, sociale și culturale în mijlocul cărora trăiau. O parte din înalta societate evreiască din Ereț Israel a început să se împace atât de bine cu elenismul, încât s-a ajuns la reorganizarea *Ierusalimului sub forma unei *polis* în care înfloreau gimnaziile în stil grecesc. Insurecția condusă de *Hașmonei a pus capăt acestei contradicții flagrante, dar alte influențe mai benigne au continuat să se exercite. Înșiși suveranii Hașmonei, care se străduiau să elimine practicile păgâne din ținuturile evreiești proaspăt recucerite, s-au arătat sensibili la influențele elenistice, cel puțin în ceea ce privește manifestările exterioare. Chiar în primele zile

ale insurecției, unii dintre solii lui *Iuda Macabeul purtau nume incontestabil grecești, după cum regii hașmonei de mai târziu se vor numi Hircanus și Aristobul.

Literatura talmudică stă mărturie despre infiltrarea subtilă, dar profundă, a împrumuturilor lexicale din greacă și latină (dintre care *Sanhedrin și **prosbul* sunt cele mai cunoscute) în textele aramaice și ebraice. Specialiștii consideră de asemenea că fundamentele hermeneuticii talmudice în domeniul juridic, cum ar fi cele „șapte reguli" ale lui *Hilel, sunt în bună măsură de origine greacă elenistică. Templul din Ierusalim, extins și înfrumusețat de Irod, cu care se mândreau evreii, era indiscutabil o capodoperă de arhitectură greco-romană și probabil tocmai acesta a fost principalul motiv al prestigiului de care se bucura Ierusalimul în ochii unor autori păgâni ca Pliniu cel Bătrân și Tacit. Diversele inscripții, literatura veche și vestigiile arheologice dovedesc că structurile comunitare, deși evreiești în esența lor, au suferit și ele influența societăților vecine. Termeni ca *gherusia*, *boule* și **arhisynagogos*, care denumeau diferite instituții comunitare autonome evreiești, sunt semnificativi în această privință.

Se pare deci că elenismul și-a pus puternic amprenta asupra diferitelor forme de expresie evreiești (literare, arhitecturale etc.) și chiar, într-o anume măsură, asupra vieții practice. Totuși, în ceea ce era cu adevărat esențial, în credința lor, evreii au respins influența elenistică. Erau la acea vreme mulți autorii păgâni, ca Filon din Biblos și Benossus Babilonianul, care, semiți fiind, se străduiau să demonstreze că patrimoniul lor cultural era de fapt grecesc. Dimpotrivă, evreii au subliniat în permanență unicitatea culturii proprii și au denunțat ceea ce ei considerau a fi deșertăciunea de fond a păgânismului. Învingători în confruntarea lor cu elenismul, evreii și-au putut permite să pună în practică îndemnul talmudic: „Lăsați frumusețea (limbii grecești a) lui Iafet să dăinuie în corturile lui Sem (Israel)" sau, altfel spus, să păstreze ceea ce era realmente valoros în cultura elenistică, integrând-o într-un context și un cadru evreiești.

ELIA BEN SOLOMON ZALMAN, GAONUL DIN VILNIUS

(1720–1797)

Talmudist eminent, cunoscut și sub acronimul de **Hagra**. Născut la Seleț, lângă Grodno, dintr-o famile de rabini vestiți, primește învățătura de la tatăl lui, remarcându-se curând ca un copil minune. La șase ani și jumătate, ținea un discurs foarte erudit în marea sinagogă din Vilnius; la 13, stăpânea deja Talmudul și Cabala. Se căsătorește la 18 ani, apoi călătorește mult până la 25 de ani, când se stabilește la Vilnius, unul din cele mai puternice centre intelectuale ale evreimii europene. Aici, duce o viață retrasă la periferia orașului. Ulterior, se înființează pentru el o casă de studii a cărei conducere o va prelua. La 30 de ani, era vestit ca erudit în toată lumea evreiască.

În următorii ani, duce același trai auster de studiu și de izolare. Mereu înfășurat în **talit* și purtând filacterele, nu primea nici un vizitator, nu dormea mai mult de două ceasuri pe zi și-și nota în jurnal toate minutele pierdute, adică toate câte nu le petrecea cu studiul Torei. Nu a deținut nici o funcție oficială, nu a corespondat cu alți savanți, nu a scris *responsa*, cum se obișnuia între rabini. Fidel tradiției talmudice, iese din izolare la 40 de ani, vârstă la care opera lui era în întregime scrisă. Acceptă atunci în jurul lui câțiva discipoli — poate vreo douăzeci cu totul — bine aleși, toți eruditi deja recunoscuți și confirmați.

Pe lângă obișnuitele obiecte de studiu, — Biblia, Halaha și Cabala —, Elia recomandă insistent științele naturale, — matematica, astronomia, zoologia, botanica și geografia —, pe care le socotea indispensabile pentru înțelegerea și aplicarea legilor talmudice. Pe discipolul său, Baruh Schick din Șklov, îl convinge să-l traducă pe Euclid în ebraică. El însuși nu știa decât idiș și ebraica, de a cărei gramatică era pasionat. Se opune, în schimb, studierii filozofiei „blestemate", cum o numea el, cu referire în special la *Maimonide. Cu toate acestea, citește și adnotează *Călăuza* acestuia, precum și operele lui Aristotel, din care se inspirase învățatul medieval. Se opune totodată *Haskalei, cu toate că, în acea perioadă timpurie a mișcării, adepții ei erau foarte religioși.

Nimic însă nu-i va stârni atât de neîmblânzit ostilitatea ca *hasidismul, a cărui influență începuse să se răspândească în Lituania, în special la Vilnius. Elia critică caracterul sectant al mișcării, modul în care populariza Cabala, făcând din ea aproape un înlocuitor al Halahei. „Bucuria de a trăi", pe care o propovăduiau hasidimii, i se pare ușuratică și discordantă cu studiul serios al Torei. Cultul personalității cu care era înconjurat **tadikul*, conducătorul hasidimilor, îl făcea să se teamă de izbucnirea unui nou pseudomesianism, căci era încă proaspătă amintirea dezastruoasei mișcări a lui *Sabatai Țvi. În realitate, la mijloc era mai ales un conflict între iudaismul aristocratic, elitist și intelectual și o concepție a religiei izvorâtă din popor.

Elia lansează un atac frontal împotriva hasidimilor, care duce la arderea cărților lor, la închiderea centrelor hasidice, și la *excomunicarea (*herem*) repetată a noii secte. Gaonul refuză orice întâlnire cu conducătorii hasidici, Menahem Mendel din Vitebsk și *Șneur Zalman din Liadi, care voiau să-i explice adevăratul caracter al mișcării și care considerau conflictul drept o imensă neînțelegere. Dacă, pe moment, campania lui frânează expansiunea mișcării și îi transformă pe evreii lituanieni în *mitnagdimi* („adversari"), în cele din urmă, hasidismul se va dovedi de nestăvilit, devenind o importantă componentă a iudaismului ortodox.

Principala inițiativă a gaonului din Vilnius a fost revigorarea studiului Bibliei și al Talmudului și al literaturii înrudite. Adversar al sofisticii și al speculațiilor nesfârșite (vezi **pilpul*), el pune accentul pe cercetarea critică și exactă a Talmudului în lumina paralelelor și comentariilor anterioare. Acest mod de abordare îi aduce recunoașterea ca „părinte al criticii talmudice". De asemenea, el extinde la studiul Mișnei, dubla interpretare literală (**peșat*) și hermeneutică (**deraș*), utilizată de obicei în studiul Bibliei. Se apleacă îndeosebi asupra Talmudului din Ierusalim, adesea eclipsat de cel babilonian. Pentru el, ambele sunt la fel de importante, alcătuind un tot dezvăluit de Dumnezeu. Cabala, în cercetarea căreia aplică aceleași metode riguroase ca în studiul Bibliei și Talmudului, se înscrie în concepția lui holistică asupra Torei.

Către sfârșitul vieții, pleacă spre Ereț Israel, dar din motive necunoscute, se întoarce repede la Vilnius. În schimb, își încurajează discipolii să emigreze, ceea ce și fac la un deceniu după moartea lui.

Rugăciunile și lecturile de căpătâi ale gaonului au fost adunate de elevul său, Isahar Ber, într-o culegere intitulată *Maase Rav*. Aceasta stă la baza unei cărți de rugăciuni, *Sidur ha-Gra*, aflată și acum în circulație.

Elia Gaon lasă în urma lui șaptezeci de cărți și comentarii, dintre care cincizeci au apărut postum. Opera lui constă în principal din însemnări și comentarii asupra cărților fundamentale: Biblia, Mișna, Tosefta, Talmudul, midrașurile halahice, primele texte cabalistice și **Șulhan aruh* a lui Iosif Caro. Abordează cu maximă rigurozitate Halaha și încearcă să reînvie legi și cutume talmudice căzute în desuetudine. Adnotările lui sunt incluse în toate edițiile curente ale Talmudului.

Câteva maxime ale gaonului din Vilnius

Dorința trebuie purificată și idealizată, nu extirpată.

Viața este un șir de chinuri și de dureri și nopțile fără de somn sunt soarta omului.

Mai bine să te rogi acasă, căci la sinagogă este cu neputință să te sustragi invidiei și vorbelor fără rost.

Tora, ca și ploaia, hrănește deopotrivă plantele folositoare și buruienile.

Păcatul vorbei atârnă cât toate celelalte laolaltă.

Numai bunurile dobândite prin trudă și prin luptă necontenită au oarecare preț.

ELIEZER BEN HIRKANOS

(cca. 40–cca. 120)

Tana din a doua generație, numit și Eliezer cel Mare, discipol de frunte al lui *Iohanan ben Zakai, pe care l-a ajutat să scape din Ierusalimul asediat de romani. Pentru memoria lui uimitoare, R. Iohanan îl compara cu un „rezervor bine tencuit, din care nu se pierde nici o picătură de apă" și, tot despre el, lăudându-i înțelepciunea, spunea că are mai multă greutate decât toți ceilalți înțelepți la un loc (*Avot* 2,9). Peste trei sute de *halahot* ale lui Eliezer sunt consemnate în Mișna și tot atâtea în Tosefta și în *baraitot*. După distrugerea celui de-al Doilea Templu, Rabi Eliezer s-a numărat printre învățații care s-au mutat la noua *academie de la Iavne, pentru ca, mai târziu, să-și înființeze propria lui școală la Lod. Soția lui, Ima Șalom, era sora patriarhului *Gamaliel al II-lea (Raban Gamaliel). Împreună cu acesta, R. Eliezer a condus o delegație la Roma în anul 95 e.n. cu misiunea de a pleda în fața autorităților imperiale pentru îmbunătățirea situației evreilor.

Conservator în gândire și inflexibil în opiniile lui, R. Eliezer ținea la interpretarea literală a Bibliei. De exemplu, spre deosebire de toți colegii săi, susținea că formula justiției biblice „ochi pentru ochi" (Ex. 21,23-24; vezi *Talion) trebuie înțeleasă la propriu. Acest mod de a gândi era combătut de ceilalți înțelepți, inclusiv de discipolul său, R. *Akiva, care se pronunțau pentru o interpretare mai nuanțată a legii. Când conflictul s-a agravat și Eliezer a continuat să sfideze părerea unanimă a colegilor săi, s-a făcut auzit un glas ceresc (**bat kol*), care i-a dat dreptate. Dar glasul a fost ignorat de ceilalți pe motiv că, au spus ei, Tora nu este în cer, ci pe pământ. În cele din urmă, au pronunțat împotriva lui o *excomunicare parțială (*B.M.* 59b) și l-au etichetat *șamuti*, adică unul care urma orbește preceptele școlii lui Șamai, cu toate că Halaha era bazată pe vederile opuse ale discipolilor lui Hilel (vezi *Bet Șamai și Bet Hilel). I se atribuie mai multe **midrașim*, în special **Pirke de-Rabi Eliezer*, care-i și poartă numele. În ciuda excomunicării, R. Eliezer se bucura de stima tuturor. După

moartea lui, înțelepții au revocat măsura împotriva lui și au ținut doliu.

Din aforismele lui Eliezer ben Hirkanos

Mare lucru este munca, de vreme ce până și Adam nu se hrănea cu nimic altceva decât cu rodul muncii lui (conf. Gen. 2,15).

Cine nu aduce pe lume copii este ca și un ucigaș.

Dacă, din doi oameni care se înfățișează înaintea ta la judecată, unul e rău și celălalt evlavios, nu spune dinainte în sinea ta că răul este vinovat.

Onoarea prietenului să-ți fie la fel de scumpă ca și a ta; nu fi iute la mânie; căiește-te cu o zi înaintea morții (adică în fiecare zi).

Când te rogi, fii conștient în fața Cui te afli!

Când un om vrea sincer să se convertească, nu-l ține la distanță, ci apropie-l de tine.

O Doamne, care ești sus în cer, fă după voia Ta; coboară pacea sufletului în cei care se tem de Tine și fă cum crezi Tu că e bine. Fii binecuvântat, o Doamne, care asculți această rugăciune.

ELIMELEH DIN LISENSK
(1717–1787)

Unul din conducătorii *hasidismului de la începuturile lui. A contribuit la promovarea conceptului de rebe sau *țadik hasidic și a venerației de care se bucurau acești înțelepți. Împreună cu fratele lui, Susia din Anipole, a petrecut un timp la *Dov Ber din Meserici, care era pe atunci predicator la Rovno, devenind unul din adepții acestuia. După moartea Marelui Maghid, se stabilește la Lisensk, în Galiția, asumându-și rolul de învățător și conducător al hasidismului din Galiția și Polonia. Înainte de a se alătura hasidismului, Elimeleh fusese cabalist și practicant al ascetismului și unele urme ale concepțiilor inițiale persistă în gândirea lui, deși ideea distanțării de cele lumești era străină hasidismului. Principala lui operă, *Noam Elimeleh*, publicată prima dată la Lemberg (1787), s-a impus curând ca un adevărat manual al hasidismului, fiind de multe ori reeditată. În afară de un comentariu consistent la Tora, cartea conține și alte texte (în special, două scrisori) care expun ideologia și modul de viață specifice hasidismului. Autorul a insistat îndeosebi asupra „țadikismului", dezvoltând conceptul unui fel de supraom religios care trăiește într-o lume superioară și servește ca intermediar între Dumnezeu și oameni. În majoritatea edițiilor, volumul cuprinde și o listă de practici sfinte (*hanhagot*) pe care hasidimii din toate grupările se străduiau să le respecte.

Deși Elimeleh, la fel ca toți învățătorii hasidismului, propovăduia bucuria de a-l slăvi pe Dumnezeu, gândirea lui păstrează, după spusele biografilor, o notă sumbră. Sumbru îl descrie și un cântec popular idiș, *Der Rebbe Elimeleh*, calchiat după *Old King Cole* („Bătrânul rege al verzelor"), o melodie din folclorul englezesc și breton. Cântecul este fără îndoială opera unui dușman al hasidismului, a vreunui *mitnaghed* lituanian sau scriitor iluminist. Principalii discipoli ai lui Elimeleh au fost Iacob Isaac „Văzătorul" din Lublin (1745–1815), care s-a despărțit de învățătorul său pentru a întemeia o grupare hasidică rivală, și Kalonymus Kalmann Epstein din Cracovia (mort în 1823), autorul cărții *Maor va-șemeș*, o altă operă de căpetenie a hasidismului.

ELISEI
Ebr.: Elișa

Profet, discipol devotat și succesor al profetului *Ilie. După ce Ilie, conform poruncii divine, își aruncă mantaua asupra lui și-l învestește ca profet (1 Regi 19,19–21), Elisei i se alătură și îl însoțește pretutindeni până la vremea când învățătorul lui este luat la cer.

I se atribuie o serie de minuni după înălțarea lui Ilie: cu mantaua rămasă în urma acestuia, lovește apele Iordanului care se despart în fața lui, lăsându-l să treacă (2 Regi 2,13); înmulțește uleiul unei văduve sărace (2 Regi 4,1–7); face ca o femeie stearpă din Sunem să nască un fiu (2 Regi 4,14–17); pe același fiu al sunamitei îl readuce apoi la viață după ce murise (2 Regi 4,35); vindecă lepra unui căpitan sirian (2 Regi 5). Minunile săvârșite de Elisei pun în lumină umanitatea și noblețea etică a profetului (v. și 2 Regi 4,38-44; 6,1–7).

Un alt ciclu de povești istorisește activitatea lui profetică și relațiile lui cu mai mulți regi din Israel. Elisei continuă lupta lui Ilie împotriva casei lui Ahab și împotriva cultului lui *Baal. La porunca lui, unul din discipolii săi îl unge rege pe Iehu și îl îndeamnă pe acesta să ucidă întreaga casă a lui Ioram, fiul lui Ahab.

ELIȘA BEN AVUIA
(cca. 70–140)

Tana din a treia generație, erudit remarcabil care, cu toate acestea, s-a lepădat de predarea ca și de practica învățăturii tradiționale. Talmudul explică în mai multe feluri apostazia lui. Una din surse (*Hag.* 14b) o pune pe seama orientării lui spre speculația mistică. Alții spun că înțeleptul fusese afectat de persecuțiile antievreiești declanșate de împăratul Hadrian în urma înăbușirii răscoalei lui Bar Kohba (132–135 e.n.). Pierzându-și credința

în noţiunile fundamentale ale iudaismului — Providenţă divină, răsplată şi pedeapsă — Elişa este vizibil atras de gnosticism. Drept urmare, Talmudul nu-i mai menţionează numele, pomenindu-l doar ca *Aher* („Celălalt"). Se povesteşte că odată a intrat într-o clasă şi i-a îndemnat pe copii să nu mai studieze Tora, ci să înveţe în schimb o meserie. Deşi Elişa se îndepărtase de credinţă şi încălca în văzul lumii legile tradiţionale, Rabi *Meir nu s-a lepădat niciodată de el, citând adesea din învăţăturile vechiului său dascăl (*Aherim*) şi implorându-l să se căiască şi să se întoarcă la iudaism. Literatura talmudică a conservat multe din preceptele lui care îndemnau la moralitate şi la fapte bune. Unii dintre scriitorii *Haskalei din sec. al XIX-lea au cerut „reabilitarea" lui Elişa ben Avuia, susţinând că fusese ponegrit de contemporani. Viaţa şi cariera lui Elişa sunt zugrăvite în romanul lui Milton Steinberg *As a Driven Leaf* („Ca frunza-n vânt", 1939).

ELI ŢION VE-AREHA

„Să plângă Sionul şi oraşele lui"

Începutul şi titlul unei elegii pe care aşchenazii o cântă la sfârşitul slujbei pentru morţi de Tişa be-*Av. Operă anonimă datând din Evul Mediu, ea i-a fost uneori atribuită lui *Iuda Halevi fie din motive stilistice, fie pentru că încheie ultima parte a elegiilor (**kinot*) care precedă ziua de 9 Av şi care debutează cu celebra „Odă Sionului". Din punct de vedere structural, *Eli Ţion* foloseşte procedeul monorimei. Al doilea cuvânt din fiecare vers începe cu o altă literă în ordine alfabetică (minus litera a cincisprezecea). Primul cuplet constituie şi refrenul care se repetă după fiecare strofă de două versuri. Inspirat dintr-un verset biblic (Ioel 1,8), cupletul spune: „Să plângă Sionul şi oraşele lui ca o femeie care geme în chinurile naşterii, ca o fecioară încinsă cu pânză de sac care-l boceşte pe bărbatul tinereţii ei!"

Elegia evocă durerea şi groaza care au urmat distrugerii celui de-al Doilea *Templu. Când se cântă *Eli Ţion*, credincioşii se ridică în picioare şi intonează cântecul fie în cor, fie în canon cu oficiantul, pe melodia tradiţională pe care aşchenazii o folosesc şi pentru alte elegii, ca şi pentru **Leha dodi*, în decursul celor trei săptămâni de doliu care încep din 17 *Tamuz.

EL MALE RAHAMIM

„Dumnezeu plin de îndurare"

Rugăciune pentru morţi la aşchenazi, echivalentul **haşkavei* din ritul sefard. După unii, ar fi fost iniţial compusă ca un tribut adus martirilor evrei din vremea cruciadelor; după alţii, ar fi vorba de cei ucişi în masacrele lui Hmelniţki din Europa răsăriteană (1648-1649). De-a lungul secolelor, au apărut mici diferenţe între textul recitat în Europa de Est şi cel din Occident. Recent, au apărut două noi versiuni, mai elaborate (vezi mai jos). Cel care ţine **iarţaitul* după un părinte sau o persoană apropiată este de obicei chemat la Tora cu această ocazie. Tot cu această ocazie, se recită *El male rahamim* în memoria sufletului celui decedat. Deseori, conform obiceiului ortodox, cel care face comemorarea oferă o donaţie sinagogii, care se menţionează o dată cu rostirea publică a rugăciunii. Potrivit tradiţiei, textul cere o „odihnă desăvârşită „ pentru sufletele celor duşi „pe aripile Prezenţei divine". Formula se recită la *Izkor* (rugăciune de pomenire, care se spune la sinagogă la cele trei sărbători de *pelerinaj), de *Iom Kipur, la *înmormântări (cu excepţia zilelor când nu se spune **Tahnun*), când se merge la cimitir la mormintele celor apropiaţi şi când se sfinţeşte o *piatră funerară.

În prezent, la slujbele de comemorare din toată lumea, se spune adeseori un *El male rahamim* special pentru victimele genocidului evreilor din Europa. Rugăciunea este dedicată anume celor şase milioane de evrei, — bărbaţi, femei, copii —, care au murit asasinaţi, gazaţi, arşi, îngropaţi de vii, pentru „sfinţirea numelui lui Dumnezeu" (vezi **Kiduş ha-Şem*). În Israel, se practică o ceremonie de *azkara* („adunarea sufletelor") pentru cei care şi-au dat viaţa în mişcările pentru înfiinţarea Statului şi în armata israeliană. *El male rahamim* se intonează pe o melodie solemnă de o mare forţă dramatică şi emoţională.

El male rahamim

O Doamne, plin de îndurare, care sălăşluieşti în ceruri şi dăruieşti odihnă desăvârşită pe aripile Prezenţei divine — în acest loc prea înalt al celor sfinţi şi puri al căror nume străluceşte ca lumina boltei — pentru sufletul lui... care s-a dus la veşnica lui odihnă. Fie ca să se odihnească în grădina Edenului. Cel Milostiv să-l apere pe veci cu aripile sale protectoare şi sufletul lui să afle viaţa veşnică. Domnul este moştenirea lui; odihnească-se în pace. Amin.

EL MELEH NEEMAN

„Domnul este un rege credincios"

Scurtă doxologie pe care aşchenazii, inclusiv *hasidimii*, o rostesc înainte de **Şema*, atunci când rugăciunile de dimineaţă şi de seară nu se recită împreună cu un cvorum (**minian*). S-a invocat o justificare omiletică pentru adăugarea acestei formule: numărul cuvintelor din *Şema* trebuie să fie

de 248, egal cu numărul părților corpului omenesc (potrivit tradiției rabinice) și cu numărul poruncilor pozitive ale *Torei. Deoarece *Șema* nu are decât 245 de cuvinte, mai trebuie adăugate trei. În public, pentru a respecta această regulă, cel care citește rostește cu glas tare ultimele două cuvinte din *Șema* împreună cu primul cuvânt al paragrafului următor — *Adonai Elohehem emet* („Domnul este Dumnezeu cu adevărat", cf. Ier. 10,10). În particular, credincioșii spun *El meleh neeman* ca introducere la *Șema*. Potrivit surselor talmudice (*Șab.* 119b; *Sanh.* 111a), această formulă nu a fost aleasă la întâmplare. *El meleh neeman* reprezintă deopotrivă o mărturisire de credință și, în acrostih, un echivalent al cuvântului „Amin".

EL NORA ALILA

„Dumnezeu care face minuni"

Primele cuvinte dintr-un frumos imn liturgic (*piyut*), compus de Moise *ibn Ezra, pe care sefarzii și evreii yemeniți obișnuiesc să-l recite înaintea ultimei slujbe de *Iom Kipur. Este alcătuit din opt strofe care conțin în acrostih numele autorului. Versul al patrulea din prima strofă se repetă ca refren. Textul exprimă credința plină de căință a credincioșilor „atunci când se apropie sfârșitul", iar melodia cântată în cor transmite un mesaj de speranță și de optimism. Datorită caracterului său deosebit de emoționant, imnul se cântă de Iom Kipur și în unele comunități așchenaze din Occident.

ELOGIU FUNEBRU

Ebr.: hesped

Discurs funebru, rostit la sau după înmormântări spre a cinsti memoria unei persoane decedate (vezi *Slujbă funebră). Verbul ebraic *li-spod* sau *le-haspid* („a ține doliu, a jeli, a pronunța un discurs funebru") apare în mod constant în Biblie când este vorba de jelirea morților. Astfel își manifestă durerea Abraham la moartea Sarei (Gen. 23,2), egiptenii pentru patriarhul Iacob (Gen. 50,10–11), Israel pentru Samuel (1 Sam. 25,1), David pentru Saul și Ionatan (2 Sam. 1,12). Din epoca talmudică, s-au păstrat elogii funebre pentru mari eruditi și alte personalități de frunte (T.I. *Ber.* 2,8; *M.K.* 21b). De asemenea, unii rabini defuncți erau astfel comemorați în fiecare sesiune populară (*kala*) a academiilor babiloniene. Mai târziu, așchenazii au ales ziua de 7 Adar, aniversarea tradițională a morții lui Moise, ca zi de pomenire a tuturor oamenilor de seamă decedați în ultimul an. Ceremonia elogiului funebru (*hesped*) se desfășoară după reguli bine stabilite în Talmud: se vor evoca (fără exagerare) virtuțile și actele de pietate ale defunctului — un ultim tribut care aduce mângâiere celor îndoliați și un îndemn pentru toți să-i urmeze exemplul (*Ber.* 62a; *Sanh.* 46b–47a). Prima săptămână de doliu (*șiva*) este perioada cea mai potrivită pentru acest elogiu (*M.K.* 25b; 28b), care trebuie rostit, prima dată, fie într-un loc în oraș, fie la cimitir, înainte de înhumare (*B.B.* 100b). După **Șulhan aruh* (*I.D.* 344–345), elogiul funebru este o îndatorire religioasă pentru care se poate chiar întârzia înmormântarea dacă vorbitorul trebuie să vină din alt oraș, dar care nu trebuie îndeplinită pentru sinucigași ori excomunicați.

Legea evreiască interzice pronunțarea unui *hesped* în anumite momente: în zilele de *Șabat, de sărbători și de *lună nouă; în ajunul unei sărbători și a doua zi după aceasta; în luna Nisan; în zilele când nu se spune **Tahnun* la slujbe. În majoritatea riturilor tradiționale, discursul se rostește în oratoriul (*ohel*) cimitirului înainte de înmormântare sau chiar la mormânt. Conform unei tradiții larg răspândite, pentru rabini sau membrii activi ai comunității, omagiul funebru are loc la sinagogă unde cortegiul se oprește în drum spre cimitir. În comunitățile sefarde orientale, se rostește și un al doilea elogiu la sfârșitul primei săptămâni de doliu. În schimb, la sefarzii occidentali (spanioli și portughezi) discursul este amânat până la capătul primelor 30 de zile de doliu (*șloșim*) când se rostește în cadrul unui discurs talmudic. Obiceiul echivalent la așchenazi este omagiul de comemorare (*azkara*). De asemenea, așchenazii și sefarzii occidentali obișnuiesc să pronunțe un scurt elogiu și la așezarea *pietrei funerare. Evreii au făcut din elogiul funebru o adevărată artă. Au existat oratori specializați în acest scop și s-au păstrat numeroase astfel de discursuri, publicate sub formă de culegeri, în special după al doilea război mondial.

ELOHIM, vezi DUMNEZEU, NUMELE LUI.

ELUL

A șasea lună a calendarului religios evreiesc; a douăsprezecea și ultima lună a anului civil evreiesc care începe cu *Tișri. Alcătuită din 29 de zile, coincide de obicei cu lunile august-septembrie. Semnul său zodiacal este Fecioara. Luna Elul, al cărei nume este sinonim cu culesul viilor, este menționată o singură dată în Biblie (Neem. 61,5) și o dată în apocrife (*1 Mac.* 14,27). Nu există nici sărbători nici posturi în Elul, când evreii se pregătesc pentru marile sărbători din Tișri. Este deci considerată o lună de căință, îndurare divină și

iertare. În vechime, se trimiteau soli de la Ieusalim pentru a anunța începutul lunii Elul, ca să se poată calcula mai ușor datele importante începând cu *Roș Hașana (*R.H.* 1,3). În Elul, se sună din **șofar* (cornul de berbec) după slujbele de dimineață, cu excepția zilelor de Șabat și de ajunul anului nou, și se recită în fiecare zi Psalmul 27. Se citesc de asemenea **slihot* de pocăință (sefarzii, pe 1 și 15 Elul, iar așchenazii în ultima săptămână), în care Israel este îndemnat să se întoarcă la Dumnezeu.

EMANAȚIE

Ebr.: ațilut

Termen desemnând procesul prin care Unul absolut și transcendent se extinde și creează multiplicitatea. Conceptul de emanație este un principiu fundamental în concepția neoplatonică a lui Plotin și a discipolilor săi (vezi *Platonism). El apare de asemenea în scrierile filozofilor neoplatonicieni din Evul Mediu. Sub înrâurirea acestei concepții, primii cabaliști au descris expansiunea **sefirot* în jurul lui Dumnezeu ascuns ca un proces de emanație.

Plotin, fondatorul școlii neoplatoniciene, a explicat geneza multiplicității din Unu ca un fenomen de răspândire și de expansiune. Potrivit acestei ontologii, procesul emanației începe cu Unul, izvor a tot ce există, care se revarsă din el însuși și creează toate celelalte niveluri de existență. Prima entitate care rezultă este Inteligența, echivalentă cu lumea ideilor descrisă de Platon. Din Inteligență emană apoi sufletul lumii, care face legătura dintre lumea spirituală și lumea fizică, ultimul element al emanației. Plotin compară procesul, care are loc în afara cadrului temporal, cu difuzia unei raze de lumină care slăbește progresiv pe măsură ce se îndepărtează de sursa ei. Procesul emanației este deseori comparat și cu apa ce țâșnește dintr-un izvor.

După Plotin, fenomenul emanației este natural și inevitabil. Concepția lui este în contradicție cu aceea a genezei universului, bazată pe voința lui Dumnezeu. Pe vremea filozofului, concepția neoplatoniciană punea sub semnul întrebării filozofia monoteistă. Gânditorii musulmani, creștini și evrei din perioada medievală au adoptat conceptul emanației, încercând totodată să-l adapteze cadrului teologic al religiilor revelate. Isaac Israeli (sec. al X-lea) a fost primul filozof evreu care a descris fenomenul creației *ex nihilo* sub forma unui proces de emanație. Ideea emanației apare nu numai la evreii neoplatonicieni, ci și la filozofii evrei apropiați concepției aristotelice.

Conceptul de emanație a jucat un rol fundamental în literatura cabalistică (vezi *Mistica evreiască). Cabaliștii, ca și neoplatonicienii, au subliniat faptul că procesul emanației se desfășoară fără nici un fel pierdere din substanța celui ce emană. Imaginea cel mai des utilizată în literatura cabalistică este aceea a unei flăcări care se aprinde de la alta, fără ca prima flacără să scadă.

Unii cabaliști susțin că fenomenul are loc doar în lumea divină, alții cred că el continuă și-n afara acesteia. Polemica rămâne deschisă.

EMANCIPARE

Recunoașterea drepturilor civile ale evreilor. Secole de-a rândul, în lumea creștină și musulmană, evreii au fost cetățeni de categoria a doua. În Occident, primele semne ale unei schimbări au apărut la sfârșitul sec. al XVII-lea și s-au consolidat în secolul următor, secolul Luminilor. În lumea protestantă, s-a produs atunci separarea Bisericii de Stat. Cultivarea de către protestanți a Vechiului Testament, în general ignorat în mediile catolice, a permis o mai bună înțelegere a evreilor și a iudaismului. O controversă aprinsă s-a iscat atunci între cei ce susțineau că evreii nu vor putea să se asimileze, că obiceiurile și credința lor îi vor împiedica să se integreze și o altă tabără convinsă că evreii nu vor rata șansa integrării, devenind cetățeni utili și productivi, care-și vor aduce contribuția la dezvoltarea țărilor în care trăiau. Evreii înșiși erau în dezacord pe această temă. Marele pionier al Emancipării a fost Moise *Mendelssohn. Provenit dintr-un mediu evreiesc tradițional, el a devenit unul din intelectualii cei mai respectați ai Prusiei, rămânând în același timp evreu practicant. Alți evrei se temeau că Emanicparea va duce inevitabil la *asimilare, în timp ce izolarea în ghetouri asigurase conservarea identității evreiești. Unul din argumentele lor a fost chiar destinul urmașilor lui Mendelssohn care, în marea lor majoritate, s-au convertit la creștinism.

Prima mare cotitură are loc în Statele Unite când noua constituție a statului Virginia, adoptată în 1776, prevede că „orice om este liber să-și exercite religia conform conștiinței sale". Și tot în Statele Unite, legea libertății religioase din 1786 este astfel formulată încât evreii să beneficieze și ei de acest drept. În sfârșit, constituția americană garantează libertatea religioasă conform Articolului VI și Primului Amendament (1787).

La vremea aceea însă, relativ puțini evrei locuiau în Statele Unite și puteau beneficia de această libertate. Un moment mai semnificativ l-a constituit Revoluția franceză. Încă din 1789, se desființează autonomia colectivităților religioase, evreii

pierzând astfel dreptul de autoguvernare. În 1791, ei dobândesc în schimb drepturi depline în calitate de cetățeni francezi. Interesat de consecințele acestui nou statut al evreilor, Napoleon convoacă o adunare a notabilităților în 1806, evreii fiind chemați să lămurească dacă loialitatea lor față de statul francez nu ar fi cumva periclitată de normele religiei iudaice. Evreii au fost întrebați, de exemplu, cum îi considera legea lor pe concetățenii creștini și dacă le îngăduia căsătoria cu aceștia. Membrii adunării au dat răspunsuri convingătoare, menționând printre altele că autoritatea rabinică era doar de natură spirituală. În privința căsătoriilor mixte, ei au răspuns că acestea erau considerate „valabile sub aspect civil", dar nu puteau fi celebrate religios. În urma acestor consultări, Napoleon convoacă un „mare Sanhedrin" în 1807 (vezi *Sanhedrinul lui Napoleon), la care participă majoritatea rabinilor, cu sarcina de a se pronunța oficial asupra răspunsurilor formulate de adunare. Acestea au fost aprobate în cea mai mare parte și Napoleon a primit garanțiile pe care le solicita asupra unor probleme fundamentale: rabinii renunțau la jurisdicția civilă și judiciară; evreii nu se mai considerau o națiune aparte și nu mai urmăreau să părăsească Franța pentru a se întoarce în Ereț Israel. Împăratul a înființat atunci o nouă structură, *Consistoriul, menită să organizeze viața evreiască pe baze strict religioase. Revoluția franceză și armatele napoleoniene au propagat idealurile egalității și drepturilor civile și în alte state europene. În Italia, de pildă, armatele lui Napoleon, ajutate de evrei și de populația locală, au doborât cu mare entuziasm porțile ghetourilor.

Înfrângerea lui Napoleon a stopat temporar Emanciparea, dar procesul era ireversibil și în 1870 pătrunsese practic în toate țările Europei Centrale și Occidentale cu un impact extraordinar asupra vieții evreiești. Pentru evrei se punea problema de a trăi într-un nou mediu și de a-și armoniza cultura cu cea a țării în care locuiau. În mod inevitabil, a urmat un proces de aculturare care a dus frecvent la asimilare și la îndepărtarea multor evrei de comunitate. Convertirile au fost numeroase, chiar dacă adeseori, ca în cazul poetului evreu german Heinrich Heine, pasul nu era determinat de convingeri religioase, ci de dorința de a parveni în societate. *Iudaismul reformat a constituit o reacție la modernizarea vieții evreiești și a permis păstrarea în iudaism a acelor evrei pentru care normele tradiționale deveniseră anacronice. *Iudaismul ortodox a suferit și el modificări, în special prin apariția *neo-ortodoxismului, adaptat la noile realități.

În Europa de Est, evreii au rămas încă multă vreme supuși vechilor cadre instituționale, fiind nevoiți să aștepte revoluția de la 1917 pentru a cunoaște beneficiile Emancipării. După revoluția bolșevică însă, egalitatea dobândită de evrei în Uniunea Sovietică a fost asociată cu o campanie violentă împotriva iudaismului și a tuturor religiilor. Educația religioasă a fost scoasă în afara legii. Chiar dacă unele urme de iudaism au persistat (în republicile asiatice ale URSS, evreii și-au putut practica în mod deschis religia), mișcarea de redescoperire a identității evreiești de după al doilea război mondial a avut la bază motivații mai curând naționale decât religioase.

În țările musulmane, Emanciparea a avut loc cu întârziere. Puterile coloniale au propagat procesul în Africa de Nord și în regiunile fostului Imperiu Otoman. În aceste țări, evreii și-au câștigat drepturile civile în prima parte a secolului al XX-lea. În țările musulmane mai depărtate, ca Yemenul, evreii nu au fost niciodată emancipați și nu au beneficiat de drepturi civile decât o dată cu repatrierea în Israel. În ciuda unui oarecare proces de laicizare, tradițiile evreiești erau foarte puțin modificate în aceste țări în momentul în care evreii le-au părăsit în 1948.

EMDEN, IACOB
(1697–1776)

Talmudist erudit, rabin și polemist; fiul lui „Haham Țvi" *Aşkenazi; cunoscut și sub acronimul de **Iaveț** de la Iacob ben Țvi. Și-a petrecut cea mai mare parte a vieții în localitatea natală, Altona, unde și-a deschis o tipografie, publicând în special critici la adresa celorlalți rabini germani și a societății evreiești contemporane. A scris circa patruzeci de lucrări cu privire la legea evreiască, inclusiv *responsa*, precum și o carte de rugăciuni comentate, *Sidur bet Iaakov* (1745–1748). Ca și tatăl său, a fost influențat de obiceiurile sefarde și s-a opus vehement mișcării pseudomesianice și eretice a lui *Sabbatai Țvi, pe care o socotea un pericol perfid pentru iudaism. Consecvent în gândire, a fost ostil și operei de căpetenie a Cabalei, **Zoharul*, și a purtat o campanie necruțătoare împotriva lui Ionatan Eybeschutz, rabinul de Altona, Hamburg și Wandsbeck, pe care-l bănuia, poate pe drept, că ar simpatiza cu sabatianismul. Autobiografia lui Emden, *Meghilat sefer*, publicată în 1896, cuprinde prețioase date istorice și religioase cu privire la comunitatea evreilor germani din sec. al XVIII-lea. Deși înclinat spre polemici și „vânători de vrăjitoare", Emden era în relații bune cu

Moise *Mendelssohn și a dat dovadă de o mare deschidere spirituală în propria lui operă.

EMET VE-EMUNA

„Adevăr și credință"

Binecuvântare spre slava unicității lui Dumnezeu și a puterii Lui de izbăvire. Se recită la *slujba de seară unde face treccrea de la *Șema la *Amida. Mișna o menționează ca prima (și cea mai lungă) dintre cele două binecuvântări care urmează după *Șema (*Ber.* 1,4), cealaltă fiind *Haşkivenu. Ca și corespondentul ei din slujba de dimineață, *Emet ve-iațiv*, era recitată la Templu (*Tam.* 5,1) și are ca tema centrală izbăvirea, de unde și cealaltă denumire a ei — *Gheula, „binecuvântarea Izbăvirii" (*Ber.* 4b,9b). Ambele rugăciuni sunt raportate de tradiție la Ps. 92,3 unde oamenii sunt chemați să se roage ca să „vestim dimineața bunătatea Ta și noaptea credincioșia Ta". Rabinii au deslușit aici o indicație de a spune *Emet ve-iațiv* după ivirea zorilor și *Emet ve-emuna*, care laudă „credincioșia" lui Dumnezeu, după căderea serii (*Ber.* 12a). Pentru a sublinia adevărurile din *Șema*, întemeiate pe afirmația Bibliei că „Domnul este Dumnezeu cu adevărat" (Ier. 10,10), nu se face nici o pauză între cuvintele care încheie al treilea paragraf din *Șema* și primul cuvânt din *Emet ve-emuna*. Slujba și oficiantul care citește cu glas tare țin seama de această indicație (*Ber.* 14a–b). Binecuvântarea prezintă mici diferențe de la un rit liturgic la altul.

EMET VE-IAȚIV

„Adevăr și certitudine"

Primele cuvinte din binecuvântarea extinsă a Izbăvirii, *Gheula*, care se recită zilnic la *slujba de dimineață, între *Șema și *Amida*. Mișna o identifică drept binecuvântarea care vine după *Șema* (*Ber.* 1,4). Ca și corespondentul ei din slujba de seară, *Emet ve-emuna*, era recitată la Templu. Ambele au la bază cuvintele din Ps. 92,3. Nu se face pauză între *Șema* și *Emet ve-iațiv* (*Ber.* 2,2; 9b, 14a-b). Dincolo de unele variații ale textului, toate riturile liturgice pun în valoare tema centrală a rugăciunii: Israel continuă să-și declare credința într-un Dumnezeu unic și în veșnicul adevăr al Torei.

EMISAR, vezi ȘALIAH.

EN IAACOV

Antologie care reunește toate secțiunile hagadice, dar nu și halahice, ale *Talmudului din Babilon, precum și câteva ale *Talmudului din Ierusalim. Autorul compilației este **Iacob ibn Haviv** (1445–1515), un exilat din Spania, stabilit la Salonic unde a fost considerat unul din cei mai mari învățați ai vremii. Scopul lucrării este deopotrivă religios și didactic. În comentariile sale, insipirate din primii comentatori clasici, Ibn Haviv subliniază permanent sensul primar al textului și importanța credinței simple față de demersul rationalizant al filozofilor. *En Iaacov* și-a câștigat rapid o mare popularitate, fiind tipărită în numeroase ediții. Interesant pentru eruditi, textul s-a răspândit în special printre laici care găseau *Hagada rabinică foarte atrăgătoare. Ibn Haviv nu a avut timp să termine decât tratatele ordinelor *Zeraim* și *Moed*. Lucrarea a fost dusă la bun sfârșit de fiul său, **Levi ibn Haviv** (1480–1565).

EN K-ELOHENU

„Nimeni nu-i ca Dumnezeul nostru"

Primele cuvinte și titlul unui imn introdus în liturghie în epoca gaonică (sec. al IX-lea). Congregațiile aşchenaze din diaspora îl cântă numai de *Șabat sau de sărbători, la sfârșitul *slujbei suplimentare (*musaf*). Evreii de alte rituri ca și aşchenazii din Israel îl recită și în zilele de lucru, la sfârșitul slujbei de dimineață. Imnul este alcătuit din cinci strofe formate din patru fraze scurte. În ritul sefard oriental, *En k-Elohenu* se încheie cu un verset biblic (Ps. 102,14). La aşchenazi, ultimul vers al imnului face legătura cu tema pasajului rabinic următor, *Pitum ha-ketoret*, despre mirodeniile *Templului. *Hasidimii recită versiunea sefardă în zilele de lucru și pe cea aşchenază, de Șabat și de sărbători. Potrivit *misticii evreiești, cele patru nume divine repetate în cursul imnului, — Dumnezeu, Domn, Rege și Izbăvitor — trimit la cele patru puteri divine implicate în procesul Genezei.

ENOH

Ebr.: Hanoh

Personaj biblic, fiul lui Iared (Gen. 5,18), a șaptea generație de la *Adam. Spre deosebire de celelalte personaje dinainte de potop, extrem de longevive, Enoh a trăit numai 365 de ani, echivalent cu numărul de zile ale anului solar. Biblia spune despre el că „a umblat cu Elohim, apoi nu s-a mai văzut, pentru că l-a luat Elohim" (Gen. 5,24).

Această descriere neobișnuită a morții lui Enoh a stârnit imaginația autorilor de pseudoepigrafe și a rabinilor Midrașului. Astfel, i s-au atribuit două scrieri apocrife, iar autorii Midrașului susțin că ridicarea lui la cer (interpretată ca o înălțare fizică) este semnul statutului său de scrib ceresc. Potrivit acestor surse, Enoh este inventatorul tuturor științelor, deoarece cunoștea tainele lui Dumnezeu și putea descifra tablele din cer. Această legendă

și altele asemănătoare figurează în *apocrife și pseudoepigrafe. În schimb, nu există nici o singură referire la Enoh în literatura tanaitică. Pe de altă parte, numeroase legende cu privire la el se regăsesc în sursele creștine foarte vechi (vezi *Părinții Bisericii). Tăcerea primilor rabini în ceea ce-l privește poate fi pusă pe seama unui pasaj din Noul Testament care arată că Enoh și *Ilie au fost martorii ridicării lui Isus la cer (*Apoc.* 11,3). Poate din același motiv, un *midraș* antic spune că Enoh stătea în cumpănă între cinste și păcat. De aceea îl și luase Dumnezeu atât de timpuriu ca să nu cadă din nou în păcat.

Abia mai târziu, când creștinismul nu mai punea în pericol integritatea iudaismului, autorii evrei au început să țeasă legenda lui Enoh. Un midraș recent afirmă că el ar fi urcat la cer într-un car de foc tras de un armăsar de foc. În continuare, el apare printre cei nouă drepți care nu au cunoscut chinurile morții, ci au intrat de vii în Paradis. **Zoharul*, ca și literatura mistică la începuturile ei, a reluat numeroase legende antice referitoare la Enoh.

EN SOF

„Infinit"

Unul din numele lui Dumnezeu în *mistica evreiască, desemnând aspectul cel mai înalt al divinității, cel care depășește puterea de înțelegere a omului. Primii cabaliști, — Isaac cel Orb și Azriel din Gerona —, precum și **Zoharul*, foloseau această denumire pentru „Dumnezeul ascuns" transcendental, în contrast cu diversele **sefirot*, care desemnează aspectele manifeste, active ale divinității. Inițial, termenul se referea la întinderea infinită a gândirii dumnezeiești. Ulterior, cabaliștii l-au transformat în nume propriu al lui Dumnezeu ca, de exemplu, în formula *„En-Sof*, binecuvântat fie El". Sensul este de perfecțiune totală a lui Dumnezeu, în care toate contradicțiile și diferențele se întâlnesc într-o armonie statică pe care mintea omului nu o poate pricepe. Deoarece *En Sof* este cauza primă a tot ce există, existența lui nu poate fi constatată decât indirect. În literatura cabalistică, concepte filozofice ca Dumnezeu cel lipsit de atribute, cauză primă sau cauza tuturor cauzelor fac toate trimitere la *En Sof*. Școala cabalistică spaniolă din Gerona definește *En Sof* drept „Cel care nu poate fi conceput de spirit", „Lumina ascunsă" și „Unitatea de nepătruns", relevând astfel natura ascunsă a Celui Infinit și unitatea contradicțiilor sale interne. Deoarece *En Sof* este dincolo de înțelegerea omenească, există puține texte cabalistice referitoare la acest aspect al lui Dumnezeu. Un misterios tratat din sec. XIII–XIV, *Maarehet ha-Elohut* („Orânduirea Divinității"), propune o explicație radicală, arătând că *En Sof* este atât de ascuns încât nici Biblia nu-l menționează. Unii mistici identifică *En Sof* cu voința primă și cu cea mai înaltă dintre *sefirot*, *Keter Elion* („Coroana regală").

EPICOROS, vezi APICORET.

EPITAF, vezi PIATRĂ DE MORMÂNT.

EREȚ ISRAEL, vezi ISRAEL, PĂMÂNTUL LUI.

EREV

„Seara"

În funcție de context, poate fi vorba de ajunul unei zile sfinte. Astfel, vinerea este considerată *erev Șabat* („ajunul Șabatului"), iar seara în care începe o sărbătoare este *erev iom tov*. Există prevederi halahice speciale pentru aceste zile. În ajun de Șabat și de sărbători, nu se spune rugăciunea **Tahnun* la *slujba de după amiază. Nu se sună din **șofar* în ajunul Anului Nou (**Roș Hașana*). În ziua dinainte de *Pesah, se ține postul Primilor Născuți. Tot din ajun de Pesah intră în vigoare și interdicția de a consuma aluat dospit și, în unele comunități, nu se lucrează în această zi.

Ziua evreiască începe la apusul soarelui și durează 24 de ore până la asfințitul următor. Drept urmare, Șabatul și toate celelalte sărbători încep în ajunul datei respective, la căderea serii. *Erev* este, în sensul cel mai exact al termenului, seara de la începutul unei zile sfinte. În vremea *Templului, se suna din *șofar* pentru a delimita timpul profan dinaintea unei sărbători de timpul sacru al acesteia din urmă. Ca un echivalent modern, în unele localități din Israel, sunetul sirenei semnalează începutul Șabatului și al sărbătorilor.

EREZIE

Credință opusă învățăturii religioase recunoscute. Deși nici Biblia nici Talmudul nu formulează sistematic dogmele pe care trebuie să le îmbrățișeze credincioșii Torei, anumite principii de credință — credința în Dumnezeu, în *Revelație, *Izbăvire și *pedeapsă — sunt parte integrantă a iudaismului.

Lucrurile erau mai confuze în acest domeniu până când *Maimonide (sec. al XII-lea), în ale sale 13 articole de *crez, a dat o formulare precisă credințelor iudaice fundamentale. Ereticul care ar fi contestat fie și unul singur dintre ele își pierdea locul său pe lumea cealaltă (vezi *Viața veșnică). Pe o poziție mai îngăduitoare s-a situat Șimon ben Țema *Duran (1361–1444) care, deși accepta cea

mai mare parte a articolelor maimonidiene, considera că omul nu poate fi lipsit de viața de apoi dacă, într-un moment de rătăcire, contestă unul din principiile de bază ale iudaismului. El nu poate fi considerat eretic, spune Duran, dacă a primit o educație greșită ori dacă, dintr-o slăbiciune a propriei sale judecăți, ajunge singur la concluzii eronate. Pe calea deschisă de Maimonide, alți învățați au propus diferite alte formule privind esența iudaismului. Cei mai mulți dintre ei erau de părere că astfel de sistematizări constituiau un instrument pedagogic util, dar nu și suficient, pentru caracterizarea credinței evreiești. Isaac *Abravanel și David ibn *Zimra, care au scris pe vremea expulzării evreilor din Spania, socoteau că fiecare amănunt al Torei trebuie respectat cu sfințenie. A pune sub semnul întrebării cel mai mărunt aspect era echivalent cu erezia. Ibn Zimra declară într-un *responsum* (Vol. 1, nr. 344): „Spiritul meu nu consimte să definească nici un principiu esențial al Torei noastre desăvârșite, pentru că totul este esențial."

Mișna (*Sanh.* 10,1) precizează care sunt ereziile care duc la pierderea vieții de apoi: a nega că învierea morților face parte din învățăturile Torei, a contesta originea divină a Torei și a profesa credințe de *apicoret (*epikoros*). Acesta din urmă, potrivit definiției lui Maimonide (*M.T., Teșuva* 3,8), refuză să creadă că Dumnezeu comunică cu oamenii prin intermediul profeției, contestă profeția lui Moise sau nu crede că Dumnezeu cunoaște întâmplările omenești. Talmudul (*Sanh.* 99b) spune că un *epikoros* este cel ce-i disprețuiește pe învățații științei rabinice ori îi disprețuiește pe alții în prezența învățaților rabinici. În **Șulhan aruh* (*I.D.* 243,6), se precizează că a-i umili ori a-i disprețui pe eruditi este un mare păcat. Cine-i batjocorește pe învățați nu va avea parte de viața de apoi. A-i denigra pe învățați înseamnă a sfida autoritatea rabinică și a sfida Halaha pe care autoritatea rabinică este chemată să o pună în practică.

Tot Maimonide (*M.T., Teșuva* 3) definește și alți termeni referitori la adepții unor credințe greșite. Astfel, sectanții (vezi **Minim*) sunt cei care neagă existența lui Dumnezeu, cei care cred în mai mulți zei (și nu în Dumnezeul unic) ori în natura corporală a lui Dumnezeu, cei care cred că nu doar Dumnezeu singur este veșnic; în fine, cei care se închină la stele, socotindu-le un fel de mijlocitori în relația dintre om și Dumnezeu. Apoi, *mumar* este acela care încalcă regulat și cu bună știință o poruncă a Torei și acționează ca și cum aceasta nici n-ar exista. O categorie mai numeroasă decât *mumar* o constituie cei ce se leapădă de iudaism atunci când acesta trece printr-o perioadă de represiune, considerând că este mai profitabil pentru ei să se alieze religiei dominante. În sfârșit, se numește *kofer* cel care contestă Tora, învierea morților și venirea lui Mesia.

În literatura rabinică, ereticul este adesea denumit *kofer be-ikar*, adică unul care neagă principiile esențiale. Termenul este de multe ori întrebuințat ca denumire generică pentru indivizii care prin fapte sau/și convingeri nu iau în considerare originea divină a Torei și nu respectă Halaha. Termenul este greșit folosit cu referință la cineva a cărui părere, deși întemeiată pe tradiție, diferă de cea a comunității. În cercurile fundamentaliste evreiești, de pildă, cel care studiază discipline laice poate fi stigmatizat ca *epikoros*, chiar dacă omul recunoaște cele 13 articole ale lui Maimonide și celelalte doctrine esențiale ale iudaismului.

ERUSIN, vezi CĂSĂTORIE.

ERUV

Lit.: „amestec"

Procedeu legal, menit să faciliteze respectarea *Șabatului și a sărbătorilor. Instituit de rabini, procedeul poate fi utilizat pentru a modera efectele unor decrete rabinice, dar nu poate servi la atenuarea sau încălcarea poruncilor Torei. Există mai multe feluri de *eruvim*.

Eruv hațerot („*eruvul* curților")

De Șabat, Tora interzice transportarea oricărui obiect dintr-un spațiu particular într-un spațiu public și invers, precum și în interiorul unui spațiu public pe o distanță mai mare de patru coți. Legea nu interzice, în schimb, transportarea unui obiect dintr-un spațiu particular în alt spațiu particular. Rabinii însă au interzis-o de teamă ca această libertate să nu conducă la încălcarea normei de mai sus. În cazul mai multor spații particulare adiacente sau legate prinr-un spațiu comun (cum ar fi cazul unei coproprietăți), dacă toți locatarii sunt evrei, ei pot considera, printr-un *eruv hațerot*, că apartamentele sau casele respective, împreună cu spațiul comun dintre ele, alcătuiesc un singur spațiu particular. Dacă sunt și locatari neevrei, se poate aranja cu ei pentru a închiria partea lor din spațiul comun pe durata Șabatului.

Pentru a realiza un *eruv hațerot* foarte corect, este necesar ca, înainte de Șabat, unul din locatari să ia o pâine (sau orice alt aliment) și s-o înmâneze unui locatar din alt apartament, declarând explicit că aceasta devine astfel proprietate comună a tuturor locatarilor din toate apartamentele în cauză. Locatarul care primește pâinea o ridică la cel puțin

patru centimetri înălțime, apoi o înapoiază celui dintâi, care recită o rugăciune specială și spune că, prin acest *eruv*, se vor putea transporta obiecte fără nici o restricție între apartamentele respective și în spațiul comun. Apoi se pune pâinea sau alimentul folosit mai sus într-un loc accesibil tuturor locatarilor. Procedeul nu se aplică decât dacă spațiul comun este bine îngrădit și delimitat de spațiul public. Dacă spațiul comun nu este net separat de spațiul public, nu se poate transporta nimic în interiorul lui, de teamă ca nu cumva obiectul să fie astfel dus în sau din spațiul public, ceea ce ar constitui o abatere de la porunca Torei.

***Eruv reșuiot* („*eruvul* spațiilor")**

Acest eruv este cel mai frecvent utilizat. Dacă se împrejmuiește un spațiu (în Israel, acest spațiu poate fi chiar un oraș întreg) cu un gard format din stâlpi de minimum 40 cm înălțime, legați între ei la partea superioară printr-o frânghie sau o sârmă, spațiul respectiv se consideră ca un singur domeniu și se declară *eruv reșuiot*. Din acel moment, se poate transporta de Șabat orice obiect în interiorul acestui spațiu deoarece, conform Torei, nici o arteră din orașul în care s-a pronunțat *eruvul* nu mai are statutul de domeniu public (se consideră domeniu public orice arteră pe care trec minimum 600.000 de persoane pe zi). Așadar, transportarea unui obiect pe stradă este interzisă doar de legea rabinică, deci poate fi atacată prin *eruv*. Ca urmare a acestui procedeu, puține locuri mai pot fi considerate drept spații publice. În Israel, toate orașele sunt împrejmuite, la fel și multe orașe din Alsacia și din America de Nord unde, în multe cazuri, *eruvul* este instalat în jurul stâlpilor telefonici.

***Eruv tavșilin* („*eruvul* alimentelor gătite")**

Dacă o sărbătoare cade într-o vineri, legea rabinică interzice să se gătească alimente în timpul acestei sărbători pentru Șabatul care urmează, deși permite să se gătească pentru sărbătoarea din ziua respectivă. Dar dacă o persoană a început să gătească pentru Șabat în ajunul sărbătorii, ea poate continua să gătească în ziua de sărbătoare pentru Șabat. Printr-un *eruv tavșilin*, se consideră că hrana gătită înainte de sărbătoare este destinată atât pentru sărbătoarea în cauză cât și pentru Șabat. Pentru a realiza un *eruv tavșilin*, în miercurea sau joia dinaintea sărbătorii, se ia o bucată de pâine și un aliment gătit, — de exemplu, un ou fiert —, se spune rugăciunea specială în acest scop și se declară că *eruvul* va îngădui familiei respective să gătească în ziua de sărbătoare din ajunul Șabatului. Pâinea și alimentul folosit se pun deoparte și se consumă în ziua de Șabat.

***Eruv tehumin* („*eruvul* hotarelor")**

Biblia poruncește ca, „în ziua a șaptea, nimeni să nu iasă din locul în care se găsește" (Ex. 16,29). Conform *legii orale, aceasta înseamnă că, de Șabat, nu este permis să te îndepărtezi la o distanță mai mare de 20 km de locul în care te aflai la începutul zilei respective. Aceeași lege este valabilă și de sărbători. În spiritul legii, orașul este considerat ca un singur loc. Așadar, Tora permite să te deplasezi (pe jos) în împrejurimi, pe o rază de 20 km, începând de la marginea orașului. Legea rabinică restrânge însă acest spațiu la 2.000 de coți (1 cot = cca. 50 cm), începând de la marginea orașului. Se consideră că marginea orașului este amplasată la 70 și 2/3 coți de la ultima casă a orașului. Dacă o persoană vrea să se deplaseze de Șabat sau de sărbători la o distanță de peste 2.000, dar nu mai mult 4.000, de coți în afara orașului, poate s-o facă prin intermediul unui *eruv tehumin*. În acest scop, în ajunul sărbătorii sau Șabatului, persoana trebuie să se deplaseze în afara orașului la o distanță de 2.000 de coți și să lase acolo hrană suficientă pentru două mese. Astfel, locul acela se va considera ca fiind „locuința" de Șabat a individului și spațiul în care deplasarea este permisă se va calcula pe o rază de 2.000 de coți din acel punct. Așadar, dacă o persoană lasă un *eruv* la depărtare de 2.000 de coți de oraș, mergând, să zicem, spre est, atunci în ziua de Șabat sau de sărbătoare care urmează va putea să parcurgă spre est o distanță totală de 4.000 de coți.

ERUVIN

Al doilea tratat din ordinul *Moed* al *Mișnei, prelungirea logică a tratatului anterior despre *Șabat, în care se stipulează restricțiile de mișcare și de transportare a obiectelor în timpul Șabatului (vezi Ex. 29,30). Cele zece capitole ale cărții enumeră limitele care trebuie respectate de Șabat și modul în care acestea pot fi extinse prin **eruv* (de ex., prin contopirea domeniilor particulare într-un singur domeniu pentru a putea duce un obiect pe stradă), precum și o serie de activități care erau îngăduite de Șabat dar numai în incinta *Templului. Aceste subiecte sunt prezentate în ambele *Talmuduri și în *Tosefta.

ESENIENI

Sectă evreiască semimonastică, activă spre sfârșitul epocii celui de-al Doilea Templu (din sec. al II-lea î.e.n. până în sec. I e.n.) și răspândită în

diferite zone ale țării, în special pe malul apusean al Mării Moarte. Etimologia și sensul termenului de „esenian" rămân obscure. *Filon, gânditor evreu din sec. I e.n., susține că înțelesul era de „sfinți", în timp ce exegeții moderni îl asociază cu „pietatea". Potrivit unei ipoteze mai recente, „esenieni" ar fi însemnat „vindecători", „terapeuți".

Cunoștințele actuale despre această grupare provin din scrierile unor autori antici: istoricii evrei *Iosefus și Filon, scriitorul roman Pliniu și Eusebiu, unul din *Părinții Bisericii. O serie de mărturii descoperite ralativ recent în deșertul Iudeii au venit să completeze izvoarele scrise. Se știe prea puțin despre originile sectei. Iosefus o menționează pentru prima dată în relatările sale despre sec. al II-lea î.e.n. După unii autori, ea ar fi apărut pe fondul prigoanei antievreiești a lui Antioh al IV-lea, în perioada imediat premergătoare răscoalei Macabeilor din 167 î.e.n. (*1 Mac.* 2,29; *2 Mac.* 5,27).

În sec. I e.n., mișcarea esenianâ număra peste 4000 de membri. Comunitățile erau organizate pe baze ierarhice, membrii de rând fiind legați de superiorii lor printr-o supunere totală. Novicii erau supuși unei perioade de probă de trei ani, la capătul căreia depuneau un jurământ de fidelitate față de frați și totodată se angajau să păstreze secretul asupra învățăturilor primite în cadrul sectei.

Numai adulții puteau deveni membri, deși copiii erau admiși în comunitate pentru a fi educați conform principiilor mișcării. Esenienii se ocupau cu agricultura și cu meșteșugurile. Toate proprietățile, inclusiv veniturile, hrana și îmbrăcămintea, aparțineau întregii comunități. Anumiți membri, aleși de comunitate, supravegheau repartizarea tuturor acestor bunuri. Esenienii nu aveau sclavi, iar îngrijirea bolnavilor cădea în sarcina comunității. Filon, Iosefus și Pliniu sunt în consens asupra caracterului preponderent călugăresc al mișcării. Esenienii, spun cei trei autori, erau complet împotriva căsătoriei, pe motiv că femeile erau ușuratice și incapabile de fidelitate. Iosefus semnalează totuși o ramură a esenienilor care îngăduia căsătoria (*Războiul iudeilor* 2,160–161).

Secta propovăduia castitatea, ca și curățenia fizică, puritatea rituală și portul de veșminte albe. Cumpătarea era considerată o virtute iar plăcerile lumești erau combătute ca vicii. Mesele se luau în comun și par să fi fost investite cu un caracter de sfințenie. Deși se țineau departe de restul poporului și de *farisei, esenienii trimiteau daruri la *Templu, dar respingeau jertfele de animale (Filon, *Quod omnis probus liber sit* 7,5). După Iosefus, esenienii, spre deosebire de farisei, credeau într-o soartă ineluctabilă, contestând deci liberul arbitru (*Antichități iudaice* 13,127). Totodată, erau deosebit de stricți, mai stricți decât Halaha fariseilor, în ceea ce privește respectarea Șabatului.

Hulirea numelui lui *Moise se pedepsea cu moartea, în vreme ce alte delicte grave se sancționau doar prin excluderea din rândul comunității. Esenienii studiau „cu mare atenție" etica, citeau și interpretau Tora la fel ca toți ceilalți iudei, dar aveau și scrieri proprii. În timpul războiului cu romanii din 66–70 e.n., esenienii au luat parte la lupte, dispărând complet din istoria evreiască după distrugerea Templului.

Majoritatea specialiștilor contemporani consideră că membrii comunității de la Qumran, autorii manuscriselor de la Marea Moartă, erau esenieni.

ESHATOLOGIE

Gr.: eshatos, „ultimul"

Noțiunea unei lumi desăvârșite, ivite din voia lui Dumnezeu la sfârșitul vremurilor (*ahrit ha-iamim*). Eshatologia iudaică tratează în principal despre soarta finală a poporului evreu și a lumii, în schimb, se preocupă foarte puțin de destinul individului (vezi *Viața veșnică). Esența eshatologiei evreiești constă în credința că Israel este poporul lui Dumnezeu și că adevărul și dreptatea lui Dumnezeu vor triumfa în final. O dată cu era eshatologică, se va instaura pacea între oameni, între popoare și între toate creaturile universului. Această convingere a persistat în centrul gândirii evreiești din vremea biblică până în zilele noastre. În ultimii ani, unele grupări hasidice, în special secta Lubavici, au consemnat apariția unor semne care, în opinia lor, indicau venirea iminentă a lui Mesia. Ivirea lui este unul din elementele eshatologiei iudaice care cuprind, de asemenea, lupta dintre forțele binelui și forțele răului (Gog și Magog), întoarcerea evreilor în țara lui Israel, și Ziua Domnului sau Ziua *Judecății.

În Orientul Mijlociu, patria iudaismului, s-au dezvoltat și alte concepții eshatologice, proprii altor religii antice locale — cananeene, mesopotamiene, egiptene și persane. Spre deosebire de acestea, care asociau evenimentele eshatologice în special cu ordinea naturală, eshatologia evreiască, bazată pe *Biblie, se concentrează asupra relației unice dintre Dumnezeu și poporul său. Gândirea evreiască a preluat într-adevăr unii termeni din alte eshatologii religioase, dându-le însă cu totul altă conotație. În general, eshatologia epocii biblice are ca obiect poporul lui Israel în ansamblu, ca purtător al Făgăduinței divine (Isa. 60,21).

Un concept fundamental al eshatologiei iudaice este Ziua Domnului sau Ziua Judecății care comportă două aspecte. Întâi, aceasta va fi ziua când Domnul își va revărsa mânia asupra celor care au nesocotit cuvântul Lui și când poporul Lui va vedea înjosirea tuturor vrăjmașilor săi. În al doilea rând, atunci va fi triumful drepților. Profeții au dat conceptului un conținut moral de pedepsire a celor răi și de răsplată a celor buni. După *Amos, Ziua Domnului va fi ziua marii Judecăți (Amos 5,18–26), iar în viziunea lui *Țefania (3,8–13), va fi vremea distrugerii necredincioșilor și slava celor credincioși din Israel. După *Isaia, marea urgie va fi urmată de o eră de liniște și de pace care va învălui nu numai lumea oamenilor, ci și regnul animal (Isa. 11,16). În vremea aceea, Dumnezeu singur va domni și toate neamurile vor veni să-l slujească.

Întoarcerea poporului evreu din robia babiloniană a reprezentat o etapă decisivă, iar reconstruirea *Templului a fost considerată apogeul speranțelor de restaurare a măreției din vremea lui David și a lui Solomon (Hag. 2,6–9; Zah. 3,8; 4,6–14; 6,9–15; 8,2–13). Cum această renaștere glorioasă nu s-a produs, gândirea eshatologică evreiască a luat o întorsătură apocaliptică (vezi *Apocalips). Acest gen literar, deja prezent în profețiile lui *Ezechiel și *Zaharia, constă într-o revelație a viitorului, în care accentul cade pe sfârșitul lumii. Se presupunea că mesajele apocaliptice rămân ascunse secole de-a rândul, fiind dezvăluite ca răspuns la problemele apărute într-o epocă sau alta. Ultima parte a Cărții lui *Daniel cuprinde viziuni apocaliptice unice în Biblie, insistând în mod deosebit asupra transcendenței și asupra periodicității istoriei, concept care apare aici pentru prima dată în gândirea evreiască. După Daniel, istoria se împărțea în patru mari epoci, corespunzătoare cronologic cu imperiile babilonienilor, mezilor, perșilor și grecilor. După acestea, trebuia să urmeze domnia lui Dumnezeu peste tot pământul și slava poporului său ales, Israel. Domnia lui Dumnezeu urma să fie veșnică (Dan. 3,33). Daniel folosește simbolic expresia „ca un fiu al omului" (Cap. 7), metaforă ce avea să evolueze ulterior, dobândind în cele din urmă înțelesul de „Mesia". Ideea *învierii morților căpăta, la rândul ei, o însemnătate fundamentală.

Pe urmele Cărții lui Daniel (sec. al II-lea î.e.n.), au apărut numeroase concepții eshatologice. *Fariseii au încorporat o serie de elemente eshatologice în învățăturile lor. *Saduceii, în schimb, au respins în totalitate această doctrină. Unele grupări ca *esenienii, identificați cu secta de la Marea Moartă, și primii creștini au acordat o importanță deosebită concepțiilor apocaliptice și eshatologice. *Manscrisele de la Marea Moartă indică în mod limpede convingerea sectei că „vremea răului" se apropia de sfârșit și că urma o „perioadă de slavă divină". Membrii sectei credeau că asistă la „ultimele zile ale lumii" și că în curând vor fi martori la reinstaurarea împărăției divine. Unul din cele mai cunoscute suluri de la Marea Moartă relatează ultima luptă dintre „fiii Luminii" și „fiii Întunericului", în care Dumnezeu avea să triumfe în cele din urmă și să inaugureze astfel era mesianică.

Distrugerea celui de-al Doilea Templu în anul 70 e.n. a eliminat anumite aspecte ale speculațiilor eshatologice. Altele, în schimb, au persistat și încă altele aveau să apară ulterior. Eshatologia a rămas un suport important al continuității credinței evreiești și a poporului evreu. Câteva idei eshatologice s-au păstrat în liturghie, în timp ce altele au fost încorporate în literatura rabinică. Răscoala lui Bar Kohba (132–135 e.n.), primele sale succese împotriva romanilor ca și prigoana antievreiască ulterioară au fost, la rândul lor, interpretate dintr-o perspectivă eshatologică.

Credința într-o lume care va să vină și în ivirea lui Mesia se numără printre principiile de credință formulate de *Maimonide care, deși respinse de alți filozofi, s-au bucurat de o largă recunoaștere.

În zilele noastre, categoriile eshatologice au fost reinterpretate din perspectiva făuririi unei lumi mai bune. *Iudaismul reformat, care s-a dezis de credința în Mesia, a adoptat în schimb o viziune evolutivă a lumii, culminând cu un apogeu al păcii și al dreptății pe pământ. Mișcarea conservatoare afirmă într-un capitol dedicat eshatologiei dintr-o recentă declarație de principii, intitulată *Emet ve-emuna*: „Pentru toți oamenii acestei lumi, visăm la o epocă de aur în care războiul va fi abolit și în care dreptatea și compasiunea vor fi axiomele dominante în relațiile interpersonale și internaționale (...): pentru poporul nostru, visăm la întoarcerea tuturor evreilor la Sion unde vom putea redeveni stăpâni pe destinul nostru și ne vom putea exprima geniul specific în toate domeniile vieții naționale (...); cât despre omul individual, susținem că moartea nu înseamnă nici stingere și nici uitare."

ESNOGA

Termen prin care sefarzii occidentali denumeau sinagoga (spaniolă sau portugheză). La origine ar putea fi o combinație între cuvintele (din castiliana veche sau din iudeospaniolă): *senoga* (derivat din latinescul târziu *synagoga*) și *escola* (din lat.

schola, școală). A rezultat un cuvânt hibrid, *esnoga*, care reflectă dubla funcție a sinagogii ca loc de rugăciune și de învățătură. Echivalentul aşchenaz (idiș) este **șul*.

ESTERA, CARTEA -EI

Unul din cele *Cinci Suluri (*Hameș meghilot*). În Biblia ebraică, face parte din secțiunea *Hagiografelor și apare imediat după cărțile istorice în *Septuaginta și Vulgata. Cartea relatează despre modul în care Estera, soția împăratului persan Ahașveroș (Xerxes I), și unchiul ei Mordehai au dejucat planurile primului ministru Haman, care urmărea exterminarea evreilor din împărăție. Cartea Esterei și *Cântarea Cântărilor sunt singurele cărți din Biblie în care numele lui Dumnezeu nu este pomenit nici o singură dată. În finalul poveștii, Haman este spânzurat și Mordehai numit în locul lui, iar evreii din tot imperiul se răzbună pe dușmanii lor. Includerea acestei cărți în canonul Scripturii a generat aprigi dispute.

Sulul Esterei se citește la sinagogă, la *slujbele de dimineață și de seară, cu ocazia sărbătorii de *Purim, care comemorează această spectaculoasă răsturnare a situației în favoarea evreilor (Est. 9,1). Regulile cu privire la lectura liturgică a cărții sunt cuprinse în tratatul **Meghila*. Textul se citește de pe un sul de pergament, după ce s-a rostit în prealabil o binecuvântare specială. Femeile sunt chemate să asculte și ele, deoarece „și ele au fost salvate de această minune".

Evenimentele relatate nu sunt confirmate de nici o altă sursă, iar unele elemente din narațiunea biblică sunt contrazise de datele istorice. Specialiștii sunt împărțiți cu privire la valoarea istorică a cărții. După unii, ar fi vorba mai curând de o operă literară, agrementată cu câteva fapte istorice, substanțial modificate în scopul de a comunica un mesaj teologic despre puterea Providenței și de a demonstra că tot ce se întâmplă este în mâna lui Dumnezeu. Cartea Esterei și-a câștigat o mare popularitate printre evreii din diaspora, îmbărbătați de finalul fericit în care poporul evreu triumfă asupra dușmanilor săi. Sulul Esterei a constituit o importantă sursă de inspirație pentru arta populară evreiască.

Cartea Esterei

1,1–1,22	Ospățul lui Ahașveroș și dizgrația împărătesei Vaști
2,1–2,23	Estera este aleasă împărătească
3,1–4,17	Decretul lui Haman cu privire la exterminarea evreilor
5,1–7,10	Al doilea banchet; Estera îi dezvăluie împăratului planul lui Haman care este spânzurat împreună cu fiii săi
8,1–10,4	Mordehai este numit dregător în locul lui Haman; evreii se răzbună pe vrăjmașii lor; se instituie sărbătoarea Purimului

ESTERA, POSTUL -EI, vezi POSTUL ȘI ZILELE DE POST.

ESTERA RABA

Midraș omiletic cu privire la sulul Esterei (vezi și *Midraș Hagada). În forma sa inițială, lucrarea era alcătuită din șase secțiuni. Ulterior, secțiunea a șasea a fost împărțită în cinci, ajungându-se astfel la un total de zece secțiuni, cărora li se adaugă un poem introductiv (*petihta*). Sursele care au stat la baza redactării sunt cele două *Talmuduri, alte midrașuri (inițial **Geneza Raba* și **Levitic Raba*) și două versiuni aramaice (Targum) ale textului biblic. Prima jumătate din *Est.R.* (secțiunile 1–5) datează probabil din perioada amoraitică. Cea de-a doua este mult mai târzie (sec. XI–XII) și conține o mulțime de elemente hagadice, preluate din **Targum șeni* al Esterei și din *Iosipon*, lucrare pseudoistorică din sec. al X-lea. Aceste surse datând de la începuturile Evului Mediu au generat o serie de interpolări cum ar fi visul lui Mordehai și visul Esterei, precum și descrierea momentului în care Estera i se înfățișează împăratului. Perioada de redactare a midrașului este ușor de identificat deoarece lucrarea începe să fie pomenită în alte texte abia spre sfârșitul epocii medievale.

EȘET HAIL

„Femeie virtuoasă"

Poem construit sub forma acrostihului alfabetic și închinat femeii virtuoase, pe care soțul îl rostește înaintea cinei din ajunul *Șabatului. Textul, care reia câteva versete din ultimul capitol al Proverbelor (31,10–31), laudă femeia harnică, generoasă, înțeleaptă, chibzuită în negoț și în gospodărie. Ea face cinste familiei sale și, mai ales, bărbatului care, mulțumită sprijinului și purtării ei, poate ședea cu fruntea sus printre conducătorii comunității. Midraşul la Proverbe, o compilație din sec. al VIII-lea e.n., lansează o interpretare, reluată ulterior de numeroși comentatori, care discerne în *Eșet hail* o parabolă a Torei. Potrivit acestei viziuni, fiecare din cele 22 de versete trimite la un personaj feminin al Bibliei. O altă interpretare, influențată de Cabala, tălmăcește poemul ca o referire la prezența lui Dumnezeu (**Șehina*). *Tikune Șabat* (Praga, 1641) recomanda recitarea versetelor în ajunul Șabatului, înainte de **kiduș*. Obiceiul s-a răspândit

de atunci în majoritatea comunităților evreiești, fiind uneori închinat *Șehinei*, dar cel mai adesea ca un omagiu adus femeii — mamă sau soție.

Eșet hail
(începutul)

„Fericit cel ce găsește o femeie cinstită! Ea este infinit mai de preț decât mărgăritarele. Inima bărbatului se încrede în ea și nu duce niciodată lipsă de câștig. Ea îi face bine și nu rău în toate zilele vieții sale."

ETICĂ

Etica este știința moralei sau studiul sistematic al regulilor și principiilor care stau la baza acesteia. Termenul de „morală" cuprinde normele de conduită pe care oamenii sunt chemați să le respecte, precum și o serie de principii care arată, în fond, ce este bine sau acceptabil pentru ființele umane. În izvoarele evreiești clasice, nu există nici un termen care să corespundă cu „morala" sau cu „etica" în înțelesul lor actual. Termenul ebraic modern *musar*, care acoperă în prezent această noțiune, se găsește într-adevăr în Biblie (Prov. 1,8), unde însă are o conotație de „mustrare" sau „pedeapsă". Cu toate acestea, sursele originare ale iudaismului, Biblia și literatura rabinică, cuprind în mod incontestabil un cod moral complex precum și rudimentele unei etici.

I. Morala în Biblie

Normele de comportament apar în Biblie sub forme literare diverse. Narațiunile istorice din Geneză și din Exod, precum și cărțile Primilor *Profeți conțin adeziunea implicită la anumite valori morale: recunoștința (Gen. 4,3), ospitalitatea (Gen. 18), dreptatea (18,19), cumpătarea (Gen. 39,12), bunăvoința (Gen. 24,18–20), blândețea (Num. 12,3), compasiunea pentru cei năpăstuiți (Ex. 2,11–12), și totodată condamnarea unor fapte și porniri imorale: crima (Gen. 4,11), corupția (Gen. 6,11–12), invidia (Gen. 37,4 et infra), duplicitatea (Gen. 27,5–11) etc. În lungile enumerări de porunci ale Bibliei (Ex. 21; Lev. 19–25; Deut. 21–25), normele morale apar amestecate cu prescripții rituale și teologice care reglementează relațiile dintre membrii familiei, dintre tineri și bătrâni, stăpâni și slugi, bogați și săraci, bărbați și femei, dregători și supuși etc. Printre acestea, se găsesc și imperative care trimit la principiile generale ale moralei: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Lev. 19,18); „Caută dreptatea și iar dreptatea" (Deut. 16,20); sau „Să faci ce este drept și bine înaintea Domnului" (Deut. 6,18).

Foarte importante sunt și atributele morale prin care este caracterizat *Dumnezeu. Faptele Lui în *Creația și *Judecata lumii sunt considerate bune și drepte. Dumnezeu este văzut ca însuși principiul dreptății (Gen. 18,25) și i se dezvăluie lui Moise ca „plin de îndurare și milostiv, încet la mânie, plin de bunătate și credincioșie, care își ține dragostea până în mii de neamuri, iartă fărădelegea..." (Ex. 34,6–7). Conceptul de *imitatio Dei* („imitarea lui Dumnezeu"), amplu valorificat de rabini, este prezent implicit în textul biblic. Căci, dacă omul a fost creat „după chipul lui Dumnezeu" (Gen. 1,27), el este deci în stare să fie ca Dumnezeu. Dacă a „ține Calea Domnului" înseamnă „a face ce este drept și bine" (Gen. 18,19), atunci este în natura omului să-l urmeze pe Dumnezeu: „Că de veți păzi toate poruncile acestea pe care vă poruncesc să le păziți și de veți iubi pe Domnul, Dumnezeul vostru, umblând în toate căile Lui și lipindu-vă de El, va alunga Domnul toate popoarele acestea de la fața voastră..." (Deut. 11,22–23).

*Pentateuhul cuprinde fundamentele legislative ale iudaismului și esența învățăturii lui morale. În cărțile ultimilor Profeți, învățămintele etice se raportează la problemele sociale ale epocii, îmbrăcând o formă vehementă și dovedind înalte calități literare. Spre deosebire de îndemnurile Deuteronomului, unde morala era subsumată cerințelor religioase care înglobau tot restul, la ultimii Profeți, elementul moral este adesea pus în evidență, căci de el depinde soarta lui Israel (Ier. 9,23; Amos 2,6–14; 5,21–24; Mica 6,7–8).

În *Hagiografele Bibliei ebraice, valorile morale sunt ilustrate în special în *Rut și în *Estera și se regăsesc în atributele divine slăvite de psalmist (Ps. 11,7; 97,2; 99,4). În cartea *Proverbelor, învățăturile etice sunt considerate înțelepte și folositoare după criteriile experienței omenești. Morala este prezentată aici sub forma unor trăsături de caracter naturale, întruchipate de anumite personaje morale: cel drept (**ṭadik*), cel înțelept (*haham*), cel cinstit (*iașar*), în opoziție cu modele negative ca: răul (*rașa*), prostul (*evil*), nerodul (*kesil*), zeflemistul (*leț*). Spre deosebire de literatura profetică unde accentul cade asupra moralei sociale (vezi *Etică socială), literatura *sapiențială (Proverbele, Iov, Eclesiastul) insistă asupra moralei individuale, asupra valorilor asimilate unor trăsături de caracter care devin parte integrantă din personalitatea individului.

În Biblie se remarcă deja începutul unei meditații profunde asupra moralei. Cartea lui Iov tratează problema teologică a teodiceii — problema individului aparent drept, totuși lovit de suferință.

Cartea lui Iona se ocupă de problema celor răi care par să rămână nepedepsiți. Unele pasaje din Psalmi și din Profeți încearcă să sintetizeze cerințele divine în câteva norme morale fundamentale (Mica 6,8; Ps. 15,1–2).

La prima vedere, Biblia nu pare să se preocupe de morală ca atare: regulile etice sunt pur și simplu integrate în diferite categorii de porunci și nu se deosebesc prin nimic de restul poruncilor. Toate sunt la fel de importante și la fel de obligatorii. Totuși, utilizarea unor termeni speciali pentru diferitele tipuri de porunci (regulile morale fac parte din categoria *mișpatim*), formularea neobișnuit de concentrată a normelor morale ale Decalogului (Ex. 20,1–14) și făgăduiala unor recompense deosebite pentru îndeplinirea unui tip anume de porunci legate de bunăvoință (Deut. 23,21; 22,7; 24,13; 15,10; 15,18) par să indice că Biblia înțelege caracterul aparte al poruncilor morale și le tratează altfel decât pe celelalte, acordându-le o importanță deosebită.

Acest aspect este confirmat de identificarea care se produce între Dumnezeu și valorile morale. În episoadele dinainte de Sinai, Dumnezeu nu este asociat cu morala decât prin faptele lui de dreptate și de bunătate. Dar în Revelația către Moise (Ex. 34,6), Dumnezeu este caracterizat prin atribute morale („milostiv", „bun"), de unde se presupune că, într-un anume sens, calitățile morale sunt atribute fundamentale ale lui Dumnezeu și că, imitându-l, omul se apropie foarte mult de El: „... veți iubi pe Domnul, Dumnezeul vostru, veți umbla în toate căile Lui și vă veți alipi de El..." (Deut. 11,22).

II. Morala în literatura rabinică

În interpretarea poruncilor morale care cuprind indicații de conduită, rabinii au folosit aceleași metode exegetice ca și în celelalte domenii halahice. De exemplu, o poruncă precum Deut. 22,8: „Când zidești o casă, să-ți faci un pălimar în jurul acoperișului, ca să nu aduci vină de sânge asupra casei tale dacă s-ar întâmpla să cadă cineva de pe ea" este considerată atât ca o lege specială cu privire la locuințe, cât și ca un principiu general stipulând răspunderea pentru securitatea oamenilor în clădiri. În ceea ce privește primul aspect, rabinii au limitat în mod corect aplicabilitatea poruncii la clădirile a căror înălțime justifica asemenea măsuri de prevedere (*B.K.* 51b). Ei au extins, în schimb, cel de-al doilea aspect la rezervoarele descoperite și la orice obiect periculos din locuințe și, chiar mai departe, la alte pericole ca apa nepotabilă și riscurile profesionale la locul de muncă (*Sifre; ad loc.*, *Ket.* 41b).

În ceea ce privește conținutul etic al narațiunilor biblice, rabinii au folosit metodele Hagadei pentru a desprinde o mulțime de aspecte morale suplimentare. Astfel, din Gen. 18,12-13, au dedus că „este permis să denaturezi adevărul pentru a păstra pacea căminului"; din Gen. 18,3, că „este mai important să fii îndatoritor cu străinii decât să primești Prezența divină"; din Gen. 38,25, că „e mai bine să arzi de viu decât să pui pe cineva într-o situație penibilă în public".

În plus, rabinii au transformat explicit o serie de eroi biblici ca Abraham, Moise și Aaron în modele (*Avot* 1,12). În tratatul **Avot* al Mișnei, sunt cuprinse o mulțime de învățături morale întruchipate în trăsături personale de caracter în stilul Proverbelor. Inspirându-se din Biblie, rabinii au continuat să caute principiile primordiale și valorile supreme ale moralei iudaice (*Avot* 2,1; *Mak.* 23,24). Astfel, Rabi *Akiva este de părere că porunca: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" este un mare principiu al Torei. Ben Azai susține că există un principiu și mai mare: „Iată cartea neamurilor lui Adam (...) l-a făcut după asemănarea lui Elohim" (Gen. 5,1). În încercarea de a defini cele mai înalte obiective ale experienței religioase, rabinii menționează calități morale ca *hasidut* („bunăvoința") și *anava* („modestia"). Chiar și conceptul biblic de **kedușa* („sfințenie") era considerat ca având în primul rând un conținut moral (*A.Z.* 20b).

Când se refereau la morală, rabinii vorbeau de reguli *ben adam le-havero* („între om și aproapele său"), care erau la rândul lor incluse în **dereh eret* („căile lumii"). Pornind de la învățăturile rabinilor cu cea mai mare autoritate, se poate deduce că morala era un element central al iudaismului. Șimon cel Drept spune: „Lumea se sprijină pe trei lucruri: Tora, *avoda* („serviciul divin") și actele de iubire" (*Avot* 1,2). Hilel spune: „Ce ție nu-ți place altuia nu-i face. În aceasta stă toată Tora, restul sunt simple comentarii" (*Șab.* 31a).

În ceea ce privește conținutul moralei iudaice, termenii-cheie, — *mișpat* („dreptatea"), *țedaka* („echitatea"), *hesed* („bunătatea"), *rahamim* („compasiunea") —, au aceeași semnificație în iudaism ca și în analiza filozofică actuală. Există însă și calități morale specifice iudaismului, care par să fi rezultat dintr-un mod deosebit de abordare.

Angajarea lui Dumnezeu în lupta morală îi conferă acesteia din urmă o patimă și un sentiment de urgență cu totul specifice. „Căci îi cunosc durerile," spune Dumnezeu (Ex. 3,7) despre poporul lui Israel oprimat în Egipt, și iarăși, despre cel

sărac: „Dacă strigă spre Mine după ajutor, Eu îl voi auzi" (Ex. 22,26). De aici și tonul pătimaș al profeților. Nedreptatea este intolerabilă. Cruzimea și suferința oamenilor zguduie temeliile societății. Iudaismul nu redefinește termenii morali, ci mai curând pune în evidență adevărata sursă a eticii: Dumnezeu mai degrabă decât omul, profeția mai degrabă decât înțelepciunea. Astfel, omul nu are motive de automulțumire în ceea ce privește starea morală: „Dreptatea era adormită până ce n-a trezit-o Abraham" (*Midraș Tehilim*, Ps. 110).

În iudaism, domeniul eticii nu se reduce la fapte, ci include în mare măsură o lume interioară a conștiinței: gânduri, emoții, intenții, atitudini, motivații. Toate sunt, până la un punct, stăpânite de om și, grație lor, omul este capabil de judecăți morale. Astfel, Biblia avertizează omul să se păzească de lăcomie (Ex. 20,14; Deut. 5,18), de ura față de aproapele său (Lev. 19,17), de împietrirea inimii (Deut. 15, 9–10). Rabinii, la rândul lor, au combătut invidia, pofta și mânia (*Avot* 2,11) și au atras atenția că „păcatul cu gândul poate fi mai rău decât cel cu fapta" (*Ioma* 29a).

Biblia este deosebit de sensibilă la binele și răul care poate fi săvârșit cu vorba: „Moartea și viața sunt în puterea limbii" (Prov. 18,21). Omul trebuie să fie cu băgare de seamă să nu mintă, să nu hulească, să nu ponegrească (Lev. 19,11.14.16), să nu-și aplece urechea la zvonuri sau la clevetiri (Ex. 23,1; Deut. 19,16–18). Rabinii condamnă, de asemenea, lingușeala, fățărnicia, vorbele deșucheate, încurajând dimpotrivă un mod de adresare curat, amabil, îndatoritor. Cât privește binele făcut cu vorba, rabinii recomandă să saluți pe toată lumea, să-i înviorezi pe cei din jur cu bună dispoziția ta, să mustri în cunoștință de cauză și să găsești cuvintele potrivite pentru a consola persoanele în *doliu (*B.B.* 9, *Taan.* 22a). Halaha atribuie cuvântului putere legală și, în privința jurămintelor și legămintelor, reia o cunoscută învățătură biblică: „să nu-și calce cuvântul și să facă potrivit cu tot ce i-a ieșit din gură" (Num. 30,3).

În antichitate, animalele erau uneori venerate în chip de zei, alteori exploatate cu mare cruzime la muncă sau în diferite sporturi. Etica evreiască tratează despre relațiile omului cu toate ființele vii. În calitate de parteneri ai omului la construirea civilizației, animalele trebuie să se odihnească și ele de Șabat (Ex. 20,8–10). De vreme ce „Domnul e bun față de toți și îndurările Lui se întind peste toate lucrările Lui" (Ps. 145,9), omul trebuie să urmeze acest exemplu. „Cel drept se îndură de vite, dar inima celui rău este fără milă", se spune în Proverbe (12,10). Omul trebuie să se îngrijească de animalele pe care le-a domesticit și să nu le provoace suferințe inutile (*B.M.* 32b). Mai multe legi biblice au ca scop să cruțe animalele de teama și îngrijorarea legate de puii lor (Ex. 23,5; Lev. 22,27–28; Deut. 22,4.6.7.10; 25,4). Rabinii au interzis chinuirea animalelor de dragul sportului și nu admit vânătoarea decât în măsura în care este necesară pentru procurarea hranei. De asemenea, experiențele pe ființe vii nu sunt autorizate decât în cazul când există perspectiva unor progrese în științele medicale.

Preocuparea pentru demnitatea omului este un alt aspect specific eticii iudaice, exprimat prin respectarea intimității persoanei și grija de a evita să umilești pe cineva sau să-l pui în situații penibile. Rabinii au introdus noțiunile de „umilire" și „atingere a demnității", cel vinovat de asemenea fapte fiind pasibil de daune (*B.K.* 8,1). Ei s-au dovedit astfel conștienți de valoarea și de demnitatea ireductibilă ale fiecărei ființe umane și s-au arătat sensibili la nevoia individului de a-și apăra propria imagine despre sine și despre locul său în viață.

III. Sursele cunoașterii morale

Cu mult înainte de revelația din Sinai, omul era deja considerat o ființă morală, responsabilă pentru faptele sale (Gen. 4,6-7; 9,5–6) și Biblia consemnează această cunoaștere morală intuitivă. Rabinii au dezvoltat-o sub forma *legilor noahide (*Sanh.* 56a-b). Evident, aceste intuiții morale sau legi naturale nu erau de ajuns pentru ca omul să-și dea seama ce este drept să facă în situații complexe, pus în fața unor principii morale contradictorii. De asemenea, ele nu erau suficiente pentru a dezvolta o forță și o motivație care să-l determine să facă binele. De aceea a fost nevoie de Tora, mai întâi ca o constituție națională, destinată poporului evreu proaspăt format, apoi ca mijloc de a comunica tuturor oamenilor un cod moral mai elaborat și mai funcțional.

Deși etica iudaică este în esență Legea divină, care-și are temeiul în Dumnezeu, ea cuprinde o serie de aspecte de autonomie morală. Morala este ceea ce omul trebuie să facă în calitate de om. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul este înzestrat cu valoare intrinsecă și cu liber arbitru. De aici rezultă că este demn de a fi tratat moral de către alții și că este în stare să-i trateze în același mod. Dumnezeu îi pretinde omului să fie moral pentru că nu se poate împiedica s-o facă. Este în natura binelui să facă bine altora. Versetul „vei umbla în căile Lui" (Deut. 28,9) arată nu doar ce așteaptă Dumnezeu de la om, ci ceea ce este

Dumnezeu însuși. Etica, o dată revelată de Dumnezeu, devine independentă de el, în sensul că însuși Dumnezeu i se supune. Iată de ce, din dragoste pentru Dumnezeu, evreul credincios se străduiește să adopte o purtare etică, dar cum Dumnezeu întruchipează binele absolut, omul este dator să fie moral pentru că binele este moral.

Morala iudaică este universală. Principiile ei de conduită se referă la toți oamenii. În Biblie, toți bărbații și toate femeile sunt făcuți după chipul lui Dumnezeu și toți au șanse egale de a participa la destinul final al omului, indiferent dacă este vorba de nemurirea sufletului pe plan individual sau de experiența mântuirii mesianice pe plan istoric. Evreul este somat să-și iubească aproapele ca pe sine însuși (Lev. 19,18), să-l iubească pe străin ca pe sine însuși (Lev. 19,33–34) și, practic, să iubească toate făpturile lui Dumnezeu (*Avot* 1,12).

În iudaism, etica este un sistem ale cărui părți sunt fiecare legate una de alta prin originea lor comună, prin scopul lor comun și prin legături logice. Normele morale se justifică prin principiile etice din care sunt direct deduse. Astfel, toate actele de iubire — *vizitarea bolnavilor, consolarea unei persoane în *doliu, înzestrarea unei fete — decurg din principiul: „Să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți." Nici un cod nu poate prevedea viitorul condiției umane, aflate în permanentă evoluție, nici stabili dinainte reguli particulare care să acopere toate situațiile. De aceea, principiile morale au fost stabilite în așa fel încât fiecare generație să-și poată extrage norme proprii. Principiile permit sistemului să fie atotcuprinzător și deci capabil să producă decizii drepte în orice situație.

Coerența, un alt aspect al sistemului etic, presupune capacitatea acestuia de a rezolva conflictele care pot apărea între principiile etice. Rabinii au utilizat metoda lor exegetică pentru a stabili, pe baza Bibliei, o ierarhie a valorilor. Astfel, ei au arătat că: „normele pozitive au întâietate față de cele negative" (*Șab.* 133a); toate poruncile negative pot fi încălcate pentru a salva viața unui om (Lev. 18,5); *dragostea de Dumnezeu este mai mai presus de frica de Dumnezeu (Nahmanide la Ex. 10,8), iar *pacea este mai presus de *adevăr (*Sanh.* 10; *B.M.* 87a). Totuși, pentru iudaism, viața omenească nu este valoarea supremă, deoarece evreul trebuie să fie gata să-și jertfească viața pentru apărarea poporului evreu ori pentru a împiedica hulirea numelui lui Dumnezeu.

Normele moralei iudaice sunt consemnate în *Halaha. Cu toate acestea, etica și Halaha nu sunt identice. Există domenii în care prevederile morale merg mai departe decât restricțiile Halahei. Acestea se numesc *li-fenim mi-șurat ha-din* („dincolo de exigențele legii") și decurg dintr-o sursă biblică (Ex. 18,20; *B.K.* 99a). De exemplu, se poate ivi o situație în care, în sensul strict al Legii, omul nu este obligat să înapoieze un obiect pierdut proprietarului său, dar etica îl obligă s-o facă (*B.M.* 24b). Astfel, în iudaism există o categorie de îndatoriri care sunt considerate facultative: cine le îndeplinește se bucură de o apreciere deosebită, dar cine nu le îndeplinește nu este în greșeală (vezi *Etică, Literatura).

IV. Opțiunea omului

Într-un sistem atât de cuprinzător ca iudaismul, învățăturile morale nu pot fi pe deplin înțelese decât dintr-o perspectivă care privește omul și universul ca părți ale aceluiași sistem. De pildă, încă din primele capitole ale Genezei, întâlnim o situație existențială aparte, care pune în prim plan morala. Relatând creația omului după chipul lui Dumnezeu și precizând că tot pământul i se va supune omului, Biblia sugerează că toate celelalte făpturi își realizează pe deplin potențialul prin simpla lor existență. Altfel stau lucrurile cu omul. De el singur depinde ca, prin faptele lui, să devină asemenea lui Dumnezeu. Biblia nu explică deloc ce înseamnă „după chipul lui Dumnezeu". Comentatorii au încercat să umple această lacună, identificând „chipul lui Dumnezeu" cu diferite facultăți specific omenești ca vorbirea, *liberul arbitru, conștiința de sine, rațiunea, judecata morală, inventivitatea și creativitatea în cultură. Ființa umană este chemată să lucreze în lume pentru împlinirea scopurilor divine. Omul este, așadar, o ființă etică, o creatură înzestrată cu răspunderi morale, capabilă să „aleagă viața și binele".

Atunci când alege „calea Domnului" ori, altfel spus, o viață morală, omul nu numai că-și actualizează potențialul uman, ci totodată completează astfel lucrarea Creației. Iudaismul nu consideră că firea omenească ar fi tarată în esența ei de așa-numitul „păcat originar". Drept urmare, individul însuși trebuie să ia inițiativa propriei lui dezvoltări morale care conduce la calea divină a binelui. Îndeplinind poruncile divine, omul este capabil să realizeze prin el însuși potențialul dăruit lui de Dumnezeu.

V. Gânditorii ulteriori

Gânditorii evrei din Evul Mediu nu au acordat suficientă importanță aspectelor morale ale iudaismului, camuflând oarecum morala îndărătul noțiunilor de desăvârșire a sufletului și de acces la

nemurire în lumea cealaltă. *Maimonide, de exemplu, era de părere că nemurirea sufletului este legată în primul rând de virtuți intelectuale. Calea către lumea care va să vină trecea prin cunoașterea lui Dumnezeu care, evident, implica totodată cunoașterea naturii și a activității morale a lui Dumnezeu. Cu toate aceastea, după Rambam, desăvârșirea morală nu ține de esența omului. Pe urmele lui Maimonide, cei mai mulți filozofi evrei medievali socotesc și ei că morala este necesară pentru desăvârșirea omenească, dar au în vedere mai mult utilitatea ei socială.

Spre deosebire de predecesorii lor raționaliști, *Iuda Halevi și *Hasdai Crescas au arătat că esența ideii de Dumnezeu stă mai degrabă în bunătate decât în gândire. Ambii refuză să așeze cunoașterea în vârful ierarhiei valorilor și subliniază că apropierea de Dumnezeu și fericirea veșnică își au izvorul în dragostea de Dumnezeu care, la rândul său, se întemeiază pe îndeplinirea poruncilor divine.

Abia în secolul al XVI-lea, *Iuda Loew („Maharalul") din Praga arată cu claritate că aspectele religioase și spirituale ale moralei nu decurg din faptul că sunt dictate de Dumnezeu. Avem de-a face aici cu o relație mai complexă de vreme ce natura morală a lui Dumnezeu este singurul aspect al divinității dezvăluit omului. Omul nu poate înainta pe calea lui Dumnezeu și nu-l poate imita pe Creator decât săvârșind fapte morale. Faptele morale constituie modalitatea cea mai directă de a-i fi credincios lui Dumnezeu și de a intra în rezonanță cu el. Cruzimea și nedreptatea îl îndepărtează pe om de Creator. Dimpotrivă, bunătatea, dragostea și grija pentru aproapele său, îl apropie de El. Dragostea și teama de Dumnezeu sunt, la rândul lor, întemeiate pe sentimente morale ca recunoștința, spiritul de dreptate și simțul răspunderii. Samson Raphael *Hirsch susține că „dreptatea este esența vieții și singurul concept pe care Tora se străduiește să-l interpreteze. Tora ne învață să fim drepți cu semenii noștri, cu plantele și animalele pământului, cu propriul nostru trup, în sfârșit, cu Dumnezeu care ne-a creat pentru dragoste, astfel încât să devenim o binecuvântare pentru lume".

Mai târziu, gânditori evrei ca Samuel David Luzzato, Hermann Cohen și Martin *Buber au așezat morala în centrul filozofiei iudaice. Buber arată că dragostea de semeni și dragostea de Dumnezeu sunt indisociabile, deși diferite: „Fiecare Tu individual este o reprezentare a lui Tu cel veșnic. Prin fiecare Tu în parte, lucrarea primordială ajunge la Tu cel veșnic."

În iudaism, etica este puntea pe care omul ajunge la Dumnezeu. Ea face legătura dintre om și aproapele său pe baza unor valori care-și au izvorul în divinitate. Pornind de aici, omul își zidește propria lui ființă etică, iar societatea își atinge scopul izbăvitor.

ETICĂ COMERCIALĂ

Întemeiată pe Tora și pe revelațiile ei, religia evreiască s-a dezvoltat prin dezbaterile, învățăturile și predicile unor autorități recunoscute de-a lungul veacurilor. Talmudul și codurile juridice ulterioare stabilesc regulile fundamentale de comportament în cadrul tranzacțiilor de tot felul, inclusiv în afaceri.

Aceste reguli, nu toate prevăzute în Biblie, au fost astfel concepute încât să asigure relații drepte și echitabile în spiritul normelor etice generale ale iudaismului. Întrucât comerțul presupune o relație interumană, el este prevăzut în religie, de unde și flexibilitatea și omniprezența codurilor de conduită evreiești care au știut să se adapteze la schimbările de mediu și de stare ale negustorilor de la un veac la altul. Evreii și-au transmis aceste coduri și cerințe morale, le-au aplicat și, la nevoie, le-au modificat în țările în care au trăit.

Una din valorile de bază este acumularea bogăției prin muncă, pe care se bazează atât industria cât și comerțul. Dacă Șabatul este ziua Domnului, restul săptămânii este consacrat muncii: „Să lucrezi șase zile și să-ți faci lucrul tău" (Ex. 20,9), spune porunca a patra. „Studiul Torei fără muncă [fără o ocupație productivă] duce la delăsare și la păcat" (*Avot* 2,2), de unde și dilema dacă nu cumva șomajul este o stare imorală. „Mare este munca, fiindcă ea îl cinstește pe lucrător" (*Ned.* 49b).

Scriptura dezaprobă bogăția câștigată fără efort: „O moștenire repede câștigată la început nu va fi binecuvântată la sfârșit" (Prov. 20,21). Există apoi o serie de precepte religioase care îndeamnă la acumularea bogăției prin muncă și la dăruirea ei celor săraci și bătuți de soartă.

Religia evreiască recomandă ca tranzacțiile comerciale să se facă în mod echitabil pentru ambele părți, vânzător și cumpărător, și să ducă la un rezultat drept. Legile împotriva câștigurilor excesive (*hafkaat șearim*) își au originea în decretele rabinice care interzic prețurile peste nivelul general, chiar și atunci când cumpărătorul, conștient de exagerare, este totuși dispus să plătească. Conform definiției biblice, greutățile sau măsurile necinstite (Lev. 19,35; Deut. 25,14–16) ca și dobânzile asupra împrumuturilor acordate celor aflați într-o

situație disperată (Ex. 22,24; Lev. 25,35–37; Deut. 23,20–21) fac parte din categoria câștigurilor excesive. Dobânda este permisă însă în cazul împrumuturilor pentru investiții în afaceri.

Conceptul analog de „depășire" (*onaah*) se întemeia, la rândul său, pe necesitatea păstrării unor prețuri echitabile și drepte și avea la bază o interdicție biblică: „Dacă vindeți ceva aproapelui vostru sau dacă cumpărați ceva de la aproapele vostru, nici unul din voi să nu înșele pe fratele lui" (Lev. 25,14). Exista, de altfel, o lege precisă, conform căreia, dacă prețul depășea cu o șesime valoarea reală a mărfii, vânzătorul trebuia să înapoieze acest surplus cumpărătorului. Dacă prețul era și mai exagerat, cumpărătorul putea să ceară anularea tranzacției. Reciproc, dacă prețul era mai mic decât normal, legea transa în favoarea vânzătorului (*B.M.* 50b). Această prevedere evocă, poate chiar cu un plus de rigurozitate, măsurile de control al prețurilor impuse uneori în perioadele de inflație din zilele noastre.

Au existat controverse cu privire la modul în care trebuia exercitat acest control al prețurilor. În vremea Mișnei, prețurile erau fixate de o autoritate recunoscută. Mai târziu, în epoca talmudică, existau niște inspectori ai pieței care supravegheau corectitudinea măsurilor și greutăților, fără însă să controleze prețurile. Ulterior, nu numai tribunalele, ci și reprezentanții comunităților locale au fost învestiți cu autoritatea stabilirii prețurilor. După *Rași: „Locuitorii unui oraș au dreptul să fixeze prețurile, măsurile și salariile lucrătorilor și să impună respectarea lor prin intermediul unor sancțiuni [mai exact, amenzi]." Ideea fixării prețurilor a fost contestată de unii pe motiv că prețurile se stabilizau de la sine, ca o consecință a concurenței dintre negustori

Pentru a frâna profiturile excesive și inflația, s-au luat o serie de măsuri specifice. De exemplu, era interzisă oprirea de la vânzare a produselor aduse la piață, deoarece astfel se putea provoca o creștere a prețurilor în dauna celor săraci. Exportul produselor de primă necesitate era de asemenea interzis, spre a evita declanșarea unei penurii și creșterea prețurilor. În prezent, în Israel, există măsuri legislative de plafonare a prețurilor și de combatere a profiturilor excesive la produsele de bază. Încălcarea acestor legi se pedepsește prin amenzi, privare de libertate sau retragerea autorizației comerciale. Alte legi cu privire la proprietate fixează cuantumul chiriei maximale și asigură protecția chiriașilor, limitând dreptul evacuării lor la o serie de cazuri specifice. În fine, alte legi blochează manipularea artificială a prețurilor de către monopoluri sau carteluri. Aceste legi laice ilustrează viziunea rabinică asupra eticii comerciale.

Conduita în afaceri trebuie să se întemeieze pe *țedek* („echitate, dreptate"). Nu trebuie să lezezi interesele altuia în afaceri (Lev. 19,13; 25,14); nu trebuie să înșeli pe cineva, nici măcar cu vorba (Lev. 25,17); este interzis să-l hărțuiești pe negustorul străin ori să-i aduci prejudicii în negoțul său (Ex. 22,20).

În raport cu aceste principii de bază, bunătatea (*hesed*) reprezenta un nivel superior și nu se limita la simplul respect pentru litera legii, ci mergea dincolo de ea, la spiritul de înțelepciune etică a Torei, așa cum este exprimat în porunca a zecea: „Să nu poftești la casa aproapelui tău (...) nici la vreun alt lucru care este al aproapelui tău" (Ex. 20,17). Rabinii au extins acest principiu general, spunând: „Să nu râvnești la bunurile altcuiva, chiar dacă ești dispus să dai bani pe ele." În lumina acestei interpretări, multe fuziuni industriale din ziua de azi și-ar afla cu greu justificare etică.

Comerțul este o integrare a oamenilor, uneltelor și piețelor, al căror liant este banul. În ceea ce privește angajarea și tratarea lucrătorilor, iudaismul biblic se pronunța fără nici o ambiguitate (vezi *Legile muncii), apreciind necesitatea și valoarea muncii și tratarea lucrătorilor după dreptate: a nu reține plata lucrătorului (Lev. 19,13) însemna, la vremea aceea, să-l plătești în fiecare zi (Lev. 19,13). Stăpânul trebuia să se poarte omenește cu sclavii (Lev. 25,39 *et infra*), fără brutalități sau duritați (vezi *Sclavie). În prezent, asigurarea unor condiții omenești de muncă este de resortul sindicatelor, fără nici o călăuzire religioasă, dar este bine de știut că legea evreiască a recunoscut sindicatele încă din timpuri foarte vechi (*B.B.* 8b).

Lucrătorul evreu avea la rândul său niște obligații. Dacă nu-i era îngăduit să facă grevă, el avea în schimb dreptul să-și anuleze contractul de muncă. Dreptul de a-și rezilia contractul se întemeia pe o interpretare a versetului Lev. 25,55, potrivit căreia nici o persoană nu avea drept de proprietate asupra alteia deoarece toți copiii lui Israel sunt în primul rând robii lui Dumnezeu. Greva, în schimb, era considerată o încercare de a revizui condițiile contractului. Această prevedere a fost, la rândul ei, amendată de R. Abraham Isaac *Kook și alții la începutului secolului al XX-lea. Cu toate acestea, au fost considerate legitime doar grevele menite a-l sili pe patron să înainteze cererile și revendicările lucrătorilor unei curți de arbitraj și să respecte hotărârile acesteia.

Încă din antichitate, opinia publică i-a asociat pe evrei cu cămătăria, iar în epoca modernă, cu sistemul bancar și cu marea finanță. Pentru bani, mai ales pentru împrumuturi, se pretindeau garanții care sunt prevăzute și astăzi în legile civile. Tora a impus o dimensiune morală acestei îndeletniciri (Deut. 23,10–21; Lev. 25,35–37, etc.). Practica împrumuturilor s-a născut dintr-o intenție caritabilă, fără să urmărească vreun profit, ceea ce explică, de exemplu, de ce nici un creditor nu avea dreptul să ceară înapoierea banilor în anul de iertare (Deut. 15,2). De aceea și Ezechiel (18,3) condamnă cămătăria, iar cel ce nu dă bani cu dobândă este lăudat (Ps. 15,5). De asemenea, nimeni nu trebuie să-l condamne pe cel sărac atunci când nu poate înapoia o datorie (Ex. 22,24).

Cu toate acestea, Biblia stabilește clar (deși nu fără discriminare) poziția evreiască asupra împrumuturilor cu dobândă. Ea interzice perceperea oricărei dobânzi de la evreul „aflat la strâmtoare și cu mâna tremurândă", ba chiar și orice participare la garantarea, atestarea sau redactarea unui astfel de contract de împrumut cu dobândă (Lev. 25,35–37). Aceste prevederi se aplică însă numai în cazul tranzacțiilor între evrei: „De la străin vei putea să iei dobândă, dar de la fratele tău să nu iei..." (Deut. 23,20).

Dincolo de rațiunile economice ale discriminării, rabinii considerau că versetul avea o încărcătură morală pentru evrei — aceea a *milosteniei (*țedaka*), dar este vorba de o noțiune foarte specială de milostenie, așa cum o exprimă de altfel și *Maimonide în *Mișne Tora* (*M.T.*, *Matenot Aniim* 10,7–14): „Cel mai înalt nivel al milosteniei, pe care nici un altul nu-l întrece, este atunci când ajuți un sărac dându-i un dar sau un împrumut sau luându-l ca părtaș într-o asociație sau ajutându-l să-și găsească o slujbă, pe scurt, creându-i posibilitatea să se descurce singur, fără nici un ajutor." În prezent, adoptarea unei atitudini similare față de țările lumii a treia este o interesantă aplicație a acestei noțiuni care s-ar putea extinde și la motivațiile politice ale capitalismului umanitar.

Legea evreiască respinge orice restricție comercială în tranzacțiile inter- și intracomunitare și există o mulțime de măsuri pe termen scurt și lung care pot fi puse în practică pentru boicotarea oricărui obstacol în calea liberei circulații a mărfurilor. Comunitățile evreiești nu pot restricționa în nici un fel activitatea angrosiștilor străini, spre deosebire de unele țări arabe care practică de multă vreme discriminări împotriva evreilor. Politica rabinică în domeniu a fost expusă de mai multe autorități ca *Așer ben Iehiel (Roș) și *Iacob ben Așer.

Ori de câte ori este nevoie de soluții etice la problemele moderne, iudaismul propune căi care să reflecte, pe cât posibil, etica biblică și învățăturile rabinice. Dacă nu se pot găsi astfel de soluții, deoarece problemele sunt cu totul inedite și fără precedent religios, se are în vedere ca practicile *ad hoc* adoptate de lege sau de instituțiile laice să nu afecteze principiul etic de *țedek* care stă la baza legii evreiești. La modul ideal, într-o lume care evoluează, codul de conduită ar trebui să se inspire din acea dimensiune suplimentară care este *hesed*.

ETICĂ, LITERATURA

În mod paradoxal, morala, care ocupa un loc de frunte în sursele primare ale tradiției iudaice, nu s-a mai bucurat în epocile mai târzii nici de aceeași atenție nici de aceeași dezvoltare ca alte aspecte ale iudaismului.

S-ar părea că au existat dezbateri talmudice asupra unor concepte mișnice ca **dereh eret* și *kala* (*Avot*), care cuprind și elemente etice, însă aceste controverse nu ne-au parvenit. Învățăturile morale, ca și literatura hagadică în ansamblul ei, nu au făcut obiectul unei preocupări sistematice din partea comentatorilor. Numai acele învățături care presupuneau o conduită specifică au fost cuprinse în procesul halahic și au făcut obiectul unor reflecții aprofundate.

Dacă, în Evul Mediu, întâlnim unele cugetări morale în sistemele filozofice ale unui *Saadia Gaon sau *Maimonide, prima lucrare în întregime dedicată eticii este *Hovot ha-levavot* („Datoriile inimii") a lui *Bahia ibn-Pakuda (sec. al XI-lea). Începând chiar din titlu, Bahia a urmărit să marcheze o antiteză cu „datoriile trupului", pe care o va dezvolta în carte, criticând interesul excesiv al învățaților vremii pentru normele fizice, exterioare, ale iudaismului și îndemnând la o atenție sporită pentru cele interioare — credința, *dragostea și teama de Dumnezeu, puritatea motivațiilor, căința și smerenia.

În *Șaare teșuva*, Iona ben Abraham Leon Gerondi încearcă să demonstreze că exercițiul personal și apropierea de Dumnezeu depind de faptele și vorbele omului. În sec. al XVIII-lea, *Mesilat ieșarim* („Purtarea cinstită") de Moise Haim *Luzzatto, care enumera etapele ce trebuie parcurse spre a ajunge la evlavie și la pacea interioară, a devenit lucrarea cea mai studiată și mai populară de acest gen.

Nici una din aceste cărți nu tratează despre moralitate ca atare, nici despre obligațiile omului față de aproapele său, ci mai degrabă identifică niște trăsături de caracter ca puritatea și smerenia drept

trepte pe drumul desăvârșirii și al slăvirii lui Dumnezeu. Aceste aspecte se află, desigur, în centrul problematicii etice, dar ele sunt abordate laolaltă cu altele, specific religioase, cum ar fi credința și încrederea în Dumnezeu.

În Evul Mediu, a luat naștere în Europa o nouă formă literară, cea a testamentelor etice, scrisori prin care părinții obișnuiau să le transmită copiilor lor, destul de laconic, ultimele lor povețe și mai ales să sublinieze importanța unei purtări morale. Astfel de scrisori, deosebit de răspândite, s-au constituit într-un gen literar aparte. În unele familii s-a format chiar o tradiție de a transmite un testament etic de la o generație la alta.

În sec. al XVIII-lea, gruparea **haside Aşchenaz* produce o literatură care poate fi catalogată drept „etică", printre principalele lucrări numărându-se *Sefer ha-rokeah* a lui *Eleazar din Worms și *Sefer hasidim* de *Iuda he-Hasid. Cabaliștii au dat și ei o serie de opere „etice" ca *Reșit hohma* a lui Elia din Vidas și *Tomer Devora* de Moise *Cordovero.

Literatura **hasidimilor* din sec. al XVIII-lea este în cea mai mare parte „etică". Printre cele mai importante lucrări de acest gen ale curentului, se află *Tania* lui Șneur Zalman din Liadi și *Sefer ha-midot* a lui *Nahman din Bratlav.

Mișcarea **Musar*, întemeiată în sec. al XIX-lea de Israel *Salanter și continuată de discipolul său, Isaac Blaser, pune accentul pe dimensiunea etică a iudaismului. Mișcarea a apărut ca o reacție academică la orientarea comunității religioase a vremii, pe care *ieșivele*, în special cele din Lituania, o considerau greșită. Evreii practicanți erau, într-adevăr, deosebit de atenți la normele rituale, neglijând adeseori preceptele morale, cum ar fi interdicția de a bârfi, respectarea intimității și proprietății altuia, politețea, abținerea de la etalarea bunurilor și meritelor personale și evitarea vulgarității.

Prin primenirea programei școlare din *ieșivot*, *Musar* a încercat să dezvolte sensibilitatea individuală față de aspectele pietiste și etice ale iudaismului. La alcătuirea programei pedagogice, fondatorii mișcării, apoi succesorii lor, au dovedit o bună cunoaștere intuitivă a psihologiei umane.

ETICĂ MEDICALĂ

Regulile de conduită și principiile călăuzitoare ale practicii medicale, întemeiate pe normele religioase și morale tradiționale ale iudaismului. Domeniul s-a impus abia recent ca disciplină de sine stătătoare și este pe cale să-și formeze propriii săi experți, o literatură proprie și institute de cercetare specializate. Indicații referitoare la problemele medicale se găsesc în toate textele juridice evreiești, de la Biblie până la cele mai recente **responsa* rabinice. Aceste *responsa* ocupă de altfel un loc important în ansamblul literaturii etice și juridice a evreilor.

Afirmarea eticii medicale evreiești apare și mai evidentă, comparând vechea *Jewish Encyclopaedia* din 1901–1906, care nu conține nici un articol pe această temă, cu mai recenta *Encyclopaedia Judaica* (1972), unde găsim deja articole destul de cuprinzătoare despre avort, însămânțare artificială, autopsie, controlul nașterilor, castrare, eutanasie, homosexualitate și transplanturi. Totuși, nu apar încă nici aici articole despre etica medicală în general și unele probleme importante (de ex., eugenismul, experiențele, vindecările prin credință) sunt omise.

I. Publicații

Proliferarea relativ subită a scrierilor pe această temă se datorează, pe de-o parte, aspirației contemporane către „pertinență" în cercetarea valorilor evreiești și, pe de altă parte, interesului crescând al publicului pentru problemele de etică medicală, ca urmare a progreselor spectaculoase ale medicinei moderne și a incursiunilor ei tot mai frecvente în sfera moralei. Fenomenul este totodată legat de transformarea revoluționară a climatului de opinie, care a dat naștere la ceea ce numim astăzi „societate permisivă", creând un vid acolo unde odinioară se aflau legi și tradiții. Din această nevoie de sfaturi și de indicații autorizate, s-a născut un nou gen de literatură evreiască, reprezentat printr-un vast arsenal de manuale, culegeri de texte și numeroase articole publicate în mai toate jurnalele teoretice evreiești. În realitate însă, toate aceste cărți și articole nu sunt decât popularizări ale unor materiale originale, extrase în principal dintr-o amplă producție de *responsa* a unor mari experți contemporani ai dreptului rabinic, ca Moșe *Feinstein, Eliezer Waldenberg și Isaac Iacob Weiss. Lucrările, alcătuind împreună un șir impresionant de volume, reproduc răspunsurile autorilor la întrebările și problemele ce le-au fost supuse spre soluționare. Verdictele rabinice se bazează, de fiecare dată, pe principii extrase din precedentele cuprinse în Talmud, în codurile de legi și în alte serii precedente de *responsa* în cadrul procesului de evoluție permanentă a legislației evreiești.

Un mare număr din sutele de *responsa* publicate în fiecare an este consacrat problemelor de etică medicală. Opiniile diferă adeseori destul de mult datorită deosebirilor în evaluarea și interpretarea datelor medicale. Există, de exemplu, divergențe

cu privire la definiția morții, la statutul embrionului etc. Cu toate acestea, pe măsură ce începe să se degaje un consens, care devine normă în legea evreiască, acesta este în general acceptat de toți cei care-și conduc viața după imperativele religioase și care acceptă autoritatea rabinică ca exponent al normelor și valorilor morale evreiești.

II. Institute

Există mai multe institute dedicate în mod special studierii, predării și dezvoltării eticii medicale evreiești. Astfel de instituții, care asigură promovarea unei literaturi înfloritoare, s-au înființat pe lângă universități de prim rang, pe lângă unele spitale religioase din Israel și pe lângă Universitatea Yeshivah din New York. Pe lângă activitatea de cercetare, ele organizează seminare și simpozioane periodice pentru pregătirea studenților medicinești, a infirmierelor și a personalului medical. Conferințele internaționale de etică medicală evreiască, desfășurate în ultimii ani în Israel, America și Europa, au demonstrat interesul crescând al corpului medical pentru acest domeniu, manifestat și printr-o dezvoltare corespunzătoare a activității de cercetare și a literaturii de specialitate. La câteva universități israeliene, se află în curs de pregătire cele dintâi teze de doctorat în domeniul eticii medicale.

III. Domeniu

Majoritatea problemelor morale care apar în medicină se referă cu precădere la faza de început a vieții (contracepție, *avort, fertilizare, însămânțare artificială, inginerie genetică, programarea sexului etc.) și la momentele finale ale acesteia (reanimare, întreruperea tratamentului, definiția morții, extragerea unor organe în vederea transplantului, *autopsie etc.). Dileme morale apar, într-o măsură mai mică, dar crescândă, și în etapele intermediare ale vieții, în legătură cu probleme ca secretul profesional, experiențele pe oameni și animale, alocarea pensiilor, informarea pacienților și, în general, relațiile dintre medic și pacient. Se pun, de asemenea, probleme specific evreiești cu privire la respectarea *Șabatului, alimentația și medicația conținând substanțe interzise de religie, postul de *Iom Kipur, *vizitarea bolnavilor, rugăciunile pentru bolnavi, credibilitatea terapiilor iraționale, pericolul pe care-l reprezintă pentru sănătate tabagismul sau unele regimuri alimentare.

Luarea deciziilor în toate aceste probleme este un proces complicat, în care sunt implicați deopotrivă medicii și pacienții. În cele mai multe cazuri, în special în cele care antrenează decizii critice de viață și de moarte (de ex., întreruperea sarcinii, transplanturile etc.), principiile care stau la baza deciziilor sunt considerate general valabile. Cu toate acestea, atunci când tratează pacienți neevrei, medicii evrei sunt ținuți să respecte cu cea mai mare grijă normele religiilor respective ale acestora.

IV. Tendințe

Este normal ca niște principii și norme morale, bazate pe un cod de legi tradițional și întemeiat la rândul lui pe o autoritate anterioară (divină sau umană), să aibă un caracter conservator. Concluziile la care se ajunge sunt deci mai curând restrictive decât permisive. Libertatea de opțiune personală, pe baza căreia individul este lăsat să aleagă singur după conștiința și preferințele sale, este adeseori limitată. Mobilurile strict utilitare sunt rareori avute în vedere sau încurajate.

Cu toate acestea, deciziile evreiești tradiționale vădesc de multe ori o atitudine liberală, mai ales în raport cu alte etici medicale de inspirație religioasă. De pildă, legea evreiască nu interzice categoric nici avortul, nici controlul *nașterilor. De asemenea, atenuarea sau evitarea suferinței bolnavului este luată în considerare. Astfel, când pacientul suferă de o boală letală și aflarea adevărului riscă să-i provoace un șoc, medicul se va feri să i-l comunice sau chiar îl va minți în ce privește boala, deoarece binele pacientului și starea lui spirituală trebuie să precumpănească față de orice alt considerent de ordin spiritual.

Ori de câte ori se produce o schimbare de opinie, în special în ceea ce privește progresele medicinei moderne, ea se produce în general în sensul relaxării vechilor restricții. Astfel, dacă anterior avorturile nu erau admise decât atunci când viața mamei era în pericol, o serie de verdicte recente tind să extindă această autorizație la cazul când sănătatea mamei este în pericol sau când există indicii că pruncul ar putea prezenta malformații grave.

O evoluție similară în sensul unei permisivități mai mari, deși în condiții foarte bine definite, se înregistrează în domeniul transplantului de inimă. Opoziția față de astfel de operații, considerate de unii o „dublă crimă" (a donatorului și a primitorului), era până nu de mult aproape unanimă. Recent, autoritățile rabinice au început să încline spre o acceptare prudentă a acestor transplanturi, în special în urma acordului condiționat încheiat între marele *rabinat din Israel și spitalul Hadassa din Ierusalim. Cu toate acestea, mai mulți rabini de frunte contestă această relaxare, susținând că moartea cerebrală nu este suficientă și că nu se poate prelua un organ vital de la un donator decât după ce inima lui a încetat definitiv să bată

V. Câteva principii majore

Etica medicală evreiască este întemeiată pe câteva principii fundamentale, în general de origine biblică, expuse mai pe larg în Talmud și aplicate de exegeza și interpretarea rabinică la diferite situații contemporane.

1. *Sfințenia vieții* sau, mai exact, valoarea infinită a oricărei vieți omenești nevinovate. Aceasta este regula fundamentală care stă la baza deciziilor cu privire la eutanasie și la experiențele pe oameni. Tot pe această regulă se bazează și suspendarea legilor religioase atunci când ele periclitează supraviețuirea, precum și recurgerea la terapii dubioase sau neconfirmate în încercarea de a salva o viață omenească.

2. *Datoria religioasă de a apăra viața și sănătatea oamenilor.* În orice situație, persoanele competente din punct de vedere medical au obligația de a se pune în slujba celor bolnavi. Un medic nu trebuie niciodată să-și refuze serviciile. Pe de altă parte, pacientului nu i se cere consimțământul pentru o operație care urmează să-i salveze viața, decât când medicii au neapărat nevoie de acest consimțământ pentru a putea coopera cu pacientul.

3. *Datoria de a procrea.* Aceasta afectează evident atitudinea față de avort și contracepție. Operațiile de sterilizare nu sunt admise decât din rațiuni medicale urgente și în nici un caz din motive sociale sau economice, exceptând situația când acestea pun în pericol sănătatea femeii.

4. *Sfințenia legăturii matrimoniale.* Aceasta exclude procrearea în afara *căsătoriei, inclusiv prin procedee ca fertilizarea artificială sau donațiile de spermă. Legăturile pre- sau extraconjugale sunt strict interzise în scopul de a asigura stabilitatea și caracterul unic al relației conjugale (vezi *Sexualitate). Din aceeași categorie fac parte legile referitoare la moralitatea sexuală în general, inclusiv cele care interzic *incestul, homosexualitatea și relațiile conjugale în timpul menstruației.

Toate aceste legi au consecințe medicale: de pildă, necesitatea de a putea stabili cu precizie identitatea părinților biologici impune consemnarea atentă a acestor date în special în cazul *adopției, al însămânțării artificiale și al fertilizării *in vitro* (ultimele două, de altfel, sunt strict limitate la perechile căsătorite).

5. *Datoria de a ușura durerea și suferința.* Legea evreiască cuprinde numeroase excepțări de la îndatoririle religioase, altminteri obligatorii, în scopul de a alina suferința și chinurile fizice. *A contrario*, a provoca durerea cuiva sau a răni pe cineva, inclusiv pe sine, constituie o încălcare a legii. Nimeni nu este proprietarul propriului său trup, ci doar custodele acestui trup, pe care este dator să-l ferească de orice vătămare. De aceea, operațiile estetice nu sunt admise decât în numele unor valori superioare sau în vederea unor scopuri legitime, cum ar fi căsătoria ori găsirea unei slujbe.

6. *Respectul față de morți.* Principiul biblic se bazează pe faptul că trupul omenesc poartă amprenta incomparabilă a imaginii divine. De aceea, evreii ortodocși țin ca înmormântarea să aibă loc cât mai repede după deces, se opun incinerării și nu admit autopsiile decât în cazul când ar servi la salvarea vieții cuiva: de exemplu, facilitând identificarea unei boli ereditare care ar putea afecta alți membri ai aceleiași familii sau stabilirea efectelor unui nou medicament ori tratament administrat și altor bolnavi. Dat fiind că obligația de salvare a vieții omenești precumpănește asupra oricărei alte obligații religioase (vezi **Pikuah nefeș*), organele unei persoane decedate pot fi utilizate pentru transplanturi (inclusiv pentru grefele de cornee care au ca scop salvarea sau recăpătarea vederii, deoarece orbirea este considerată un pericol potențial pentru viața celui în cauză), cu condiția ca operația *post mortem* să se limiteze la minimum și ca restul trupului să fie înmormântat cât mai curând.

VI. Zone gri și câteva concluzii sumare

Există bineînțeles multe situații în care nu se poate da un răspuns absolut tranșant. Alteori, concluziile la care se ajunge nu pot fi exprimate decât în termeni foarte generali. Vom da, în cele ce urmează, numai câteva exemple.

Începutul vieții. Valoarea infinită a vieții omenești nu intervine decât în momentul nașterii. Toate autoritățile rabinice sunt de acord că, în cazul în care sarcina pune în primejdie viața mamei, aceasta are întâietate asupra vieții fătului. Hotărârea de a întrerupe sarcina se va lua din motive exclusiv medicale. Când numai sănătatea, nu și viața mamei este în pericol sau când pruncul suferă de o malformație gravă, părerile rabinilor cu privire la întreruperea sarcinii sunt împărțite. La fel, și în cazul în care amniocenteza semnalează o tară genetică a fătului (vezi punctul IV. Tendințe). Intervențiile genetice sunt admise numai în scopuri terapeutice și în nici un caz pentru manipulări eugenice sau pentru programarea sexului.

Altă problemă controversată: stabilirea mamei în cazul femeilor care poartă sarcina în locul altor femei. După unele autorități, mama cea adevărată este mama genetică (de la care s-a recoltat ovulul sau oul), totuși cei mai mulți rabini cred că mama purtătoare, cea care a purtat pruncul timp de nouă

luni și l-a născut, este mama legală. Există până în prezent puține *responsa* cu privire la experiențele pe embrioni, dar în general este de dorit limitarea acestora la embrionii „în plus", care apar în procesul fecundării *in vitro*, și interzicerea cultivării de embrioni în scopuri experimentale.

Sfârșitul vieții. Nu trebuie să li se spună bolnavilor că sunt pe moarte pentru a nu le agrava starea. Este absolut interzis să ușurezi suferința unui bolnav cu prețul vieții însăși, grăbindu-i sfârșitul. Mai multe autorități rabinice înclină să admită suspendarea mijloacelor artificiale de menținere în viață, cu condiția să nu se intervină activ în acest sens (de ex., debranșând aparatele), ci doar neutilizând aparate suplimentare sau alte mijloace artificiale de a prelungi agonia. A lua o hotărâre în astfel de cazuri ori a alege o terapie dintre mai multe procedee care ar putea salva viața bolnavului (de ex., tratarea cancerului prin intervenție chirurgicală, chimioterapie sau radioterapie) nu este de competența acestuia ori a familiei sale: această răspundere îi revine medicului, pe cât posibil, după consultarea cu autoritățile rabinice.

VII. Diverse

Experiențele care comportă riscuri nu se pot efectua decât asupra unor subiecți care ar urma să fie și primii beneficiari în cazul în care rezultatele ar fi pozitive. Astfel, tratamentele sau medicamentele experimentale, al căror efect este nesigur, pot fi aplicate pentru a salva viața unor bolnavi la care s-au epuizat tratamentele cunoscute, urmând ca, în caz de succes, să fie utilizate și la alți pacienți. Nu se vor efectua experiențe pe oameni sănătoși, nici dacă se oferă voluntari, deoarece nu este admis să pui în primejdie viața unui om, chiar dacă aceasta ar permite ulterior salvarea unui mare număr de alte vieți.

Sunt admise, în schimb, experiențele medicale pe animale, cu condiția să se reducă la minimum suferința la care acestea sunt expuse. În principiu, toate experiențele care pot contribui la progresul medicinei umane sunt exceptate de la porunca Bibliei care interzice chinuirea animalelor (*țaar baale haim*).

Terapiile alternative, în special cele irațională, inclusiv vindecarea prin credință, sunt în general prost văzute. Cu toate acestea, o serie de practici, altminteri interzise ca fiind bazate pe superstiții, pot fi admise dacă pacientul crede în ele, cu condiția ca acestea să nu se substituie terapiilor raționale necesare.

În unele domenii, iudaismul reformat adoptă poziții mai puțin rigide decât cele de mai sus, care reprezintă punctul de vedere ortodox, bazat pe Halaha.

ETICA PĂRINȚILOR, vezi AVOT.

EITCĂ SOCIALĂ

Sistemul moral, așa cum rezultă el din canonul biblic evreiesc, se distinge prin caracterul său categoric „lumesc". Orientată spre lumea prezentă, etica socială evreiască nu numai că se dorește compatibilă cu viața în societate, ci își propune chiar să o călăuzească în toate sferele ei. Ea exclude astfel orice idee de *ascetism și orice desprindere de lume sub orice formă, fizică sau spirituală. Pe de altă parte, ea exprimă clar, concis și fără ambiguitate cele mai înalte cerințe de dreptate compatibile cu realitatea socială existentă.

Etica socială nu se prezintă sub forma unor principii generale, abstracte, din care ar urma să fie deduse căile practice, ci constituie un adevărat cod de legi. Tora poruncește protecția efectivă a *văduvelor și orfanilor (Ex. 22,21–23); impune tratarea omenoasă a sclavilor (Ex. 21,1–11; 26,27; vezi *Sclavie); îl apără pe străinul neevreu (Ex. 22,20); interzice mărturia mincinoasă, *corupția și părtinirea în tribunale (Ex. 23,1.3; Deut. 16,18–20; 19,16–17); prevede măsuri de ajutorare a *săracilor (Deut. 15,7–11) etc. Această legislație are un dublu scop: acela de a împiedica pe oricine să facă rău aproapelui său și acela de asigura ajutor și protecție categoriilor celor mai defavorizate din corpul social. Ideea este foarte bine ilustrată, chiar dacă simbolic, de interdicția de a pune piedici în calea orbului și de a-l ocărî pe cel surd (Lev. 19,14). Idealul moral al Bibliei își găsește expresia în celebrul verset: „Să nu te răzbuni și să nu ții necaz pe copiii poporului tău, ci să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Lev. 19,18). Dacă acest îndemn este unic în ansamblul codurilor legislative din epoca biblică (vezi *Dragostea de semeni), alte reguli morale ale Bibliei se regăsesc și în alte documente ale epocii. Astfel, multe norme sociale biblice își au echivalentul în alte sisteme etico-sociale ale antichității îndepărtate. Există însă o deosebire esențială: în timp ce, în vechile culturi ale Orientului Apropiat, morala socială ocupă doar un loc marginal, ea se află în chiar centrul viziunii biblice asupra lumii. Acest loc central este cel mai clar exprimat în scrierile ultimilor *Profeți. De exemplu: „Așa vorbește Domnul: Înțeleptul să nu se laude cu înțelepciunea lui, cel viteaz să nu se laude cu vitejia lui, bogatul să nu se laude cu bogăția lui!

Ci cel ce se laudă să se laude numai că are destulă pricepere ca să Mă cunoască și să știe că Eu sunt Domnul, care fac milă, judecată și dreptate pe pământ, căci în acestea găsesc Eu plăcere, zise Domnul" (Ier. 9,23–24). De regulă, aspirațiile morale ale altor culturi antice nu fac parte integrantă din cultul religios, nici nu servesc la structurarea organizării sociale. Dimpotrivă, Biblia reiterează în multe locuri ideea că respectarea normelor rituale nu-și are sensul decât într-o societate guvernată de principiile moralei: „Când Îmi aduceți arderi de tot și daruri de mâncare, n-am nici o plăcere de ele și viteii îngrășați pe care-i aduceți ca jertfe, nici nu Mă uit la ei. Depărtează de Mine vuietul cântecelor tale, nu pot asculta sunetul alăutelor tale! Ci dreptatea să curgă ca o apă și neprihănirea ca un pârâu care nu seacă niciodată" (Amos 5,22–24).

În comentariile și hotărârile lor, înțelepții Talmudului precizează și explicitează textul biblic. Provocat de un necredincios să rezume Tora într-o singură frază, *Hilel cel Bătrân, unul din primii tanaimi, răspunde: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face" (*Șab.* 31a). Rabi *Akiva, unul din ultimii tanaimi, socotea porunca iubirii aproapelui drept cheia de boltă a întregii Tore. Contemporanul lui, Ben Azai, spunea că toată Tora se sprijină pe faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, ceea ce face din el o ființă absolută și de neînlocuit (*Sifre* Lev. 19,18).

Pe urmele Bibliei, înțelepții de mai târziu s-au străduit și ei să extindă legislația biblică la categoriile cele mai defavorizate ale societății. Astfel, ei au instituit contractul de căsătorie (*ketuba*) pentru a apăra drepturile femeilor divorțate și ale văduvelor; au introdus procedeul numit **prosbul* pentru a ușura accesul săracilor la credite; au stabilit că soțul nu poate divorța fără asentimentul soției etc. Rabinii au arătat, de asemenea, că *țedaka*, termenul ebraic pentru „milostenie", derivă din radicalul *țedek*, care înseamnă „dreptate", și au accentuat caracterul obligatoriu al ajutorării săracilor. Ei au stabilit ca, în fiecare oraș, să se desemneze două persoane cunoscute și respectate pentru probitatea lor, care să răspundă de strângerea fondurilor destinate carității și de repartizarea acestora la săraci în ajunul fiecărui Șabat. Această inițiativă a fost la originea înființării unui mare număr de asociații caritabile care au continuat să funcționeze până în ziua de azi (vezi *Comunitate evreiască).

Deducerea căilor practice de aplicare a Legii pornind de la litera textului biblic este amplu dezbătută în Talmud, care instituie, printre altele, principiul *li-fenim mi-șurat ha-din*. Acesta constă în interpretarea sensului literal al versetelor în scopuri umanitare și a stârnit controverse cu privire la sfera sa de aplicare. Importanța principiului este oricum bine ilustrată de învățătura care spune că Ierusalimul a fost distrus din cauză că locuitorii săi au refuzat să se îndepărteze de litera Legii (*B.M.* 30b).

Principiul este încă și mai bine susținut de un episod în care amora *Rav a fost solicitat să decidă într-un caz concret relatat de Talmud (*B.M.* 83a): un cărăuș sparge din greșeală un butoi de vin pe care trebuia să-l livreze contra plată unui negustor. Rav poruncește ca proprietarul să-i înapoieze hamalului haina pe care i-o reținuse ca daune pentru vinul pierdut și, mai mult chiar, să-i și plătească salariul pe care i-l promisese în ciuda pagubei suferite. Înrebat pe ce bază legală își întemeiase sentința, Rav citează un verset din Proverbe (2,20): „De aceea, tu să umbli pe calea oamenilor de bine și să ții cărările celor neprihăniți."

Idealul etic evreiesc este acela al unei dreptăți „consistente" care urmărește să atingă sau să restabilească o stare de fapt cât se poate de apropiată de realitatea ideală ultimă și absolută, care în viziunea iudaismului coincide cu realitatea mesianică. Dimpotrivă, justiția occidentală modernă este retributivă sau distributivă, constând așadar în primul rând în aplicarea unui număr de reguli de procedură care nu definesc decât căile legitime de acțiune. Justiția „consistentă" înțelege să structureze toate sferele vieții omenești și îndeosebi sfera socială. Ea guvernează așadar ansamblul instituțiilor și al relațiilor interpersonale. Idealul spre care omul trebuie să tindă este imitarea lui Dumnezeu, după chipul căruia a fost creat. Toți autorii contemporani observă că Biblia îmbină interesul cel mai prozaic pentru cazul concret cu cea mai înaltă exigență morală, tinzând spre idealul absolut. Această dublă valență este caracteristică unui sistem etico-legal deopotrivă capabil să înțeleagă problemele de zi cu zi ale omului și preocupat de ameliorarea și desăvârșirea morală a indivizilor și a societății pe care o guvernează. (Vezi și **Bitul ha-tamid*, *Etică comercială, *Etică, *Legile muncii.)

ETIOPIA, EVREII DIN

Evreii au trăit în Etiopia încă din antichitate. Etiopenii îi numeau *felahas* sau *falahas* („străini"), dar ei înșiși își spuneau *Beta Israel* („Casa lui Israel"). Există mai multe teorii cu privire la originea acestei comunități care, vreme de secole, a trăit izolată de principalele curente ale iudaismului. După unii, evreii etiopieni ar fi urmașii legăturii regelui *Solomon cu regina din Saba. Alții îi

consideră cușiți (de origine hamitică) convertiți la iudaism, dar ar putea fi și o ramură a evreilor yemeniți ori evrei egipteni emigrați în Etiopia. Alții, în fine, îi consideră descendenți ai tribului lui Dan.

Religia lor are la bază Biblia tradusă în limba locului, precum și o serie de scrieri apocrife cum ar fi *Iudita, Tobit, 1* și *2 Macabei, Baruh, Înțelepciunea lui Ben Sira, *Enoh* și *Cartea Jubileelor*. Evreii etiopieni nu cunosc *legea orală.

Viața religioasă este condusă de un *kes* („preot"), asistat de un *debtara*, care nu este învestit și a cărui sarcină este să cânte liturghiile. Rugăciunea se rostește în graiul local și are loc într-un *mesghid* („sinagogă"), compus dintr-o „sfântă a sfintelor" și un vestibul exterior.

Credincioșii urmează poruncile din *Orit* (Tora), țin Șabatul și nu aprind nici o lumină în ziua respectivă. Legile *purității sunt respectate cu sfințenie: femeile la ciclu și lehuzele sunt izolate temporar într-o casă din afara satului. După naștere, femeile sunt considerate necurate timp de 40 de zile dacă au născut un băiat și 80 de zile dacă au născut o fată (Lev. 12).

De *Pesah, se jertfește mielul pascal și se mănâncă azimă timp de șapte zile. De *Iom Kipur, se postește, dar nu se sună din *șofar*. Se țin și multe alte posturi inexistente la ceilalți evrei, precum și unele sărbători necunoscute celorlalți, dintre care cea mai importantă este *Segad*. În ziua respectivă, se citesc porțiuni din *Orit*, se aduce o jertfă și se postește. Purimul nu este celebrat, în schimb se ține postul Esterei.

Până în anii '70, puțini evrei etiopieni emigraseră în Israel. În 1973, invocând un precedent al lui lui David *ibn Zimra din sec. al XV-lea, marele rabin sefard Ovadia Iosef a decretat că evreii din Etiopia sunt urmașii tribului lui Dan, descendență confirmată doi ani mai târziu de marele rabin aşchenaz, Șlomo Goren. Un comitet interministerial al guvernului israelian a hotărât apoi că evreii etiopieni beneficiau, ca toți ceilalți evrei, de dreptul de a se stabili în Israel. Până în 1984, au imigrat în Israel circa 8000 de evrei etiopieni, majoritatea din regiunea Tigrului. Acestora li s-au alăturat, în 1984, încă 7000 evrei, provenind în special din regiunea Gondar din Sudan. Comunitatea evreiască rămasă în Etiopia numără în prezent circa 15000 de suflete.

În septembrie 1985, câteva mii de evrei etiopieni au organizat o demonstrație în fața marelui *rabinat din Ierusalim pentru a protesta împotriva unui decret rabinic conform căruia evreii etiopieni care voiau să se însoare cu evreice trebuiau să efectueze în prealabil o convertire simbolică la iudaism. Deși îi recunoștea pe *Beta Israel* drept evrei, rabinatul avea unele nelămuriri halahice cu privire la statutul lor personal și la procedurile de divorț aplicabile acestei comunități. La începutul lui 1985, rabinatul renunță la prevederea anterioară care impunea, în cadrul convertirii, o circumcizie simbolică a etiopienilor, însă cerința băii rituale (vezi *Mikve*) rămâne în vigoare. Manifestațiile s-au încheiat după mai bine de o lună fără nici un rezultat palpabil. Marele rabinat continuă să pretindă baia rituală, iar evreii etiopieni continuă să ceară abrogarea acestei norme.

ETROG, vezi SPECII, CELE PATRU.

ETTLINGER, JACOB
(1798–1871)

Rabin și halahist erudit, unul din pionierii *neoortodoxiei. Și-a făcut studiile la Würzburg sub îndrumarea rabinului Abraham Bing și la universitatea locală. A funcționat ca rabin la Mannheim (1826–1836) unde a înființat o *ieșiva* („școală rabinică"). În 1836, devine mare rabin de Altona și conduce ultimul *bet din* („tribunal rabinic") complet autonom din Germania. Înființează o altă *ieșiva* importantă și este considerat unul din cei mai mari talmudiști ai generației sale. Ca și colegul său de la Hamburg, R. Isaac *Bernays, Ettlinger a combătut energic ascensiunea *iudaismului reformat, adoptând o poziție tradițională luminată în problemele religioase. Prin doi dintre numeroșii săi elevi, Samson Raphael *Hirsch și Azriel *Hildesheimer, a exercitat o puternică influență asupra evoluției iudaismului ortodox „modern" din Europa apuseană.

EVA, vezi ADAM ȘI EVA.

EVAR MIN HA-HAI
Lit. „membru al unui animal viu"

Expresie rabinică referitoare la o lege fundamentală a iudaismului, care-și are originea în Biblie (Gen. 9,4; Lev. 17,10 *et infra*; Deut. 12,23–25) și care interzice consumul de carne din orice animal aflat încă în viață, „carne ce are încă viață în ea". Această practică era, se pare, larg răspândită în societățile politeiste ale antichității. Legislația biblică interzice categoric astfel de acte de cruzime, socotindu-le o ofensă la adresa lui Dumnezeu. Neevreii erau obligați să respecte și ei *evar min ha-hai*, considerată ca una din cele șapte *legi noahide cu valabilitate universală (*Sanh.* 56a–57a; 59a–b).

EVEL RABATI, vezi SEMAHOT.

EVEN ȘETIA, vezi TEMPLU, MUNTELE -LUI.

EVOLUȚIONISM

Teorie avansată în sec. al XIX-lea de biologul Charles Darwin, potrivit căreia toate speciile de plante și de animale își au originea în forme primitive de viață, care s-au dezvoltat pe parcursul a milioane de ani prin transmiterea ereditară a unor mici variații apărute de la o generație la alta. Fundamentaliștii evrei și creștini au condamnat ideea evoluției speciilor ca pe o erezie, căci ea pare să contrazică relatarea biblică despre cele șase zile ale *Genezei, în decursul cărora au fost create toate organismele fără nici o modificare ulterioară (*Hul.* 60a). Menahem Mendel Schneersohn, rabinul din Lubavici, a susținut în permanență că orice evreu trebuie să accepte Geneza în sensul ei literal, după care Dumnezeu a creat lumea în mod spontan, chiar dacă El a făurit numai fermenții unei dezvoltări progresive. Alți gânditori evrei au făcut apel la pasaje hagadice și midrașice care exprimau o abordare evoluționistă pentru a avertiza împotriva interpretării literale a Genezei.

În epoca talmudică, R. *Abahu spunea că, până să ajungă la lumea de acum, *Dumnezeu ar fi creat mai multe alte lumi pe care le-a distrus (*Gen.R.* 3,9). O altă sursă rabinică afirmă că *Adam n-ar fi fost primul om și că, înainte de facerea lumii, ar fi existat 974 de generații care „au fost eliminate, fiindcă erau rele" (*Midr.Ps.* 90,13; *Șab.* 88b). Rabi Iuda ben Șimon crede că ar fi existat „un șir de perioade (zile și nopți)" înainte de prima zi a Genezei. (*Gen.R.* 3,7). Contrar narațiunii biblice, R. Nehemia susține că „lumea întreagă a fost creată în prima zi" (*Tan.B.* la Gen. 7). Mai mult, R. Iose consideră că hibridarea, corespunzătoare procesului de adaptare în teoria evoluționistă, reprezintă una din cele mai remarcabile realizări omenești, deoarece permite producerea de noi organisme „ca acelea făurite de Creatorul divin" (*Pes.* 54a). Alt rabin sugerează că Dumnezeu „își schimbă lumea lui din șapte în șapte ani" și dă de exemplu unele vietăți care ar fi fost înlocuite cu altele (T.I. *Șab.* 1,3.3b). În cartea sa *Tiferet Israel*, Rabi Israel Lipschütz (1782–1860) expune o teorie a ciclurilor succesive de creație, citând în sprijinul ei o serie de afirmații cabalistice.

Deși literaliștii resping ideea evoluției omului din maimuță, literatura rabinică conține unele elemente care par să susțină o astfel de concepție. Rabi Iuda, de exemplu, ar fi spus că „Dumnezeu i-a făcut [omului] o coadă ca la animale, pe care apoi, spre cinstea lui, i-a luat-o" (*Gen.R.* 14,12).

Interpreții evrei ai teoriei evoluționiste au făcut apel și la izvoarele medievale. *Maimonide, bunăoară, scria: „Dacă admitem eternitatea [universului] conform opiniei lui Platon [...], această opinie nu răstoarnă temeliile religiei și nu decurge de aici negarea miracolului [...]. Textele Pentateuhului s-ar putea interpreta în sensul indicat de el" (*Călăuza* 2,25). În aceeași ordine de idei, *Iuda Halevi scrie: „Dacă un om care crede în Tora trebuie să admită veșnicia materiei și existența altor lumi înaintea celei de față, credința lui nu va fi afectată" (*Kuzari* 1,67). Marele rabin al Angliei, Joseph Hermann Hertz, afirma că „nu există nimic fundamental antievreiesc în concepția evoluționistă cu privire la originea și dezvoltarea formelor de existență de la simplu la complex, de la cea mai de jos la cea mai înaltă [...]. Departe de a distruge învățăturile religioase din Geneza 1, evoluția le confirmă în modul cel mai profund" (*Pentateuch and Haftorahs*, 1938, p. 194).

Primul mare rabin al Palestinei, Abraham Isaac *Kook, susținea teoria evoluționistă, considerând că povestea Creației este oricum de natură ezoterică și nu trebuie înțeleasă în sens literal. Kook chiar se folosea de evoluționism pentru a explica progresele morale ale oamenilor.

Alți gânditori considerau narațiunea Genezei ca fiind opera unor oameni cu o viziune avansată asupra adevărurilor morale, dar ale căror cunoștințe științifice purtau amprenta epocii. Din această perspectivă, orice încercare de a „împăca" Biblia cu teoria modernă a evoluției apare lipsită de sens.

Numeroasele tentative de a pune de acord Biblia cu evoluționismul au numai o valoare omiletică. Predicile din sec. XIX–XX care interpretau cele șase zile ale Facerii drept o metaforă a epocilor geologice nu au răspuns mulțumitor la problemele inerente ale evoluționismului cu privire la rolul lui Dumnezeu în Geneză, ca și la sensul moral și scopul evoluției. A găsi un răspuns satisfăcător la aceste întrebări fundamentale constituie până în ziua de azi una din dificultățile pe care teologii evrei sunt chemați să le rezolve.

EVREU („CINE ESTE EVREU?")

Controversă cu privire la modul cum trebuie definită apartenența indivizilor la poporul evreu. După legile halahice, evreul se definește ca orice persoană născută dintr-o mamă evreică sau orice persoană convertită la iudaism conform condițiilor specificate de Halaha. *Convertirea halahică presupune, pe lângă acceptarea normelor Halahei, și un ritual: pentru bărbați, tăierea împrejur și

cufundarea completă (*tevila*) într-o baie rituală sau altă apă autorizată, iar pentru femei, numai *tevila*. O dată cu apariția *iudaismului reformat în prima jumătate a sec. al XIX-lea, cercurile ortodoxe au pus sub semnul întrebării validitatea convertirilor efectuate de acest curent, care eliminase formalitățile rituale (*circumcizia și baia), mulțumindu-se cu un jurământ al proaspătului convertit de a se purta ca un evreu de treabă. O hotărâre mai recentă a reformaților, potrivit căreia un copil din tată evreu și mamă neevreică este considerat evreu (așa-numita „legislație bazată pe descendența *patriliniară"), a provocat proteste energice din partea ortodocșilor și a conservatorilor care, în această privință, nu recunosc decât prevederile Halahei. Trebuie observat că, după părerea ortodocșilor, membrii rabinatului conservator nu sunt nici ei mai breji ca reformații în ce privește respectarea normelor halahice.

În vreme ce diferitele curente religioase dezbat aspectul legal al definiției, laicii consideră că problema este mai mult națională decât religioasă. Exponenții acestei concepții susțin că oricine se simte solidar cu soarta poporului evreu poate fi considerat evreu. Potrivit acestei teorii, religia iudaică este doar unul din elementele componente ale statului evreu și nu neapărat cel mai important. Alții, printre care și Jean-Paul Sartre, au sugerat că este evreu oricine este considerat ca atare de către neevrei.

Dacă, în diaspora, aceste dezbateri au mai mult un caracter teoretic, în Israel, întrebarea „cine este evreu?" are repercusiuni în politică și în practică. Problema decurge din Legea Întoarcerii care consfințește dreptul fiecărui evreu de a imigra în Israel și de a primi automat cetățenie israeliană, fără nici o procedură de naturalizare. Legea, așa cum a fost formulată inițial, nu dădea nici o indicație despre cine trebuia considerat evreu, așa încât oricine se declara evreu era înregistrat ca atare. Presat să schimbe această stare de lucruri, David Ben Gurion, care era pe atunci prim ministru, a expediat un chestionar la cincizeci de personalități intelectuale din lumea întreagă, solicitându-le să dea o definiție a evreului. Cei mai mulți au răspuns făcând trimitere la Halaha. Două procese civile au permis realizarea unui progres în direcția definirii mai precise a conceptului. Primul caz, cunoscut ca procesul „Fratelui Daniel", l-a avut ca protagonist pe un oarecare Oswald Rufeisen, evreu polonez care se convertise la catolicism și se călugărise. Omul a venit în Israel, dar a refuzat statutul de rezident, solicitând, pe baza Legii Întoarcerii să i se acorde cetățenie israeliană, pentru că, spunea el, era evreu. În 1966, cazul a ajuns în fața Curții Supreme a Israelului care a hotărât (deși legea nu conținea o astfel de prevedere) că oricine se disociază de istoria și de destinul poporului evreu, chiar dacă poate fi considerat evreu din punct de vedere halahic, nu va putea invoca Legea Întoarcerii pentru a obține cetățenia israeliană. Un al doilea proces a determinat o schimbare în însăși formularea legii. Benjamin Șalit, care era căsătorit cu o neevreică, a solicitat ca pe buletinele de identitate ale copiilor lui să se completeze, la rubrica naționalitate, „evreu" și să se menționeze că nu au nici o religie. În lipsa unei prevederi contrare în textul legii, Curtea Supremă a hotărât că, într-adevăr, copiii puteau fi înregistrați ca evrei. Ulterior, sub presiunea partidelor politice, Knessetul a revizuit legea stipulând că vor fi recunoscuți drept evrei numai indivizii născuți din mame evreice sau convertiți la iudaism.

La epoca votării legii, ultima parte a definiției a stârnit noi controverse. În actuala stare de lucruri, orice persoană trecută la iudaism, indiferent dacă rabinul care a oficiat convertirea este ortodox, conservator sau reformat, poate solicita cetățenia israeliană în baza Legii Întoarcerii. Încă de la votarea legii, diferite grupări ortodoxe s-au luptat să obțină amendarea ei în ceea ce privește convertirea, cerând să se stipuleze că aceasta trebuie să fi avut loc „conform principiilor Halahei". Partizanii acestui amendament speră să limiteze astfel dreptul de imigrație la evreii din naștere și la persoanele convertite după ritualul ortodox și să interzică imigrația celor convertiți în ritul reformat sau conservator.

De la votarea Legii Întoarcerii până în prezent, cererile de modificare a ei s-au aflat permanent pe agenda programelor politice ale partidelor religioase și au făcut obiectul negocierilor cu alte partide în toate coalițiile de guvernământ, indiferent de orientarea politică a acestora. În timp, s-au înaintat mai multe propuneri de modificare a legii, însă nici una dintre ele nu a întrunit majoritatea necesară.

Văzând că nu reușesc să modifice Legea Întoarcerii, partidele religioase din Israel au încercat să introducă o nouă lege care să diferențieze convertirile ortodoxe de celelalte. Conform acestui proiect, convertiții care doresc să imigreze în Israel în baza Legii Întoarcerii ar fi obligați să obțină în prealabil o validare a convertirii lor de către marele rabin al Israelului care este, bineînțeles, ortodox.

Inițial, numărul celor care beneficiau anual de Legea Întoarcerii era foarte redus. În aceste condiții, eforturile de a obține amendarea legii și

anularea convertirilor neortodoxe erau considerate simple încercări de a-i discredita pe reformați și pe conservatori. Se simțeau vizați mai ales aceștia din urmă care, în ciuda contestării ortodoxe, au susținut întotdeauna că procedura lor de convertire este în conformitate cu toate normele Halahei. Atacurile ortodocșilor au stârnit o puternică indignare în cercurile neortodoxe din diaspora, în special din Statele Unite, unde majoritatea evreilor afiliați la sinagogi sunt fie reformați, fie conservatori. Evreii americani au avertizat chiar că adoptarea unei astfel de legislații ar putea provoca o schismă între Israel și diaspora. Mai recent, întrebarea „cine este evreu?" a revenit în actualitate o dată cu repatrierea evreilor din *Etiopia și cu imigrația în masă a evreilor din fostul bloc sovietic.

EXCOMUNICARE

Pedeapsă dictată de tribunalele rabinice (**bet din*) împotriva celor vinovați de încălcarea gravă a poruncilor sau de nerespectarea decretelor emise de rabinatul local. În vremurile când *comunitatea evreiască trăia într-o foarte strânsă coeziune și când membrii săi depindeau unii de alții, excomunicarea era o perspectivă de temut. Prima referire la sancțiunea excomunicării o găsim în Ezra 10,8: „Cine nu va veni în trei zile... va fi izgonit din adunare." Mai târziu, Talmudul (*B.M.* 59b) povestește că R. *Eliezer a fost excomunicat pentru că refuza să accepte opinia majorității înțelepților.

În epoca Talmudului, existau patru tipuri de excomunicare:

1. *Nezifa* („mustrarea") era forma cea mai blândă de excomunicare. În Ereț Israel, durata ei era de șapte zile, iar în Babilon, de o zi. Se aplica această sancțiune celor lipsiți de respect față de *exilarh (conducătorul comunității babiloniene) ca și discipolilor necuviincioși cu învățătorul lor. Persoana astfel pedepsită trebuia să stea singură în casă, fără să intre în contact cu nimeni pe toată durata mustrării.

2. *Șamta*. Cuvântul însemna poate „distrugere", dar nu se cunoaște cu exactitate sensul său și nici în ce consta pedeapsa. După unii, *șamta* era același lucru ca *nidui*.

3. *Nidui* („despărțire") dura în medie 30 de zile în Ereț Israel și șapte în diaspora, dar se putea prelungi oricât dacă vinovatul nu-și corecta atitudinea. Persoana astfel sancționată trebuia să poarte haine de *doliu și, când venea la sinagogă ca să asculte Tora, intra pe o ușă separată, laterală.

4. *Herem* („anatema") era forma cea mai severă. Pedepsitul nu avea voie să predea Tora și nici măcar să asculte lectura ei. Trebuia să respecte toate normele de doliu (nu purta încălțăminte de piele, nu se spăla etc.), cu excepția sfâșierii veșmintelor. Era izolat de toți, afară de rudele apropiate, și nu putea participa nici la cvorumul de zece persoane (**minian*) pentru rugăciune, nici la cel de trei persoane pentru rostirea binecuvântărilor înainte și după mese. Dacă murea în intervalul de pedeapsă, i se punea pe sicriu o piatră pentru a arăta că merita să fi fost lapidat și familia nu ținea doliu după el.

Ceremonia *heremului* avea loc la sinagogă și era deosebit de impresionantă. Se aprindeau lumânări negre, se deschidea chivotul și se suna din cornul de berbec (**șofar*). În această atmosferă, un tribunal rabinic alcătuit din trei persoane îl afurisea pe vinovat, dorindu-i, printre altele, să-l lovească boala, să-și piardă averea, să fie blestemat de toți, să nu aibă parte de înmormântare religioasă și nevasta să i se mărite cu altul. *Heremul* nu era limitat la un interval de timp anume, ci dura până când era revocat.

După epoca talmudică, primele trei forme de excomunicare au căzut în desuetudine. *Heremul*, rareori utilizat, rămânea însă o armă puternică. Pedepsele enumerate mai sus constituiau *heremul* minim, la care tribunalele mai adăugau ce și câte sancțiuni credeau de cuviință. Uneori, copilul celui în cauză pierdea dreptul de a fi circumcis, de a studia la școala locală sau chiar de a se căsători. Alteori, celui lovit de *herem* i se lua *mezuza* de la ușă.

Rabenu *Gherșom (960–1028) avea o listă personală de delicte pentru care obișnuia să amenințe cu *heremul*. Astfel, erau pasibili de anatemă, în viziunea lui, cei care citeau scrisorile altora, cei care-și lăsau nevasta fără consimțământul ei și bigamii.

La Amsterdam, în sec. al XVII-lea, s-au pronunțat două excomunicări care au devenit celebre atât printre evrei cât și printre creștini: cea a lui Uriel da *Costa, care a sfârșit prin a-și pune capăt zilelor, și cea a lui Baruh (Benedict) *Spinoza. *Heremul* era frecvent folosit în disputele religioase. Este, printre altele, cazul lui *Elia, gaonul din Vilnius, care i-a afurisit pe **hasidimi*. În Italia și în alte locuri, se recurgea la amenințarea cu *heremul* pentru a-i determina pe membrii comunității să-și plătească impozitele.

Pe măsura ce coeziunea comunităților a scăzut, în special după *Emancipare, tribunalele rabinice au făcut tot mai des uz de *herem* pentru a-și menține autoritatea asupra oamenilor. Contrar rezultatului scontat, abuzul de excomunicări a diminuat

puterea pedepsei. În plus, o dată ce evreii au fost primiți în societatea civilă, dependența lor de comunitate a slăbit progresiv și, cu timpul, a început să nu le mai pese de excomunicare.

În vremurile mai recente, *Eda haredit*, comunitatea ultraortodoxă din Israel, a făcut deseori apel la *herem* spre a-și manifesta nemulțumirile.

Delicte pasibile de excomunicare temporară (*Nidui*)

— a continua să lucrezi cât timp un mort nu a fost încă îngropat;
— a încerca să eludezi sentința unui tribunal rabinic, adresându-te autorităților civile;
— a insulta un învățător;
— a ține câini periculoși fără a lua măsurile de precauție necesare;
— a te adresa cuiva ca unui sclav;
— a te masturba;
— a lucra în ajun de Pesah și a nu ține, în diaspora, a doua zi a sărbătorii;
— a pedepsi pe cineva cu *nidui* fără temei.

EXEGEZĂ, vezi BIBLIE, COMENTARIUL EVREIESC AL -EI.

EXHUMARE, vezi ÎNMORMÂNTARE.

EXIL, vezi GALUT.

EXILARH

Conducătorul *comunității evreiești din exil (în aramaică, *reș galuta*), de obicei, o personalitate marcantă, care reprezenta comunitatea pe lângă autoritățile babiloniene. Titlul era ereditar, deținătorii lui fiind, conform tradiției, descendenți din neamul lui *David. Nu se cunosc împrejurările instituirii funcției, care apare prima dată menționată în Talmud în sec. al II-lea e.n. Talmudul consemnează circa 15–17 exilarhi, cel mai important dintre ei fiind Mar Ukba, un mare erudit.

Exilarhul răspundea de strângerea impozitelor din rândul comunității evreiești și era împuternicit să-i amendeze și chiar să-i flageleze sau să-i arunce în pușcărie pe răuplatnici. Autoritatea și influența lui variau în funcție de atitudinea regelui sau a califului față de iudaism și de evrei.

Exilarhii intrau adeseori în conflict cu gheonimii (vezi *Gaon), conducătorii religioși ai comunității. Spre sfârșitul perioadei gaonice, exilarhul avea nevoie de acordul gheonimilor pentru a fi numit în funcție de calif. În perioada de expansiune geografică a califatului, în sec. XII–XIII, au existat simultan mai mulți exilarhi, care conduceau comunitățile din diferite orașe.

EXILAȚI, ADUNAREA -LOR

Ebr.: kibuț galuiot

Concept profetic care denumește, în *Pentateuh (Deut. 30,3–5), adunarea rămășițelor risipite ale lui Israel și întoarcerea lor în țara strămoșilor, încununate de o epocă de prosperitate, în urma unei intervenții divine. Născut în epoca exilului babilonian (sec. al VI-lea î.e.n.), conceptul s-a dezvoltat și a sporit în intensitate, accentuând antiteza dintre exil (**galut*), echivalent cu dezrădăcinarea, și întoarcerea în Ereț Israel, văzută ca o renaștere fizică și spirituală a poporului evreu. Literatura profetică este impregnată de astfel de credințe și speranțe, care abundă de asemenea în eshatologia evreiască. În viziunea lui *Isaia, izgoniții din Israel și exilații din Iuda se vor aduna „din cele patru colțuri ale lumii" (11,11–12; 43,5–6; 56,7–8). *Ieremia vestește și el acest proces de renaștere națională (16,14–15; 23,7–8), când se vor aduna evreii veniți din toate locurile de surghiun (29,14; 31,8 *et infra*; 32,37). Profetul o imploră metaforic pe Rahela să nu-și mai plângă copiii dispăruți: „Este nădejde pentru urmașii tăi, zice Domnul. Copiii tăi se vor întoarce în ținutul lor!" (31,15–17). *Ezechiel reia și el aceste făgăduințe (20,41; 34,13; 37,21), a căror împlinire o vede asociată cu o revigorare a credinței religioase în sânul poporului (11,17–20).

În epoca talmudică, „adunarea exilaților" devine un concept evreiesc esențial „la fel de important ca ziua creației cerurilor și pământului" (*Pes.* 88a). După distrugerea celui de-al Doilea *Templu și exilul evreilor, s-a văzut limpede că visul acestei reuniri va fi greu de realizat. De aceea, de atunci înainte, el se va asocia, în gândirea talmudică, cu rugăciunile pentru întoarcerea în *Sion, cu credința în venirea lui Mesia și cu încrederea neabătută în *Izbăvirea lui Israel.

Ideea de *kibuț galuiot* a persistat peste secole ca o nădejde foarte scumpă și foarte profundă, care revine des în *liturghia evreiască: „Adună-ne în pace din cele patru colțuri ale lumii și du-ne mândri la căminul nostru", se spune în rugăciunea **Ahava raba*, în vreme ce a zecea binecuvântare a **Amidei* îl imploră pe Dumnezeu „să sune din cornul de berbec pentru libertatea noastră, să ridice stindardul pentru reunirea exilaților și să ne adune din cele patru zări". Expresii similare se regăsesc și în alte pasaje ale liturghiei.

Adunarea exilaților a devenit apoi un concept de bază al sionismului. Începând din 1948, imigrația (**alia*) masivă în Israel a evreilor din peste o sută de țări a lumii, consfințită și în Declarația

de Independență, a fost considerată de mulți drept începutul împlinirii profeției.

EXILUL BABILONIAN

Exilul suferit de o parte a populației din regatul lui Iuda din porunca regelui babilonian Nabucodonosor în prima jumătate a sec. al VI-lea î.e.n. Prima deportare a avut loc în 598 î.e.n., când regele Ioiachin din Iuda s-a predat oștilor lui Nabucodonosor care asediau Ierusalimul. Regele cu toată suita lui și alți zece mii de supuși au fost deportați (2 Regi 24,12–16). În locul regelui căzut în captivitate, Nabucodonosor l-a instalat pe tron pe unchiul acestuia, Zedechia (ebr. *Țidichia*). Cum și Zedechia s-a răsculat curând, Ierusalimul a fost iarăși asediat. De data aceasta (586 î.e.n.), orașul a fost distrus și a urmat a doua deportare, descrisă în 2 Regi 25,8–21. Abia în 538 î.e.n., împăratul persan, Cirus, care cucerise Babilonul, le-a permis exilaților să se întoarcă în țara lor (Ezra 1,1–4), dar nu toți s-au întors. Mulți au rămas în Babilon, alcătuind una din primele comunități evreiești din diaspora (cealaltă a fost în Egipt).

Exilul babilonian a durat, potrivit tradiției, 70 de ani (Ier. 29,10) și a avut o puternică influență asupra religiei evreiești care, pentru prima dată de la Solomon, nu mai era concentrată în jurul *Templului. Cultul sinagogal poate să fi luat naștere în aceste împrejurări. Lipsiți de Templu, exilații au ținut singuri slujbe (embrionul *liturghiei), înălțând rugăciuni la Dumnezeu pentru întoarcerea la Sion și reclădirea Templului. Ei au fost îmbărbătați și inspirați de *profeții exilului, în special de *Ezechiel și, potrivit exegeților moderni, de autorul celei de-a doua părți a Cărții lui *Isaia. Se crede că, în timpul robiei babiloniene, a avut loc trecerea de la scrierea ebraică la scrierea pătrată (vezi *Alfabet) și au fost adoptate nume babiloniene pentru lunile anului. Tot influenței babiloniene i se atribuie și dezvoltarea în tradiția evreiască a noțiunii de *înger.

EXOD

Eliberarea israeliților din robia egipteană. Potrivit relatării biblice, israeliții au fost robi în Egipt timp de 430 de ani (Ex. 12,41) până să fie sloboziți în urma celei de-a zecea plăgi — moartea primilor născuți. Puțin mai târziu, pe când fugeau din țara robiei, Marea Roșie li s-a deschis în mod miraculos în față, spre a se închide în urma lor peste trupele lui Faraon, care au pierit înecate (Ex. 14,15–30). Exodul este un simbol al ideii de libertate nu numai pentru evrei, ci și pentru multe alte popoare. Ieșirea din Egipt este totodată evenimentul care a dus la formarea națiunii evreiești — unul din momentele-cheie din istoria evreilor, întrecut ca însemnătate doar de primirea *Torei pe Muntele Sinai. În plus, episodul acesta vine să contrazică noțiunea unui Dumnezeu transcendent care lasă lumea să-și urmeze cursul, fără să intervină.

Pentateuhul nu consemnează data exactă a Exodului, dar mulți exegeți, luând ca reper diferite elemente externe, situează evenimentul în jurul anului 1280 î.e.n. De-a lungul istoriei, Exodul a jucat un rol de seamă în viața evreilor. El este menționat de peste 160 de ori în Pentateuh unde servește drept fundament pentru o vastă serie de porunci divine: „Căci Eu sunt Domnul, care v-am scos din țara Egiptului, ca să fiu Dumnezeul vostru, și să fiți sfinți, căci Eu sunt sfânt" (Lev. 11,45); „Să vă purtați cu străinul care locuiește între voi ca și cu un băștinaș din mijlocul vostru [...], căci și voi ați fost străini în țara Egiptului" (Lev. 19,34); „Să aveți cumpene drepte, greutăți drepte [...]. Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru, care v-am scos din țara Egiptului" (Lev. 19,36); „Căci ei [israeliții] sunt slujitorii Mei, pe care i-am scos din țara Egiptului; să nu fie vânduți cum se vând robii" (Lev. 25,42); „Căci orice întâi născut al copiilor lui Israel este al Meu, atât din oameni cât și din dobitoace; Mie Mi i-am închinat în ziua când i-am lovit pe toți întâii născuți din țara Egiptului" (Num. 8,17); „Adu-ți aminte că și tu ai fost rob în țara Egiptului și Domnul, Dumnezeul tău, te-a scos din ea [...]: de aceea ți-a poruncit Domnul, Dumnezeul tău, să ții Șabatul" (Deut. 5,15).

O poruncă aparte cere ca evreul să-și amintească de Exod în fiecare zi: „[...] ca să-ți aduci aminte de ziua când ai ieșit din țara Egiptului în fiecare zi a vieții tale" (Deut. 16,3). Această poruncă se îndeplinește recitând zilnic **Șema* care, în paragraful al treilea, spune: „Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru, care v-am scos din țara Egiptului, ca să fiu Dumnezeul vostru" (Num. 15,41). O altă poruncă prevede evocarea și discutarea Exodului în ajun de *Pesah: „Să spui atunci fiului tău: «Aceasta este spre pomenirea celor ce a făcut Domnul pentru mine când am ieșit din Egipt» (Ex. 13,8)". **Hagada* care se citește în timpul **sederului* de Paște este în întregime dedicată acestui eveniment, iar binecuvântarea care se rostește în ajun de *Șabat, **kidușul*, amintește că Șabatul este rememorarea ieșirii din Egipt.

EXOD, CARTEA -ULUI

A doua carte a *Pentateuhului. În ebraică i se spune *Șemot* („Nume"), după cel de-al doilea cuvânt de la începutul textului. Midrașul, reflectând conținutul cărții, o menționează sub numele de *Sefer*

ha-Gheula („Cartea Izbăvirii"). Versiunea greacă a Bibliei, Septuaginta, o denumește *Exodos*, „ieșirea".

După modelul Vulgatei latine, bibliile ebraice tipărite împart cartea în 1209 versete grupate în 40 de capitole. Ciclul babilonian de lectură (urmat în prezent de toate comunitățile evreiești) împarte cartea în unsprezece secțiuni (*sedarot*), spre deosebire de *ciclul trianual palestinian, practicat în vremea celui de-al Doilea *Templu, în care Exodul avea 33 (sau 29) de secțiuni. Potrivit tradiției, narațiunea acoperă o perioadă de 129 de ani, de la moartea lui Iosif la construirea Sanctuarului. Tradiția spune că Exodul, ca și restul Pentateuhului, a fost scris sub inspirație divină de către *Moise.

Deși se prezintă ca o continuare directă a *Genezei, cartea constituie o entitate distinctă. Geneza descrie originile poporului israelit mai întâi la nivel de indivizi, apoi la nivel de familii. Exodul, în schimb, zugrăvește formarea poporului evreu. Cartea Genezei consemnează făgăduiala făcută de Dumnezeu patriarhilor: că vor avea urmași și o țară pe care acești urmași o vor moșteni. Exodul ilustrează parțial îndeplinirea acestor făgăduieli în trei etape: 1. Eliberarea israeliților din Egipt; 2. Legământul lui Dumnezeu cu poporul Lui; 3. Înălțarea Sanctuarului.

Singura referire cu privire la încadrarea istorică a evenimentului se află în Ex. 1,11 unde sunt menționate două orașe egiptene, Pitom și Ramses. Despre cel de-al doilea, știm că era capitala Egiptului în timpul Dinastiei a XIX-a și că a fost clădit sub domnia lui Ramses al II-lea (Usermare Ramses, 1294–1224 î.e.n.). Se admite, în general, că „Faraonul asupririi" este Ramses al II-lea și că ieșirea din Egipt a avut loc sub domnia fiului său, Baenre Merneptah (1224–1204 î.e.n.).

Cartea Exodului

1,1–2,25	Robia israeliților și tinerețea lui Moise
3,1–7,13	Chemarea lui Moise și primirea misiunii
7,14–11,10	Primele nouă plăgi asupra Egiptului
12,1–13,16	Jertfa pascală și cea de-a zecea plagă: moartea primilor născuți
13,17–15,21	Ieșirea din Egipt și Cântarea Mării
15,22–17,16	Plângerile israeliților și lupta cu Amalec
18,1–18,27	Sfatul lui Ietro
19,1–20,18	Dăruirea Legii pe Muntele Sinai — cele Zece Porunci
20,19–23,33	Norme și legi
24,1–24,18	Ceremonia Legământului
25,1–31,18	Porunca de a confecționa sanctuarul și accesoriile lui
32,1–34,35	Vițelul de aur, idolatria; înlocuirea tablelor sfărâmate
35,1– 40,38	Clădirea Sanctuarului și realizarea accesoriilor lui.

Exegeza critică a Bibliei susține că Exodul este o combinație de elemente din trei izvoare diferite (J, E și P; vezi *Biblia, Biblia si cercetarea științifică). Așa-numita școală a „criticii formelor" consideră textul drept o epopee menită să explice originea istorică a sărbătorii de *Pesah. Conform acestei teorii, „legenda sărbătorii", cuprinsă în capitolele 1–15, constituie nucleul cărții.

EXOD RABA

Midraș omiletic asupra Cărții *Exodului, conceput, se pare, ca o continuare la **Geneza Raba*. Titlul ebraic este *Șemot Raba* (vezi și *Midraș Hagada). Este o lucrare compozită, împărțită în 52 de secțiuni, grupate în două părți inegale, diferite ca stil și terminologie. Partea întâi se compune din 14 secțiuni și se sfârșește la Ex. 12,2, în locul de unde începe **Mehilta de-Rabi Ismael*. În această primă parte, fiecare verset biblic, uneori fiecare cuvânt, este comentat într-o manieră omiletică. Limba este cea din Mișna, dar se găsesc și urme de ebraică medievală timpurie. Printre izvoarele rabinice utilizate la redactarea cărții, se numără o serie de midrașuri tanaitice și amoraitice, cele două Talmuduri, plus alte midrașuri de tip **Tanhuma* (*Ielamedenu*). La împărțirea lucrării în secțiuni, autorul a avut în vedere *ciclul trianual de citire a *Torei care se utiliza în antichitate în Ereț Israel.

Partea a doua din *Exod Raba* este un midraș omiletic de tip *Tanhuma*, divizat tot după ciclul trianual și acoperind capitolele 12–40 din Cartea Exodului. Fiecare secțiune începe printr-un verset introductiv (*petihta*), uneori redactat în numele lui R. Tanhuma. Ca și în **Deuteronom Raba*, omiliile se încheie frecvent prin cuvinte de îmbărbătare și de nădejde în *Izbăvirea apropiată. Această a doua parte a cărții este redactată în ebraica mișnică, amestecată cu aramaica din Galileea. Autorul s-a inspirat din midrașurile tanaitice și numai foarte rar din Talmudul Babilonian. Ținând cont de apropierea de *Midraș Tanhuma*, partea a doua trebuie să fi fost redactată în sec. al IX-lea. Combinarea celor două părți într-un singur Midraș este probabil opera unui copist din sec. al XI-lea. *Nahmanide, în comentariul lui la Pentateuh, este primul autor medieval care menționează *Exod Raba*.

EXORCISM, vezi DIBUK; MAG; VRĂJITORIE.

EYBESCHÜTZ, IONATAN BEN NATAN NATA

(1690–1764)

Talmudist și cabalist. S-a născut la Cracovia, dar tatăl lui era de fapt rabin la Eibenschitz, în Moravia, de unde se trage și numele său de familie.

După o perioadă de studii în mai multe *ieșivot*, Eybeschütz se îndreaptă către Viena, apoi spre Praga unde se afirmă ca un mare predicator. Curând însă, este acuzat de sabatianism (vezi *Sabatai Țvi), acuzație la care contribuie în bună măsură ostilitatea unora dintre rudele și prietenii săi. Eybeschütz jură că nu-i adevărat, el fiind de altfel unul dintre semnatarii scrisorii rabinice de la Praga care decretase *excomunicarea (*herem*) împotriva adepților falsului Mesia.

Înțelegând că nu mai are nici un viitor la Praga, solicită în 1733 postul de rabin din Metz, pe care însă nu-l primește decât opt ani mai târziu. La Metz, va fi din nou înconjurat de mulți admiratori, dar și de mulți dușmani. În fine, în 1750, devine mare rabin peste trei comunități germane vecine, Altona, Wandsbeck și Hamburg. Aici își află un nou adversar în persoana lui Iacob *Emden care locuia atunci la Altona. La scurtă vreme, se zvonește că Eybeschütz s-ar fi folosit împotriva bolilor de amulete cu cuvintele: „Unsul Domnului, Sabatai Țvi". I se prezintă aceste amulete lui Emden care decretează că autorul lor era cu siguranță sabatianist. Cei mai importanți rabini ai Poloniei și Moraviei, ca și conducătorii propriei lui comunități, se ridică în apărarea lui Eybeschütz și Emden este nevoit să se refugieze la Amsterdam unde avea un cumnat rabin, până când se mai liniștesc apele (1752). Trei ani mai târziu, Eybeschütz publică *Luhot edut*, lucrare în care respinge acuzațiile ce-i fuseseră aduse. În 1756, regele Danemarcei și Senatul din Hamburg îl confirmă în postul de mare rabin al celor trei comunități. Ultimii opt ani din viața lui sunt cei mai liniștiți de care a avut vreodată parte. La moartea lui, chiar și dușmanii au fost nevoiți să recunoască durerea cu care comunitățile l-au plâns pe acest rabin iubit și respectat.

A fost unul din cei mai mari predicatori și talmudiști ai vremii sale. Opera lui cuprinde **novellae* (*hidușim*) la **Șulhan aruh*, care vădesc o mare inteligență, precum și volume de predici și o lucrare cabalistică, intitulată *Șem Olam*. Posibila lui apartenență la sabatianism continuă să facă obiectul unor aprige discuții și polemici.

EZECHIEL

Ebr.: Iehezkel

Unul din marii profeți, alături de *Isaia și *Ieremia. După puținele informații despre propria lui persoană, pe care le presară în cuprinsul profețiilor, aflăm că era fiul lui Buzi, din familia sacerdotală a lui Țadoc. În 598 î.e.n., după cucerirea Ierusalimului de către oștile lui Nabucodonosor, se numără printre cei exilați în Babilon împreună cu regele Ioiachin și aristocrația din Iuda. Se stabilește la Tel-Abib sau în apropiere, într-o colonie evreiască de lângă canalul Chebar, unde are viziunea carului de foc divin. Activitatea lui profetică debutează în al cincilea an al exilului lui Ioiachin și durează 22 de ani, ultima dată menționată în cartea biblică omonimă fiind 571 î.e.n. Tradiția spune că Ezechiel a fost înmormântat în Babilon, între Eufrat și canalul Chebar.

EZECHIEL, CARTEA LUI

Alcătuită din 1273 de versete grupate în 48 de capitole, este a treia carte din secțiunea ultimilor Profeți a Bibliei ebraice. Scrisă la persoana întâi de către profetul *Ezechiel, cartea ar fi fost redactată, potrvit tradiției, de către membrii *Marii Adunări (*B.B.* 15a). Lăsând deoparte câteva profeții heterogene, structura tematică a cărții este următoarea:

1. Capitolele 1–24: aspre mustrări la adresa regatului lui Iuda și a Ierusalimului. Ezechiel descrie în culori sumbre istoria lui Israel drept un lanț neîntrerupt de păcate și răzvrătiri împotriva lui Dumnezeu. Mesajul este, în esență, unul singur: condamnarea ineluctabilă și absolută. Dramatismul prezentării și gesturile simbolice stranii care însoțesc adeseori discursul dau forță și culoare mesajului profetic. Dintre gesturile care vestesc condamnarea iminentă a regatului lui Iuda, cele mai spectaculoase sunt: înghițirea unui sul pe care sunt înscrise „bocete, plângeri și gemete" (2,9–3,3); gravarea Ierusalimului asediat pe o tăbliță de lut, simbolizând destinul cetății (4,1–8); coacerea unor turte de orz cu excremente umane, reprezentând pâinea spurcată pe care israeliții aveau s-o mănânce în surghiun (4,12-15); tăierea părului și a bărbii profetului cu o sabie ascuțită și îndepărtarea părului în diferite moduri (5,1-4) etc. Refuzul dramatic al profetului de a purta doliu la moartea nevestei iubite este un impresionant simbol al condamnării (24,17–23). Deși atrag un public numeros, discursurile și gesturile lui Ezechiel, deosebit de elocvente, par să fi fost receptate de popor mai mult ca un spectacol distractiv (33,31–32).

2. Capitolele 25–32: proorociri împotriva neamurilor vecine: Amon, Moab, Edom, Filisteni, Sidon, Tir și Egipt, toate urmând să sufere răzbunarea Domnului pentru atitudinea lor față de Iuda, în special după distrugerea Ierusalimului (586 î.e.n.). Tirul și Egiptul sunt principalele ținte ale profețiilor lui Ezechiel. Pedepsele împotriva acestor neamuri se înscriu într-un mare proiect divin, având ca ultim

scop sfințirea și slava numelui lui Dumnezeu. Toate proorocirile împotriva acestor neamuri conțin, într-o variantă sau alta, formula specifică textului lui Ezechiel: „Și vor ști astfel că Eu sunt Domnul".

3. Capitolele 33–48: proorociri de mângâiere și de renaștere a lui Israel. Aici se află și vestita viziune a văii oaselor uscate, simbol al israeliților în exil (Cap. 37), și proorocirile despre *Gog și Magog (Cap. 38–39). Ultimele nouă capitole cuprind viziunea Templului reclădit și a noului Israel constituit în jurul *Sanctuarului restaurat în care slava lui Dumnezeu se va întoarce.

Cartea lui Ezechiel reține atenția prin temele sale neobișnuite, dintre care unele sunt creația originală a profetului, iar altele sunt rezultatul compilării unor noțiuni biblice disparate. Printre aceste teme se numără: 1. renașterea lui Israel printr-un act de voință divină; 2. respingerea categorică a răspunderii colective și accentul pus pe răspunderea individuală a fiecăruia pentru faptele sale; 3. viziunea războiului lui Gog și a hoardelor sale împotriva noului Israel, invazie ce va fi respinsă, atotputernicia lui Dumnezeu fiind astfel dovedită lumii întregi.

Învățăturile juridice, rituale și teologice din Cartea lui Ezechiel contrazic în mai multe rânduri prevederile Torei. Rabinii au fost descumpăniți de numeroasele divergențe și nu au admis cartea în canon decât după multe discuții. Talmudul spune că înțelepții au vrut apoi să o excludă din canon până când Hanania, fiul lui Iehezkia, nu a împăcat regulile lui Ezechiel cu legea evreiască (*Șab.* 13b). În ciuda acestor controverse, datorită numeroaselor legi pe care le conține și a profeției despre reconstruirea Templului, Cartea lui Ezekiel este considerată drept cea mai sfântă dintre cărțile Bibliei după Pentateuh. Învățații s-au arătat însă intransigenți în privința ei, subliniind că Ezechiel nu a instituit nici o lege, căci nu este de căderea unui profet să introducă noi porunci. S-a admis, în schimb, că lucrarea are la bază *legea orală care s-a transmis prin tradiție împreună cu Pentateuhul spre lămurirea acestuia. Învățații înșiși s-au slujit adeseori de textul lui Ezechiel în comentarea unor legi ale Pentateuhului. În fine, Cartea lui Ezechiel stă totuși la originea unor legi, anume legile *doliului, derivate din capitolul 24 (*M.K.* 15a–b; 27b).

Specialiștii din sec. al XIX-lea au dezbătut îndelung paternitatea și unitatea cărții, precum și epoca redactării. Cele mai recente studii, care par să dea dreptate taberei conservatoare, confirmă informațiile conținute în text despre data și locul proorocirilor lui Ezechiel, însă arată totodată că unele pasaje au fost alterate și denaturate, devenind astfel oarecum confuze.

Cartea lui Ezechiel

1,1–3,21	Chemarea lui Ezechiel
3,22–24,27	Profeții împotriva lui Iuda și a Ierusalimului înainte de distrugerea orașului
25,1–32,3	Proorociri despre pedepsirea celor șapte neamuri
33,1–39,29	Profeții despre renașterea lui Israel
40,1–43,12	Viziunea Templului reclădit
43,13–46,24	Restaurarea cultului
47,1–47,23	Râul de sfințenie
48,1–48,35	Țara Sfântă

EZRA

Preot, cărturar și reformator religios care a jucat un rol esențial în reconstruirea *Templului și care a adus înapoi la Ierusalim un grup de evrei eliberați din robia babiloniană în anul 458 î.e.n. Biblia îl descrie ca „un cărturar iscusit în Legea lui Moise" (Ezra 7,6) și ca un „preot-cărturar" care „învăța poruncile și legile Domnului cu privire la Israel" (Ezra 7,11). După unii cercetători, el și-ar fi început activitatea în al șaptelea an al domniei regelui persan Artaxerxe I (Ezra 7,7). Se pare că Ezra a acționat inițial singur, fiind ulterior ajutat în opera lui de *Neemia.

Deși nu există un consens în privința lui Ezra printre exegeții biblici (vezi *Biblie), *Hagada a impus o imagine a lui, aceea a unui preot cărturar, coborâtor dintr-unul din marii *preoți din vremea distrugerii Templului (586 î.e.n.). Când Ezra părăsește Babilonul pentru se întoarce în Iudeea, regele îi îngăduie să accepte daruri pentru Templu, să numească judecători și să predea învățătura Torei. Curând după sosirea lui la Ierusalim, în timpul sărbătorii de *Sucot, Ezra convoacă o *Mare Adunare care, sub influența lui, decretează că bărbații însurați cu femei străine trebuie să se despartă de ele ca și de copiii născuți din aceste căsătorii.

Al doilea obiectiv al cărturarului a fost atins cu prilejul sărbătorii de *Roș Hașana, când Ezra convoacă o adunare a poporului, le citește Tora până la amiază și le cere să urmeze poruncile Legii. Oamenii își mărturisesc atunci păcatele, își iau angajamentul să respecte Tora și să se despartă de nevestele străine.

Tradiția rabinică îl apreciază în mod deosebit pe Ezra, considerându-l egalul lui Moise în ceea ce privește știința Torei (*Sanh.* 21b). În timpul *exilului babilonian, evreii din Iudeea uitaseră înțelesul Torei, dar Ezra s-a priceput să-l reînvie în

Cărțile lui Ezra și Neemia

	Ezra
1,1–1,11	Declarația lui Cirus și prima repatriere din Babilon
2,1–2,70	Lista celor întorși în Sion sub conducerea lui Zorobabel
3,1–3,13	Construirea altarului și punerea temeliilor Templului
4,1–4,24	Tulburări provocate de „oamenii țării" în timpul construcției
5,1–6,22	Încheierea construcției Templului după confirmarea autorizației de către Darius
7,1–7,10	Spița lui Ezra și venirea lui la Ierusalim
7,11–7,22	Scrisoarea lui Artaxerxe către Ezra
8,1–8,14	Lista tovarășilor lui Ezra după familiile lor
8,15–8,30	Faptele leviților, preoților și slujitorilor Templului
8,31–8,36	Drumul până la Ierusalim, aducerea de jertfe
9,1–10,44	Păcatele locuitorilor din Ierusalim, izgonirea nevestelor străine
	Neemia
1,1–2,10	Neemia se preocupă de starea coreligionarilor săi aflați la Ierusalim și Artaxerxe îi permite să meargă acolo
2,11–2,20	Neemia hotărăște să reconstruiască zidul Ierusalimului
3,1–4,17	Construcția zidului este tulburată de uneltirile popoarelor vecine
5,1–5,14	Slobozirea robilor evrei și scăderea impozitelor
6,1–7,4	În ciuda piedicilor, Neemia isprăvește construcția zidului
7.5–7,72a	Lista celor întorși din robie sub conducerea lui Zorobabel (cf. Ezra 2)
7,72–8,12	Ezra citește poporului Tora în ziua de Roș Hașana
8,13–8,18	Sărbătoarea de Sucot
9,1–9,37	Despărțirea de străini și mărturisirea păcatelor
9,38–11,2	Înnoirea legământului
11,3–11,36	Lista locuitorilor Ierusalimului
12,1–12,26	Lista preoților și leviților care au mers la Ierusalim cu Zorobabel
12,27–12,43	Inaugurarea zidului Ierusalimului
12,44–13,13	Numirea dregătorilor Templului; a doua călătorie a lui Ezra la Ierusalim
13,14–13,31	Decretele lui Ezra cu privire la Șabat și alungarea nevestelor străine

sufletele lor (*Suc.* 20a). El este întemeietorul Marii Adunări și i se atribuie zece reguli printre care și aceea a citirii *Torei la slujba din după amiaza de *Șabat și la slujbele de dimineață, *lunea și joia. Tot el a instituit convocarea tribunalului în zilele de târg (*Sanh.* 43b). Potrivit învățăturii rabinice, Ezra a transformat și scrierea ebraică prin introducerea caracterelor pătrate aramaice (vezi *Alfabet). În plus, el ar fi colaborat la codificarea *Pentateuhului, insistând ca anumite cuvinte a căror grafie era ambiguă să fie vocalizate (*A.R.N.* 34). *Iosefus Flavius susține că Ezra a fost înmormântat la Ierusalim, dar după alte surse, mormântul lui s-ar afla pe Shatt el-Arab, pe malurile Tigrului.

EZRA ȘI NEEMIA, CĂRȚILE LUI

Două cărți din secțiunea hagiografică a *Bibliei. Potrivit tradiției rabinice (*B.B.* 14b), acestea alcătuiau inițial o singură carte intitulată „Ezra", scrisă de însuși cărturarul Ezra și completată de *Neemia. Origen, unul dintre *Părinții Bisericii, și după el Vulgata (versiunea latină a Bibliei) au împărțit cartea în două, intitulând-o pe cea de-a doua „Neemia". Erudiții erau de părere că Ezra ar fi și autorul *Cronicilor, dar după unele studii moderne, cele trei cărți ar fi de autori diferiți. În Biblia ebraică, Ezra și Neemia se situează după Cartea lui *Daniel, deși Talmudul (*B.B.* 14b) susține că locul lor ar fi înainte de Cronici.

Ezra-Neemia este principala sursă de informații cu privire la epoca întoarcerii în *Sion după *exilul babilonian și a reconstruirii Ierusalimului și a *Templului. Relatarea cărții acoperă o perioadă de o sută de ani, de la decretul lui Cirus (538 î.e.n.) până la domnia lui Darius al II-lea (420 î.e.n.).

Cele două cărți sunt o compilație din diferite surse și documente. Unele părți din Ezra (4,8–6,18; 7,12–26) sunt în aramaică, limba utilizată în documentele oficiale și în unele creații literare.

EZRAT NAȘIM

Lit. „curtea femeilor"

Spațiu rezervat pentru rugăciunea femeilor. Inițial, acest spațiu se afla în partea de est a curții celui

de-al Doilea *Templu și consta dintr-o incintă pătrată, cu latura de 35 de coți, fără acoperiș. În fiecare colț, se găseau încăperi pătrate. Camera *nazireilor era în colțul de sud-est, cea a leproșilor, la nord-vest. Toată curtea era înconjurată de o galerie unde femeile urcau în timpul ceremoniei de scoatere a *apei, spre a se evita orice necuviință.

Secțiunea destinată femeilor nu pare să fi fost reluată în primele *sinagogi nici în Ereț Israel nici în diaspora. În cele mai vechi locașuri de acest fel care s-au conservat nu există nici urmă de vreo aripă separată. În Evul Mediu, în schimb, este foarte clar că femeile erau izolate de bărbați la sinagogă. Uneori, ele ședeau într-o galerie, despărțită de restul sălii printr-o perdea; alteori, li se rezerva un sector aparte în sala de adunare. Sinagogile medievale târzii din sudul Franței aveau un fel de pivniță specială sub sala de adunare, de unde femeile ascultau rugăciunea printr-un grătar amplasat în plafon. În țările musulmane, femeile stăteau adeseori în afara sălii de rugăciune și slujba ajungea la ele prin ferestre. În sinagogile de lemn din Polonia, femeile se adunau într-o încăpere anexă la care aveau acces printr-o intrare separată.

Acolo unde spațiile pentru femei și bărbați erau la același nivel ori unde femeile aveau rezervat un balcon nu prea înalt, a fost nevoie de un perete despărțitor (*mehița*), făcut din lemn, metal sau pânză. Nu se cunosc dimensiunile originale ale *mehiței*, dar mai multe *responsa* rabinice precizează înălțimea, lățimea și alte detalii tehnice.

Când *mehița* era de pânză, ea rămânea în general închisă pe toată durata slujbei. În sinagogile sefarde, *mehița* se trăgea ca o perdea atunci când se scoteau sulurile din chivot și se citea Legea. Acest obicei este și astăzi în vigoare în multe comunități sefarde; de multe ori, rabinul începe să vorbească de îndată ce se pun sulurile înapoi în chivot, în timp ce perdeaua este încă deschisă. Obiceiul de a deschide perdeaua s-a răspândit și în unele cercuri așchenaze. Uneori, *mehița* rămâne deschisă în timpul predicii pentru ca femeile să-l vadă pe rabin și să-l poată înțelege mai bine.

Încă de la începuturile ei, în Germania secolului al XIX-lea, mișcarea reformată a eliminat *mehița* și balconul separat și i-a îndemnat pe credincioși să stea la sinagogă împreună cu toată familia. Mișcarea conservatoare a evoluat în aceeași direcție, dar mai lent, bărbații și femeile fiind adeseori așezați în aceeași sală și la același nivel, dar în sectoare diferite.

F

FALK, IACOB IOSUA BEN ŢVI HIRSCH
(1680–1756)

Autoritate rabinică. Născut la Cracovia, se stabileşte după căsătorie la Lvov unde debutează promiţător în afaceri. În 1702, o nenorocire îi schimbă complet cursul vieţii: soţia, fiica şi soacra îi sunt ucise în explozia unui depozit de praf de puşcă. El însuşi scapă ca prin minune şi hotărăşte să se dedice în întregime studiului. În anii următori, slujeşte ca rabin în câteva târguri, pentru a reveni în 1727 la Lvov ca rabin al oraşului. Disensiunile din sânul comunităţii locale îl determină însă să părăsească postul. Ocupă în continuare posturi de rabin la Buczacz, Berlin, Metz şi, în sfârşit, la Frankfurt. Aici se situează în fruntea campaniei împotriva lui R. Ionatan *Eybeschütz, unul din cei mai mari eruditi ai vremii, pe care R. Iacob Emden îl acuzase de adeziune la mişcarea falsului Mesia *Sabatai Ţvi. Opera de căpetenie a lui Falk este *Pene Iehoşua* („Susţinerea lui Iosua"), în care apără punctul de vedere al lui *Raşi împotriva obiecţiilor ridicate de **Tosafot*. Cartea, care se distinge prin comentariile sale incisive, a rămas până în ziua de azi o piatră de temelie a studiilor talmudice.

FAMILIE

Cartea *Genezei, cu episoadele sale din viaţa *patriarhilor, a nevestelor (vezi *Matriarhe) şi a copiilor lor, fixează arhetipul imaginilor şi valorilor care vor sta la baza familei evreieşti tradiţionale. Geneza descrie diferite familii cu problemele lor: neveste sterile şi rivalităţi între fraţi, care ameninţă permanent continuitatea neamului. Teren de confruntări spirituale, familiile sunt, în acelaşi timp, caracterizate prin raporturi strânse şi ambivalenţe adânci. Eroii biblici nu-şi pot afirma identitatea şi nu pot atinge gloria decât în sânul familiei, iar problemele lor au în esenţă un caracter domestic.

În Biblie, se conturează clar deosebirile de roluri dintre sexe. Dacă bărbaţii ocupă locul principal în domeniul politic, femeile se revanşează dominând scena vieţii private. Matriarhele nu sunt nici pe departe nişte creaturi docile, deplin supuse autorităţii conjugale: ele pretind (Gen. 30,1), dau ordine (Gen. 16,2) şi chiar îşi păcălesc bărbatul (Gen. 27,5–17), dar nu pentru a-şi impune propria dominaţie, ci pentru a-şi exercita rolul central în formarea neamului. Familiile biblice se luptă şi se împacă. Violenţa sentimentelor se traduce uneori în fapte, bune sau rele, de la caz la caz. Coeziunea familială se păstrează datorită conştiinţei unui destin istoric (Gen. 12,7; 26,2–4) şi graţie unor valori specifice, care se transmit de la o generaţie la alta. Familia biblică se numeşte *bet av*, „casa tatălui" (Gen. 24,38; 46,31). A întemeia o familie se spune „a clădi o casă" (Deut. 25,10). Casa (*bait*) este o subdiviziune a clanului sau a familiei în sens larg (*mişpaha*). Criteriile de apartenenţă familială sunt legăturile de sânge, legăturile legale ca în cazul căsătoriei sau, uneori, proximitatea geografică. Familia este de asemenea structura care permite executarea unor acte de justiţie, cum ar fi răzbunarea unei crime (vezi *Sânge, Răzbunarea -lui).

Fiecare familie îşi are propriile ei tradiţii religioase şi propriile locuri de înmormântare (Gen. 23,1–20). Dacă unul din membrii familiei sărăceşte şi este nevoit să-şi vândă pământul, ceilalţi au nu numai dreptul, ci şi datoria să-l răscumpere (Lev. 25,25). Oricum, în anul *jubileului, pământurile vândute sunt înapoiate familiilor cărora le-au aparţinut. Legea *leviratului (Deut. 25,5–10) ilustrează foarte bine puterea interdependenţei familiale: important este de a „ridica în Israel numele fratelui său [...] de a ridica din nou casa fratelui său" (Deut. 25,7–9).

În Biblie, capul familiei este patriarhul care-şi exercită autoritatea asupra nevestei şi a copiilor. Nevasta are un statut însemnat în familie, dar inferior faţă de acela al bărbatului. Într-adevăr, acesta o poate sili să se supună unui test de fidelitate (Num. 5,11–31), urmând ca ea să fie omorâtă dacă se dovedeşte vinovată. Femeile pot participa la

sărbătorile religioase, beneficiază de dreptul de proprietate, inclusiv acela de a-și înstrăina bunurile, chiar dacă sunt măritate, și își moștenesc tatăl dacă acesta nu are fii (Num. 27,1–11). Nevasta își urmează bărbatul în robie dacă acesta nu are alt mijloc de a-și plăti datoriile (Ex. 21,2–3). Legătura căsătoriei se desface prin moartea unuia din soți sau prin *divorț, pe care, în epoca biblică, îl putea da numai bărbatul (Deut. 24,1-4). Sterilitatea cuplului constituie motiv de divorț, dar bărbatul poate să-și lepede nevasta și dacă „a descoperit ceva rușinos în ea" (Deut. 24,1; *Ghit.* 90a).

Rolul părinților reiese din numeroase pasaje presărate în tot cuprinsul Bibliei. În calitate de cap al familiei, tatăl are o autoritate cvasiabsolută asupra copiilor. Abraham este gata să-și jertfească fiul, pe Isaac (Gen. 22); Iefte chiar își jertfește fiica (Jud. 11,39); Iuda poruncește ca nora lui, Tamar, să fie arsă de vie pentru vina de a fi încălcat legământul *căsătoriei (Gen. 38,24). Considerați proprietatea tatălui, copiii pot fi ridicați și vânduți ca robi în schimbul unei datorii neachitate (2 Regi 4,1). Tatăl are dreptul să-și vândă fiica în căsătorie (Ex. 21,7–11), dar nu s-o prostitueze (Lev. 19,29). De asemenea, el poate să anuleze legămintele fetei (Num. 30,4-6), dar drepturile părintești încetează din momentul când fata împlinește doisprezece ani și jumătate, vârsta pubertății. A-și lovi sau a-și blestema părinții se pedepsește cu moartea (Ex. 21,15–17). Fiul răzvrătit este supus lapidării (Deut. 21,18–21). Deși, potrivit Talmudului, așa ceva nu s-a întâmplat niciodată, sancțiunea și-a păstrat mult timp efectul disuasiv.

Femeia-mamă, deși subordonată soțului, ocupă un loc de cinste în familie. Ea își iubește copiii (Gen. 25,28) și se implică direct în primul stadiu al educației lor (Prov. 1,8). Maternitatea este o binecuvântare, sterilitatea o nenorocire (Gen. 30,23; 1 Sam. 1). Copiii, dar divin, asigură perenitatea numelui. O femeie fără copii poate recurge la serviciile altei femei pentru a căpăta urmași (Gen. 16,1–2; 30,3).

Modelul vieții de familie evreiești elaborat de Talmud a servit ca element de referință până în epoca modernă. Vârsta optimă pentru căsătorie este fixată la 18 ani (*Avot* 5,21), deși unii învățați recomandă o vârstă mai fragedă (*Kid.* 29b). *Celibatul, oricum rar întâlnit, nu este recomandat. Căsătoriile se aranjează de regulă prin înțelegeri între părinți. Logodna (*erusin*) este echivalentă sub aspect legal cu o căsătorie: ea nu poate fi ruptă decât prin divorț, iar *adulterul, considerat ca atare chiar și în perioada logodnei, se pedepsește cu moartea. Nunta (*nisuin*) are loc, în general, la un an după logodnă în cazul tinerelor fete și după 30 de zile, în cazul văduvelor. Anul de logodnă permite familiilor să pregătească nunta și să aranjeze casa pentru tineri. Deși poligamia este teoretic autorizată de Biblie, monogamia a fost decretată obligatorie la așchenazi în anul 1000 de către Rabenu *Gherșom Meor ha-Gola. Viața sexuală este supusă unor reglementări, iar aspectele ei rituale, desemnate prin expresia *taharat ha-mișpaha* („puritatea familiei"), au o deosebită importanță.

Divorțul, deși îngăduit de Biblie (Deut. 24,1–4), este dezaprobat de înțelepți (*Ghit.* 90b), care precizează totuși situațiile în care bărbatul poate cere desfacerea căsătoriei. Aceasta devine valabilă atunci când soțul îi înmânează actul de divorț (*ghet*) soției care însă nu poate proceda în același mod. Rar întâlnit în comunitățile evreiești, divorțul a fost multă vreme considerat un stigmat.

Copiii sunt datori să-și „cinstească" părinții (Ex. 20,12), să-i „respecte" (Lev. 19,3), pe scurt, să asculte de ei. Talmudul definește „cinstirea" drept obligația de a le asigura părinților mâncare, băutură, îmbrăcăminte și mijloace de deplasare. Copiii respectuoși nu se așază pe scaunele părinților, nu-i întrerup când vorbesc și nu-i contrazic. Prima obligație este importantă mai ales când părinții îmbătrânesc și au nevoie de aceste servicii. Porunca se adresează în special adulților, deși tinerii nu sunt în nici un caz scutiți, iar cei ce o îndeplinesc, asigurându-le părinților cele necesare, vor avea parte de viață lungă. Respectul, în schimb, este o datorie a copiilor la toate vârstele. Din vremuri străvechi și până în epoca modernă, copiii evitau să șadă pe scaunele părinților. Talmudul acordă o mare importanță cinstirii părinților: „Există în om trei elemente strâns legate între ele: Cel Sfânt, binecuvântat fie El, tatăl și mama. Când oamenii cinstesc pe tații și pe mamele lor, cel Sfânt, binecuvântat fie El, spune: «Îi socotesc [la fel de merituoși] ca și cum pe Mine M-ar cinsti în mijlocul lor»" (*Kid.* 30b).

Este de datoria tatălui să se ocupe de circumcizia fiului său, să-l răscumpere dacă este *primul născut, să-l instruiască în Tora și să-l învețe o meserie. Prin tăierea împrejur și prin răscumpărarea primului născut, tatăl își face fiul părtaș la legământul lui Abraham cu Dumnezeu și-l inițiază în memoria istorică a poporului evreu care începe o dată cu ieșirea din Egipt. Pentru copil, tatăl trebuie să fie un învățător, care să asigure transmiterea valorilor evreiești, și un model de comportament moral.

Datoria de a da o meserie fiului are rostul de a-i asigura independența economică. Educația fiicelor

cade în sarcina mamei și cuprinde instruirea lor în normele de viață iudaică și în atribuțiile casnice care-i revin femeii evreice.

Dintotdeauna, copiii sunt considerați o prelungire a existenței părinților. Necazurile și bucuriile, reușitele și eșecurile lor sunt resimțite ca atare. Copiii sunt sub presiunea speranțelor pe care și le pun în ei părinții: orice părinți, într-adevăr, se așteaptă ca fiul lor să ajungă învățat.

Armonia căminului este idealul la care aspiră familiile evreiești. Recomandările sunt foarte clare în acest sens: „Omul trebuie să cheltuiască sub posibilitățile lui pentru hrană, atât cât are posibilitate pentru haine și peste posibilitățile lui pentru a-și cinsti nevasta și copiii deoarece aceștia depind de el" (*Hul.* 84b). Această armonie nu este numai rezultatul concesiilor reciproce, ci se bazează și pe experiența împărtășită a celor sfinte. Riturile care punctează calendarul iudaic și ciclul vieții omenești consolidează unitatea familiei și ridică realitatea profană la nivelul sacrului.

Portretul familiei evreiești tradiționale a devenit ceva mai puțin idilic în epoca modernă. Curentele care au modificat și au perturbat structura familiei în societatea occidentală au influențat considerabil și familia evreiască. Principalii factori de schimbare sunt scăderea natalității, frecvența divorțurilor, căsătoriile mixte, celibatul autoimpus, homosexualitatea, alcoolismul, toxicomania, violența domestică, lipsa de locuințe și intrarea femeilor în câmpul muncii. Rezultatul este: un mare număr de femei care-și conduc singure familia, luptând pentru a-și câștiga independența materială; copii traumatizați de divorțul părinților; familii hibride, care necesită elaborarea unor noi relații între copii și socri; familii ai căror membri sunt separați de mari distanțe geografice; căsnicii mixte ai căror copii sunt rareori crescuți conform preceptelor iudaice. Această situație a determinat o reacție din partea comunităților evreiești care s-au mobilizat pentru a lupta împotriva dezagregării familiei, prin intermediul programelor educative și al serviciilor sociale. În vederea consolidării familiei, unele cercuri neortodoxe își încurajează membrii să vină împreună la sinagogă și să asiste la slujbe împreună, pe aceeași bancă. Pe de altă parte, la evreii originari din țările musulmane, cultul familiei a rămas deosebit de intens: vârstnicii se bucură de un adânc respect și există numeroase ocazii în care familia restrânsă sau lărgită se adună la un loc. Dacă unul din membrii familiei este bolnav sau lovit de vreo altă nenorocire, ceilalți nu ezită să își ofere sprijinul. Căminul evreiesc rămâne un factor esențial pentru perenitatea iudaismului: el asigură păstrarea conștiinței și a modului de viață evreiești. (Vezi și *Tată, *Cămin evreiesc, *Mamă, *Părinți și copii.)

FAMILIE, PURITATEA -EI

Ebr.: taharat ha-mișpaha

Ansamblu de legi care reglementează relațiile sexuale dintre soți. Acestea sunt interzise în timpul menstruației și încă șapte zile după aceea, denumite „zile curate". În tot acest interval, cuplurile practicante se abțin de la orice atingere fizică și evită să doarmă în același pat. La capătul acestei perioade de abstinență, femeia face o baie rituală (**mikve*) și, în aceeași noapte, se împreunează cu bărbatul ei. Legile purității familiale se întemeiază pe versetul Lev. 20,18: „Dacă un om se culcă cu o femeie care este la sorocul femeilor și-i descoperă goliciunea, dacă-i descoperă scurgerea și ea își descoperă scurgerea sângelui ei, amândoi să fie nimiciți din mijlocul poporului lor." Un tratat al Talmudului, **Nidui* („necurăție", „izolare"), este dedicat în întregime purității conjugale.

În epoca modernă, s-a observat că fecunditatea femeilor este mai mare exact în perioada în care legea permite reluarea raporturilor sexuale. S-a sugerat, totodată, că această abstinență periodică este de natură să contribuie la consolidarea relațiilor conjugale și la revigorarea vieții sexuale o dată cu reluarea contactelor în fiecare lună. Talmudul era deja conștient de acest aspect: „Bărbatul se obișnuiește prea mult cu nevasta lui, se satură de ea, de aceea Tora îl oprește să se apropie de ea [în fiecare lună], pentru ca el s-o iubească mereu ca în ziua nunții" (*Nid.* 31b). Respectarea legilor purității constituia, conform tradiției, unul din fundamentele familiei evreiești. În prezent însă, cei mai mulți evrei nu țin seama de aceste legi sau nici nu au habar de existența lor. Pentru evreii ortodocși, în schimb, ele își păstrează același caracter fundamental. De altfel, autoritățile halahice nu au încetat niciodată să susțină obligativitatea și însemnătatea lor. Totuși, în ciuda indicațiilor rabinice, legile purității au puțină trecere în afara comunităților foarte ortodoxe. În ceea ce-i privește pe evreii reformați, ei resping în totalitate normele halahice legate de puritatea familială.

FARISEI

Conducători spirituali ai poporului evreu în Ereț Israel în epoca celui de-al Doilea *Templu. Denumirea provine de la cuvântul ebraic *perușim* (de la o rădăcină care semnifică „a fi separat", „pus deoparte"); în greacă, *pharisaioi*. Acest partid era și una

din cele trei sau patru școli „filozofice" descrise de istoricul evreu Flavius *Iosefus (celelalte fiind: saduceic, eseniană și cea a facțiunii zeloților).

Se consideră că doctrina fariseilor a prins rădăcini în epoca lui *Ezra și *Neemia (sec. al V-lea î.e.n.), care au instaurat un iudaism întemeiat pe Tora printre locuitorii evrei din Iudeea și din întreg Imperiul persan. Instrumentul major al propagării mesajului religios evreiesc în popor pare să fi fost instituția denumită „oamenii *Marii Adunări". Aceștia au fost mai întâi îndrumătorii poporului, comentând și interpretând *legea orală pentru uzul maselor, apoi păstrătorii obiceiurilor și tradițiilor acumulate de-a lungul timpului de către evreii din Ereț Israel și din diaspora.

Fariseii erau principalii lideri religioși laici ai poporului. Rădăcinile lor populare sunt evidente, ținând seama de vastul corp de legi pe care au reușit să-l impună ca și de grija față de popor care răzbate din Midraș și din Hagada. În aceste două aspecte ale tradiției rabinice, fariseii apar în opoziție cu saduceii care reprezentau o pătură subțire a populației evreiești, alcătuită din înalta aristocrație și din familiile marilor preoți. Fariseii s-au afirmat cu precădere în timpul domniei lui Ioan Hirkanus (135–104 î.e.n.). În timpul Salomeei Alexandra (76–67 î.e.n.), influența lor a fost deosebit de puternică, datorită în special liderului lor, Șimon ben Șetah, care, după unii, ar fi fost fratele reginei.

După preluarea puterii de către romani (63 î.e.n.), fariseii s-au reîntors la rolul lor inițial de interpreți ai legii evreiești și de arbitri în conflictele interne ale comunității. Ei nu au renunțat totuși la dreptul lor de a-și exprima public opiniile și de a interveni în problemele politice curente, cum o atestă poziția antiromană a conducătorilor lor în primele zile ale revoltei din 60–70 e.n. (vezi *Gamaliel; Șimon ben Gamaliel I), ca și în timpul revoltei lui *Bar Kohba din 132–135 e.n.

Lumea fariseilor, spre deosebire de cea a saduceilor, s-a caracterizat prin activitatea *academiilor religioase. Marile școli ale lui Hilel și *Șamai erau deja înfloritoare în sec. I. î.e.n., iar orașul Iavne se mândrea cu o *ieșiva* (academie de studii), cunoscută sub numele de Kerem be-Iavne, mult înainte de distrugerea Templului în 70 e.n. Acest oraș, cu academia sa, avea să joace un rol de bază, atunci când din inițiativa înțeleptului fariseu R. Iohanan ben Zakai, a preluat funcția de mare centru de studii și, totodată, de centru rabinic al comunității, după distrugerea Ierusalimului. Acest nou bastion al fariseilor urma să devină încă și mai important sub președinția succesorului lui R. Iohanan, R. Gamaliel II. În domeniul legislației și al practicii evreiești, această academie de orientare fariseică a luat decizii fundamentale în multe probleme de mare însemnătate, cum ar fi *calendarul evreiesc, formularea definitivă a principalei rugăciuni cotidiene (*Amida) și hotărârea de a prefera, în materie de drept, concluziile școlii lui Hilel mai curând decât pe cele ale școlii lui Șamai (vezi *Bet Șamai și Bet Hilel). Portretul fariseilor ca paznici seci și pedanți ai legii, așa cum îi descrie Noul Testament, este dezmințit de vastul corpus al literaturii talmudice din care ne apar ca înțelepți simpli în purtări, preocupați de obște, încrezători în *liberul arbitru omenesc, respectuoși față de vârstnici și angajați profund în ansamblul societății evreiești. Flavius Iosefus ni-i zugrăvește ca „extrem de influenți printre locuitorii orașelor" și observă că marea prețuire de care se bucurau în rândul populației se datora înaltelor idealuri care-i însuflețeau, vizibile atât în discursurile lor cât și în modul lor de viață.

Talmudul menționează numeroase deosebiri între saducei și farisei în abordarea unor teme halahice. Printre acestea se numără fixarea datei pentru sărbătoarea Șavuot, conținutul ceremoniei de Sucot care, potrivit ritului fariseic, includea și vesela ceremonie a scoaterii *apei, contestată de saducei, și aspra pedepsire a martorilor mincinoși, pare-se o excepție de la obișnuita clemență judiciară a fariseilor. Existau între farisei și saducei și diferențe radicale de credință, deoarece cei din urmă respingeau, de exemplu, credința în viața eternă, în *Înviere și în *Mesia, articole de crez fundamentale pentru farisei.

O dată cu distrugerea Templului, saduceii au dispărut total ca forță în viața evreiască din Ereț Israel, în vreme de fariseii au continuat să fie principalii ghizi spirituali ai evreilor timp de multe secole. Autoritatea lor a pus temeliile pe care se vor ridica mai târziu curentele dominante ale iudaismului.

FEINSTEIN, MOSHE
(1895–1986)

Autoritate rabinică, lider al mișcării ortodoxe din Statele Unite. Născut în Bielorusia, lângă Minsk, și-a făcut studiile în *ieșivot* la Sluțk și la Șklov. În 1921 devine rabin la Luban, lângă Minsk, unde rămâne până în 1937 când emigrează în Statele Unite. Se stabilește la New York, fiind numit rector (*roș ieșiva*) al academiei talmudice Mesivtha Tifereth Jerusalem din Manhattan, funcție pe care o va păstra până la moarte. Este autorul unor importante *responsa*, iar autoritatea verdictelor lui este recunoscută în ansamblul lumii evreiești.

Aceste *responsa*, clasate în ordinea din *Şulhan aruh*, au apărut în perioada 1959–1985 sub forma unei culegeri în şapte volume, intitulată *Igherot Moşe*. Feinstein examinează aici, din perspectivă halahică, un mare număr de descoperiri sau practici medicale ca: *avortul, controlul *naşterilor, *însămânţarea artificială şi transplanturile de organe. Alte verdicte ale sale au în vedere statutul personal în diferite domenii cum sunt: *convertirea la iudaism, *căsătoria, *divorţul, văzute din unghiul declinului de viaţă religioasă din Europa şi din SUA. Feinstein a studiat şi statutul *agunei* (femeie al cărei soţ a dispărut fără urmă) în situaţiile speciale generate de **Şoa* şi de catastrofele aeriene. A fost ales în cele mai înalte funcţii ale iudaismului ortodox: preşedinte al Uniunii Rabinilor Ortodocşi şi al secţiunii americane a Consiliului Înţelepţilor Torei al organizaţiei Agudat Israel.

FELAHI, vezi ETIOPIA, EVREI DIN.

FEMEIE

Rolul femeii în iudaism este influenţat de caracterul patriarhal al societăţii. *Halaha (legea evreiască) a modelat atitudinea evreiască faţă de femei de o manieră ambivalentă, oscilând între stimă şi conservarea unor noţiuni stereotipe. În zilele noastre, îndeosebi în mediile neortodoxe, femeile au început să conteste tot mai energic atitudinea tradiţională.

I. Lumea biblică

Biblia conţine două relatări diferite despre crearea femeii. În cea dintâi (Gen. 1,27), femeia este egală cu bărbatul şi amândoi sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu. Amândoi primesc puterea de a stăpâni lumea animală şi sarcina de a se înmulţi. În cealaltă (Gen. 2,21–25), femeia este creată dintr-o coastă a bărbatului, ca să-i fie de ajutor, iar el primeşte porunca să-şi părăsească părinţii şi să se lipească de ea. Ambele versiuni sunt interpretate ca un îndemn la *căsătoria între bărbat şi femeie cu scopul de a se înmulţi şi de a fi fericiţi împreună. Mai târziu, la alungarea din Eden (Gen. 3,16), femeia va fi subordonată bărbatului ca pedeapsă pentru nesupunerea ei.

În vremurile străvechi, înconjurat de o societate intens patriarhală, iudaismul era la rândul său patriarhal. Cele două sexe aveau funcţii sociale diferite. Conform normelor biblice, clasa conducătoare a societăţii israelite (preoţii şi, cu câteva excepţii, regii) era alcătuită numai din bărbaţi. Rolul principal al femeii şi rostul existenţei ei constau în reproducere şi în îngrijirea casei. Pe măsură ce societatea israelită se structurează, femeia este tot mai mult izolată de treburile publice şi de orice formă de putere. Cu toate acestea, *matriarhele joacă un rol important; la fel, şi alte femei ca Miriam, judecătoarea Debora, prezicătoarea Hulda, *Rut, Iael, *Estera şi, în sfârşit, Salomeea Alexandra, care conduce ţara în vremea Macabeilor.

Supusă legii biblice, femeia israelită se bucură de un statut mai bun decât femeile altor popoare vecine din acea vreme. Drepturile şi libertatea ei sunt apărate. De exemplu, bărbatul este dator să-şi întreţină în mod decent nevasta. Pe de altă parte, ea face parte întrucâtva din bunurile lui. În plus, deşi idealul era *monogamia, legea biblică permite poligamia.

Conform opiniei generale, femeia era legată de cămin: ea aducea pe lume copii şi răspundea de viaţa familială. **Eşet hail*, lauda femeii cinstite (Prov. 31,10–31), menţionează printre atribuţiile acesteia şi negoţul (vânzările şi cumpărările). Cu toate acestea, femeia este considerată inaptă din punct de vedere moral şi afectiv de a exercita puterea în societatea israelită.

II. Atitudinea rabinică

În timpul perioadei rabinice, femeia este adeseori apreciată şi protejată de legea religioasă, dar face şi obiectul unor judecăţi negative. În acelaşi timp, Talmudul arată că bărbatul rămâne neîmplinit fără femeie. Celibatarul este lipsit de binecuvântare şi de bucurie. De asemenea, soţul trebuie să-şi iubească soţia ca pe sine însuşi şi s-o respecte mai mult decât pe sine însuşi. Fiecare generaţie va fi salvată prin femeile sale drepte, afirmă rabinii, deşi tot ei zugrăvesc femeia ca uşuratică, lacomă, flecară şi sursă de ispite.

Totuşi, şi în această epocă, femeia supusă legii evreieşti, trăia mai bine decât femeile altor neamuri. Ea nu putea fi măritată fără să-şi dea consimţământul. Contractul de căsătorie (**ketuba*) era un document legal care apăra femeia şi-i asigura mijloacele de trai necesare în caz de *divorţ. În plus, bărbatul nu avea dreptul să-şi neglijeze nevasta pe plan sexual.

Conform Halahei, femeia beneficiază de un statut juridic aparte, cu drepturi, obligaţii şi restricţii specifice. În ceea ce priveşte obligaţiile religioase, femeia era rânduită în aceeaşi categorie cu sclavii şi copiii, fiind considerată inaptă să depună mărturie şi să studieze Tora, şi obligată să se izoleze de bărbaţi la Templu şi la *sinagogă. Din raţiuni biologice, o mare parte din timp, ea era considerată impură din punct de vedere ritual (vezi **Nida*). În casă şi în familie, în schimb, ea se bucura de respect, admiraţie şi autoritate. Femeia era chemată să îndeplinească trei porunci: să pună deoparte o

bucată de aluat spre a fi oferită preoților ca **hala*; să aprindă *lumânările de Șabat (*hadlaka*) și să vegheze la respectarea legilor de puritate conjugală (*nida*). Conform Halahei, femeia este scutită de poruncile pozitive cu caracter particular. Ea nu este deci obligată să îndeplinească poruncile legate de un moment anume, de exemplu: să sune din **șofar* (cornul de berbec), să stea în **suca*, să poarte veșminte rituale (**talit*, **țițit*) ori să spună *rugăciunile obișnuite. Erau și excepții de la acest principiu: femeia trebuia să asiste la aprinderea lumânărilor de *Hanuca și la citirea Cărții Esterei (*Meghila*) de *Purim. Acest statut deosebit avea probabil rostul de a scuti femeia de la poruncile care ar fi sustras-o de la obligațiile casnice. Astfel s-a ajuns la o atitudine ambiguă care transforma femeia într-o ființă inferioară pe plan ritual, și totodată o idealiza, văzând în ea, cum s-a întâmplat în epoca biblică târzie, întruchiparea înțelepciunii sau o proiecție a divinului, cum era socotită în Cabala medievală.

III. Lumea contemporană

Exceptarea de la anumite porunci suscită unele probleme în prezent, deoarece femeia tinde din ce în ce mai mult să îndeplinească normele iudaice cot la cot cu bărbatul. Într-adevăr, Halaha pare să indice că femeia poate să îndeplinească din proprie inițiativă o *mițva* chiar dacă nu este obligată s-o facă. În mediile neortodoxe în special, unde principiile tradiționale se respectă mai puțin, un număr tot mai mare de femei insistă să beneficieze de un statut religios egal cu al bărbaților. Societatea occidentală contemporană pune un accent deosebit asupra egalității sexelor și socotește că până și statutul „egal, dar aparte" acordat femeilor este în fond profund inegal. De aceea, se fac presiuni asupra comunității evreiești să-și reconsidere atitudinea față de femei.

Ortodoxia, în schimb, nu poate sau nu vrea să opereze nici o schimbare radicală. După cum explică una din autoritățile ei, Rabinul J. David Bleich, Halaha este un sistem închis, determinat de logica sa internă. Ea și-a creat propriile sale valori ideale în privința femeii, pe care nu are nici un motiv să le schimbe de dragul altor valori provenite din lumea neevreilor. Cu toate acestea, chiar și unele medii ortodoxe au sporit participarea femeilor la cult și la studiu și au modificat *mehița*, peretele despărțitor din sinagogă, pentru a evita izolarea femeilor. Unele comunități ortodoxe din Statele Unite au acceptat chiar și cvorumuri (**minian*) de rugăciune alcătuite din femei care citesc împreună rugăciunile și sunt chemate la Tora, dar nu împreună cu bărbații. Aceste schimbări se înscriu în limitele tradiționale ale separării dintre sexe și nu modifică fundamental Halaha ori ritualul. Nu se pune problema ca femeile să citească Tora ori să formeze cvorumul laolaltă cu bărbații și, cu atât mai puțin să fie învestite ca rabini. În Israel însă, în ciuda obiecțiilor ridicate de ortodocși, au fost admise și femei ca membre în consiliile de învestire a rabinilor.

Mișcările neortodoxe s-au arătat mai deschise la noile curente și la influența feminismului. La reformați, conservatori și *reconstrucționiști, femeile și-au consolidat poziția în ritual. În Statele Unite, Hebrew Union College, aparținând mișcării reformate, a învestit pentru prima dată o femeie-rabin în 1972. La Reconstructionist Rabbinical College, încă de la înființarea sa în 1967, femeile au fost admise să urmeze studii rabinice și o pereche de rabini, soț-soție, funcționează acolo din 1974. În 1983, Jewish Theological Seminary, de nuanță conservatoare, a votat în favoarea accesului femeilor la studiile rabinice, dar adunarea *cantorilor a refuzat să admită femei în rândurile sale. Toate cele trei mișcări neortodoxe permit femeilor să facă parte din *minian*, deși conservatorii lasă această decizie la latitudinea comunităților. Europa a urmat treptat acest exemplu: în Marea Britanie, o femeie a fost pentru prima dată înălțată la rangul de rabin în 1985; a urmat Franța, în 1990. Sub influența feminismului, unele curente neortodoxe au adus modificări liturghiei (de ex., definindu-l pe Dumnezeu în termeni mai curând neutri decât masculini sau pomenindu-le pe *matriarhe alături de *patriarhi). Deși ortodocșii continuă să nu le admită în cultul regulat sinagogal, ceremoniile de **bat mițva* au căpătat o largă răspândire și s-au instituit ritualuri speciale pentru primirea nou-născuților de sex feminin în sânul iudaismului.

FILACTERE, vezi TFILIN.

FILON DIN ALEXANDRIA

(circa 20 î.e.n.–54 e.n.)

Filozof, reprezentant eminent al iudaismului elenistic și îndeosebi al școlii filozofice evreiești din Alexandria din perioada numită de tranziție dintre *platonism și neo-platonism. Filon (*Philo Iudaeus*, cum i se spunea în latină a lăsat în urmă o operă majoră, din care se distinge un comentariu asupra Torei care stă mărturie pentru exegeza biblică alexandrină și constituie o sursă prețioasă pentru cunoașterea iudaismului epocii sale. Scrierile sale atestă o gândire în care se operează o

apropiere între concepția platonică a universului și conceptele biblice.

Nu există decât puține informații referitoare la viața lui Filon: el aparținea unei familii de notabili evrei din Alexandria, legată de curtea romană și de dinastia lui Irod. Se știe câte ceva despre fratele său, Alexandru, bancher bogat și ofițer de rang înalt, datorită scrierilor lui Flavius *Iosefus, ca și despre nepotul său, Tiberiu Iulius Alexandru, o personalitate istorică. Singura dată cunoscută cu privire la propria lui biografie este anul 40, când s-a aflat în fruntea unei delegații a comunității evreiești înaintea împăratului roman Gaius Caligula, pentru a negocia suprimarea efigiilor imperiale din sinagogi și statutul politic al evreilor. În cursul acestei misiuni, Caligula i-a dezvăluit proiectul său de a i se ridica chiar lui o statuie în Templul de la Ierusalim.

Opera sa, redactată într-o excelentă greacă, demonstrează o vastă erudiție literară și filozofică, clasică și contemporană, ca și o mare familiarizare cu retorica și științele în general. Se poate stabili că a beneficiat de învățământul școlilor grecești, dar rămâne nelămurită originea cunoștințelor sale iudaice, nefiind atestată existența nici unei școli evreiești în acea perioadă în diaspora. Cunoștințele sale de limbă ebraică rămân ipotetice, dar posibile, ținând seama de mediul familial, marcat de tradiții evreiești, în care a crescut. Pentateuhul îl cunoștea probabil prin intermediul *Septuagintei și de la slujbele sinagogale, unde omiletica exegetică era importantă. Se știe că a luat parte, cel puțin o dată, la un pelerinaj la Ierusalim, unde s-ar fi putut de asemeni informa despre cultul practicat la *Templu.

Lucrările lui Filon, deși cunoscute sub titlul lor latinesc, au fost păstrate de Biserica Catolică în greaca lor originală; există și câteva traduceri în limba armeană. Deși scrierile sale sunt greu de clasificat, se pot opera câteva regrupări tematice. Se disting astfel, mai întâi, operele istorico-apologetice: *In Flaccum*, scriere contra guvernatorului Flaccus care a încurajat o revoltă împotriva evreilor din Alexandria în 38 e.n.; *Legatio ad Caium*, care relatează misiunea sa pe lângă Caligula; *Apologia pro Iudaeis*, „Apologia evreilor", care cuprinde o notă despre *esenieni, în sfârșit, *De vita contemplativa* și *De vita Mosis*, o biografie a lui Moise care cuprinde informații despre *terapeuți.

Principalele sale lucrări filozofice sunt: *Quod omnis probus liber sit*, unde se reiau elemente privitoare la esenieni; *De aeternitate mundi*, *De Providentia* și *Alexander*.

Dar cea mai mare parte a operei sale se compune din comentarii exegetice la Pentateuh, care constituie în același timp expuneri ale Legii: *De opificio mundi* („Despre crearea lumii"), *De Abrahamo*, *De Iosepho* (biografii ale patriarhilor), *De Decalogo* („Despre Decalog"), *De specialibus legibus* („Despre legi speciale"), *De virtutibus*, *De praemiis et poenis*. Trebuie adăugate: *Legum allegoriae*, interpretări alegorice, care cuprind optsprezece tratate constituind pandantul a șaptesprezece capitole din Geneza (*De cherubim*, *De sacrificiis*, *Quod deterius*, *De posteritate Caini*, *De gigantibus*, *De ebrietate*, *De sobrietate*, *Quod Deus sit immutabilis*, *De plantatione*, *De confusione linguarum*, *De migratione Abrahami*, *Quis heres*, *De congressu*, *De fuga*, *De mutatione nominum*, *De somniis*) ca și *Quaestiones et solutiones in Genesim* și *Quaestiones et solutiones in Exodum* („Întrebări și răspunsuri" privitoare la Geneză și la Exod), care s-au conservat într-o traducere armeană.

Filon ni se dezvăluie ca o neprețuită sursă de informații: cercetătorii pot afla din scrierile lui date inedite despre terapeuți, acele comunități de asceți, bărbați și femei, care trăiau în regiunea Alexandriei, ca și asupra esenienilor; alte informații luminează numeroase aspecte ale iudaismului dintr-o epocă altminteri rămasă într-un con de umbră. Expunerile sale asupra Legii permit de asemenea să se cunoască obiectele de cult, ceremoniile în uz ca și celebrarea sărbătorilor evreiești, descrisă în detaliu.

Contribuția lui cea mai importantă rămâne desigur cea din domeniul filozofiei religiei. Filon consideră că adevărurile filozofice sunt inerente textului biblic. După el, interpretarea alegorică slujește de revelator, așa cum o dovedește exegeza lui asupra primelor versete ale Genezei, care se bizuie pe teoria greacă a esențelor și a substanțelor prime. Personajele biblice și patriarhii sunt încarnări ale virtuților morale și trebuie înțelese ca alegorii umane; astfel Abraham reprezintă credința, Iacob, care a luptat cu Îngerul este luptătorul — deci ascetul, Isaac al cărui nume semnifică „a râde", simbolizează bucuria, căci el e fiul făgăduinței, prin care numai Dumnezeu putea să o facă pe Sara să nască; și, dacă nimic nu e mai măreț și mai divin decât bucuria, Isaac este exemplul însuși al naturii perfecte. Numeroase citate din filozofii greci atestă vastele sale cunoștințe în domeniul clasic (gramatică, retorică, dialectică, fizică, geometrie etc.). Făcând în foarte mare măsură apel la aritmetica simbolică, inspirată de pitagoreici, Filon știe să combine platonismul cu stoicismul, fără a respinge

totuși aristotelismul, nici celelalte școli de gândire. Cu toate acestea, gândirea sa se afirmă mai ales în domeniul religios și mistic. Dacă Dumnezeu este o entitate absolut transcendentă, a cărei înțelegere depășește facultățile umane, omul trebuie totuși să aspire la cunoașterea sa. Cuvântul lui Dumnezeu, semn al înțelepciunii, logos, deși nu este identic cu Dumnezeu, nu poate fi nici separat de el. Dacă acesta este mijlocul prin care lumea s-a creat, el este și o mediere între Dumnezeu și om.

Logosul, la Filon, este o noțiune centrală, complexă, care îmbină noțiunea iudaică de cuvânt divin, incluzând înțelepciunea și legea, cu conceptele grecești ieșite din platonism și din stoicism; el este uneori locul Ideilor arhetipale, modele ale lucrurilor create, dar poate fi și imanent lumii, o legătură cu creația. Prin logos se răspândesc toate harurile asupra creaturilor, ca și iluminarea sufletului. Reluând imaginea platonică, Filon distinge o lume materială, efemeră, și o lume spirituală, eternă. Omul, creatură alcătuită din trup și suflet, participă la ambele universuri. Depinde numai de el ca să tindă către înțelepciune prin mijlocirea filozofiei.

Interpret al Bibliei, Filon dezvăluie climatul intelectual care domnea printre evreii din Alexandria, caracterizat printr-o viziune a lumii impregnată de gândirea greacă, dar care nu reneagă totuși iudaismul.

Metoda alegorică preconizată de școlile grecești a fost adoptată de evreii alexandrini încă înainte de Filon, cum o dovedește Epistola lui *Aristeu. Alegoria era utilizată de apologetica evreiască pentru a explica pe înțelesul grecilor sensul unor precepte ale Halahei, precum legile *alimentare, ale circumciziei sau ale Șabatului. Justificând interdicția de a consuma păsări carnivore prin faptul că acestea dau dovadă de violență și explicând circumcizia ca o purificare a pasiunilor, alegoria punea în evidență un sens profund al acestor porunci, trimițând la natură, la legile ascunse ale universului. Religia evreiască era astfel prezentată ca un simbol al esențialului: cultul spiritual. Filon apăra totuși și sensul literal al preceptelor, avertizând împotriva pericolului de a neglija respectarea lor și de a se mulțumi doar cu înțelegerea lor spirituală: numai prin îndeplinirea minuțioasă a poruncilor se poate accede la sensul lor ascuns.

Cu excepția lui Iosefus, nici o sursă evreiască nu-l menționează pe Filon, deși putem regăsi urme ale influenței sale în *Midraș, așa cum o atestă spusele lui R. Oșaia Raba în *Gen.R.* 1,1, care pare să se refere la *De opificio mundi*. Se regăsesc urme și în *Midraș Tadșe din epoca medievală, dar prima menționare a lui Filon de către un gânditor evreu îi aparține lui Azaria de Rossi, erudit al Renașterii, care, în al său *Meor Enaim*, ebraizează numele filozofului în „Iedidia". De fapt, influența lui Filon a fost mult mai importantă asupra creștinismului, în special asupra Părinților Bisericii ca de pildă asupra lui Clement din Alexandria, Origen, Ambrozie și mulți alții. Ei au adoptat în mare măsură metoda sa alegorică și numeroase concepte ale sale, interpretându-le într-un context diferit. Se regăsesc astfel în creștinism conceptele filoniene ale înțelepciunii, logosului și credinței.

FILOZOFIE

Etimologia greacă a cuvântului înseamnă „dragoste de înțelepciune". Pornind de la această axiomă, i se atribuie în mod obișnuit filozofiei două misiuni: cea dintâi constă într-o analiză care se bizuie pe aplicarea critică a inteligenței raționale și a raționamentului logic diferitelor subiecte pentru a ajunge la explicarea și decodarea sensului conceptelor elementare în scopul evaluării părții lor de adevăr. Cea de-a doua, sinteza, se preocupă de a descoperi răspunsuri la problemele metafizice pentru a lărgi câmpul de cunoaștere a realității.

În domeniul conceptual, suntem îndreptățiți să ne întrebăm asupra naturii raporturilor pe care iudaismul le întreține cu filozofia și asupra modului de a ne reprezenta existența unei filozofii iudaice. Dacă ar trebui să o definim, am putea descrie filozofia iudaică drept explicarea credințelor și practicilor iudaismului prin norme filozofice comune, subînțelegând prin aceasta că evreii participă la speculațiile culturale din mediul lor. Filozofia iudaică poate fi abordată sub trei categorii: cea dintâi constă în interpretarea strictă a tradiției evreiești, tratând subiecte ca alegerea lui Israel, *Revelația, perenitatea Torei, profeția, *Mesia și *viața veșnică. A doua, privește filozofia religioasă care explorează elementele comune ale iudaismului, creștinismului și islamului, precum existența lui Dumnezeu, atributele divine, *creația, profeția, sufletul uman și principiile universale ale umanității. A treia, mai direct filozofică, examinează categoriile logicii, structura argumentelor sale, diviziunea dintre ființă și natura alcătuirii universului. Aceste categorii conduc la o repartizare istorică în trei perioade: 1. aceea a dezvoltării filozofiei iudaice în comunitățile diasporei elenistice, respectiv între sec. al II-lea î.e.n. și mijlocul sec. al V-lea e.n.; 2. aceea a înfloririi sale în țările musulmane și creștine medievale, între sec. X-XVI; 3. progresul ei modern, începând din sec. al XVIII-lea. Frontiera dintre

filozofie și teologie rămâne greu de identificat iar marile opere filozofice evreiești tratează, în cea mai mare parte, probleme care țin de *teologie, chiar dacă abordările variază de la o epocă la alta. Dacă *Filon din Alexandria a încercat să opereze o sinteză, din chiar sânul dublei sale culturi, între filozofia greacă și iudaism, gândirea rabinică, în schimb, nu se preocupa de a ordona, nici chiar de a sistematiza; prevalau doar metodele de interpretare (vezi *Hermeneutica). Totuși, de-a lungul întregului Ev Mediu, gânditorii evrei au jucat un rol important de mediatori între marile curente filozofice antice și islamice, transmițând în Occidentul creștin concepțiile născute în lumea musulmană orientală.

Gânditorii evrei medievali, fie că au fost influențați de *aristotelism, de neoplatonism sau de filozofia arabă, au depășit domeniul gândirii elenistice, acordând o mare importanță credinței și Revelației. Ei recurgeau la rațiune în căutarea unor justificări solide pentru pozițiile tradiționale ale iudaismului. În acest sens, operele lor aparțin mai mult câmpului teologic decât celui filozofic. Este cazul lui *Saadia Gaon, *Bahia ibn Pakuda, *Iuda Halevi, Abraham ibn Daud, dar și al lui Maimonide sau Hasdai *Crescas.

Departe de aceste preocupări, putem găsi, încă din epoca Renașterii, gânditori care s-au înscris în cugetarea epocii lor fără ca totuși să se erijeze în teologi. Este cazul lui Iuda *Abravanel a cărui operă dialogată, după modelul platonic, va exercita o influență considerabilă asupra contemporanilor săi. La Amsterdam, Manase ben Israel a deschis perspectiva intelectuală la capătul căreia filozofi ca Mersenne, Grotius sau Cudworth au putut gândi conceptele evreiești în enunțuri filozofice. Contribuția filozofilor de origine **marană* a fost considerabilă. Uriel da *Costa și Juan din Prado au ridicat probleme fundamentale, punând în discuție ansamblul religiilor revelate. Formularea dată de ei unei noi forme de ideologie metafizică a constituit palierul conceptual care i-a permis lui Baruh *Spinoza să acceadă la reprezentarea teoretică a unui univers natural areligios, întemeiat pe raționalitatea științifică, explicând crearea cosmosului în termeni logici. Naturalismul său devine unul din fundamentele ideologice ale omului modern care va influența profund era Luminilor (vezi *Haskala).

Epoca modernă atestă că gânditorii evrei ai lumii occidentale au știut, precum predecesorii lor medievali, să intre în raport direct cu filozofia dominantă a momentului, de această dată esențialmente creștină și puternic marcată de Reforma protestantă. Printre aceștia s-au distins gânditori ca Moses *Mendelssohn, Nahman *Krohmal, Samson Raphael *Hirsch sau Hermann *Cohen. Cu toate acestea, în multe privințe este anevoios de stabilit dacă aportul lor, în calitate de gânditori evrei, tinde să favorizeze mai mult aspectul teologic decât pe acela al filozofiei pure. Pot fi situați în această continuitate gânditorii evrei ai sec. al XX-lea care, precum Abraham Joshua Heschel, Martin *Buber, Leo *Baeck, Emil Fackenheim sau Franz *Rosenzweig, au apărat o perspectivă similară. Opera contemporană a lui Emmanuel *Lévinas care revendică un raport permanent între ordinea strict filozofică și ordinea profetică prelungește în felul său această depășire a cadrului filozofiei. Conceptul lui „altfel decât a fi", elaborat de Lévinas, constituie neîndoielnic cea mai cutezătoare tentativă de a gândi, în toate dimensiunile sale, alteritatea cu ajutorul rațiunii filozofice. Această demonstrație poartă pecetea aportului primordial al profeților în genealogia raționalismului occidental, în măsura în care ei au introdus, înaintea gânditorilor greci, recursul la deziluzionare.

Cu toate acestea, aportul universal al unor filozofi ca Henri Bergson, Vladimir Jankélévitch, Léon Brunschvicg, Aaron Gurwitsch, Adolphe Reinach, Simone Weil sau chiar Georg Simmel, Hanna Arendt, Ernst Cassirer și Alexandre Koyré, pentru a nu cita decât câțiva, nu ar putea justifica o asemenea împărțire. Ar trebui deci făcută o distincție în chiar interiorul categoriilor filozofiei, între gânditorii care, în sânul iudaismului, aspiră la o gândire filozofică mai mult sau mai puțin apropiată de reflecția teologică, și cei care nu revendică decât o abordare conceptuală, departe de orice definiție spirituală.

FINKELSTEIN, LOUIS

(1895–1991)

Rabin, conducător al mișcării evreiești conservatoare, președinte (1940–1951), apoi cancelar (1951–1972) al Seminarului Teologic Evreiesc (Jewish Theological Seminary) din Statele Unite. Născut la Cincinnati, Finkelstein a studiat la City College din New York, pentru a-și lua apoi doctoratul la Universitatea Columbia (1918). În anul următor este învestit rabin la seminarul din New York unde va și preda în continuare. Îmbinând îndatoririle de rabin cu cele de profesor, va ocupa curând un rang de frunte în ambele domenii. O parte din lucrările lui au ca obiect istoria socială și religioasă a evreilor, în timp ce altele se concentrează asupra aspectelor conceptuale și textuale ale literaturii rabinice. Finkelstein a publicat prima

ediție critică din *Sifre* la Deuteronom (1939) și primele volume dintr-o ediție critică și comentată a *Sifra*. În lucrările lui asupra *fariseilor, insistă asupra bazelor economice și sociale ale mișcării. Studiile lui asupra textelor rabinice, deși exhaustive, au iscat controverse în special datorită vechimii foarte mari pe care o atribuia multora dintre ele. Finkelstein a urmărit cum au evoluat de-a lungul timpului pozițiile teologice ale lui *Șamai și *Hilel, demonstrând influența celor două școli asupra documentelor juridice și literare ale iudaismului clasic.

În calitate de conducător al seminarului din New York, Finkelstein nu s-a mulțumit să continue politica religioasă și activitățile predecesorilor săi, ci a pus accentul asupra importanței contactelor cu comunitățile neevreiești și asupra aspectelor morale ale învățăturii iudaice. Acesta este și scopul pentru care a înființat Institutul de Studii Religioase și Sociale (Institute for Religious and Social Studies), care reunește teologi fără deosebire de rasă sau religie, precum și eminenți oameni de știință din diferite discipline, convocați aici pentru a reflecta asupra problemelor morale contemporane. Finkelstein a contribuit totodată în mare măsură la dezvoltarea programelor de radio și televiziune ale seminarului, inclusiv la foarte apreciatul *The Eternal Light* („Lumina veșnică"). Sub conducerea lui, mișcarea conservatoare a luat un puternic avânt și o amploare considerabilă, devenind cel mai important grup religios organizat al iudaismului american.

FIU NEASCULTĂTOR

Ebr.: ben sorer u-more

Denumire dată de Biblie fiului care se revoltă împotriva autorității părintești: „Dacă un om are un fiu neascultător și îndărătnic, care nu ascultă nici de glasul tatălui său, nici de glasul mamei lui și nu-i ascultă nici după ce l-au pedepsit, tatăl și mama lui să-l ia și să-l ducă la bătrânii cetății și la poarta locului în care locuiește. Să spună bătrânilor cetății lui: «Iată fiul nostru este neascultător și îndărătnic, nu ascultă de glasul nostru și este lacom și bețiv.» Și toți oamenii din cetate lui să-l ucidă cu pietre și să moară." (Deut. 21,18–21). Talmudul precizează că termenul nu se referă decât la fii, nu și la fiice, adăugând că valabilitatea legii se limitează la numai câteva luni după majoratul religios (13 ani și o zi). De asemenea, ambii părinți trebuie să fie în viață și să nu fie surzi, muți, orbi, șchiopi sau schilozi (*Sanh.* 8,4).

Fiul rebel este adus la **bet din* (tribunalul rabinic) numai dacă a furat banii tatălui său ca să-și cumpere o cantitate bine precizată de carne și vin. Trebuie ca, în prealabil, fiul să fi fost găsit vinovat, biciuit și somat de părinții lui, în prezența a trei martori, să-și îndrepte purtarea. Dacă nesocotește acest avertisment, el va fi judecat de un tribunal format din 23 de judecători și, dacă se constată vinovăția lui, va fi lapidat de cetățenii orașului până își dă duhul. Deoarece pedeapsa pare oarecum disproporționată în raport cu fapta, înțelepții arată că fiul neascultător este pedepsit nu pentru ceea ce este, ci pentru ce ar putea deveni: dacă ar fi lăsat să fure de la tatăl lui, el ar irosi toată averea familiei, pentru ca mai apoi, mânat de pofta lui de bogăție, să se facă tâlhar la drumul mare. În aceste condiții, Legea cere: „Omorâți-l mai bine nevinovat decât vinovat" (*Sanh.* 71a).

Această lege nu face parte din cele 613 porunci extrase din Pentateuh. Explicația acestei omisiuni se află în Talmud, care spune: „Nu au existat niciodată și nici nu vor exista fii atât de încăpățânați și de nesupuși. Și atunci, ce nevoie mai este de legea aceasta? — Ca să fii răsplătit dacă studiezi" (*Sanh.* 71a). Rabinii au sugerat că scopul legii era de a transfera dreptul de a pedepsi un fiu de sub autoritatea tatălui sub cea a tribunalului.

FLACĂRA AMINTIRII

Ebr.: ner neșama sau ner zikaron

Candelă, lumânare sau orice altă lumină aprinsă în amintirea unei rude decedate. Tradiția are la bază versetul biblic potrivit căruia „suflarea omului este o lumină a lui Dumnezeu" (Prov. 20,27). Ea pare să fi apărut întâi în Germania medievală, răspândindu-se apoi cu repeziciune în toate celelalte comunități evreiești (vezi și **Iarțait*). Flacăra amintirii se aprinde în special cu trei prilejuri bine stabilite: în primele șapte zile de *doliu (*șiva*) la domiciliul familiei defunctului, la aniversarea morții (*iarțait*) după calendarul evreiesc și în ajun de *Iom Kipur. Dat fiind că lumina (în idiș, *iarțait-liht*) trebuie să ardă continuu cel puțin 24 de ore, nu se folosesc lumânări obișnuite de ceară, ci lumânări speciale, așezate în receptacule de sticlă sau metal. Astfel de *nerot zikaron* se aprind uneori și cu ocazia sărbătorilor la care se citesc rugăciuni de pomenire (*Izkor*) la sinagogă.

În prezent, lămpile electrice se folosesc adeseori ca *ner neșama* în singagogi și în căminele de bătrâni și se fac donații unor asociații specializate ca să spună, la data cuvenită, un **Kadiș*. În Israel, se aprind lumini de amintire și de **Iom ha-Șoa* (Ziua

Holocaustului) și de **Iom ha-Zikaron* (Ziua comemorării celor căzuți în lupta pentru independență).

FLACĂRA VEȘNICĂ

Ebr.: ner tamid

Flacără care arde în permanență, asociată cultului iudaic. Obiceiul își are originea în porunca biblică, adresată fiilor lui Israel, „să-ți aducă pentru luminat ulei curat, stors din măsline, ca să ardă în candele necurmat" (Ex. 27,20–21; Lev. 24,2). În timpul rătăcirii în deșert, aceste lumini erau aprinse în **menora*, sfeșnicul așezat în *Sanctuar, în Cortul Întâlnirii. Aaron și fiii lui răspundeau de întreținerea luminii, „ca să ardă neîncetat de seara până dimineața în fața Domnului" (Lev. 24,3–4).

În amintirea *menorei* care ardea în *Templul din Ierusalim, sinagogile aveau o nișă specială pentru flacăra veșnică, amplasată pe peretele de apus, opus chivotului. Ulterior, *ner tamid* a fost mutată lângă chivot, apoi suspendată de tavan, după cum se poate vedea și în sinagogile contemporane.

Pe vremea când flacăra veșnică era o candelă cu ulei de măsline, donațiile pentru întreținerea ei erau un merit și o cinste. Numele donatorilor erau menționate în timpul rugăciunii **Mi șe-berah*, după citirea *Torei, la slujbele din dimineața de Șabat. În sinagogile de lemn din Europa răsăriteană, flacăra era așezată într-o nișă specială din piatră, pentru prevenirea incendiilor. În epoca modernă flacăra veșnică este alimentată cu curent electric. Candelabrul și lanțurile care-l susțin sunt adeseori confecționate din metale prețioase.

FLEG, EDMOND

(1874–1963)

Pe numele său adevărat Edmond Flegenheimer, poet, eseist și dramaturg, care tratează în operele sale principale despre iudaism și despre poporul evreu. Născut la Geneva dintr-o familie de evrei asimilați, se stabilește la Paris unde devine critic de teatru și obține un oarecare succes cu propriile sale piese. Dintre acestea se cuvin citate *Mesajul* (1904), *Fiara* (1910), *Sâcâitorul* (1913) și adaptări după *Iulius Cezar* de Shakespeare (1938) și *Oedipul* lui George Enescu (1936).

Identificarea lui profundă cu cauza iudaică își are originea în ecourile afacerii Dreyfus (1894–1906) și în primele trei congrese sioniste din perioada 1897–1899. Puternic impresionat de activitatea autorului englez Israel Zangwill, un precursor al sionismului, Fleg ia hotărârea să urmeze acest exemplu și să-și dedice viața și opera studiului istoriei și gândirii iudaice. Conștient, din proprie experiență, de pericolul inerent pe care-l reprezenta pentru evrei absorbirea culturii exterioare, simultan cu ignorarea iudaismului, Fleg se consacră demascării acestei primejdii pentru a-i convinge pe intelectualii evrei să rămână în sânul propriului popor. În timpul primului război mondial, se înrolează în Legiunea străină. Tot restul vieții și-l va petrece prezentând diversele aspecte ale iudaismului. Este, printre altele, autorul unei excelente introduceri în iudaism intitulată *Antologie evreiască de la origini până în prezent* (1921, 1961).

Operele lui Edmond Fleg se înscriu în trei genuri distincte: poezii religioase, biografii și eseuri autobiografice sau dedicate unor teme evreiești. Una dintre lucrările sale remarcabile, echivalent evreiesc al *Legendei veacurilor* de Victor Hugo, este un ciclu în patru părți: *Ascultă, Israel* (1913–1921), *Domnul este Dumnezeul nostru* (1940), *Domnul este unic* (1945) și *Să iubești pe Domnul* (1948), ale căror titluri, extrase din Deuteronom, alcătuiesc crezul iudaic, **Șema*. Reunit într-un singur volum în 1954, ciclul înfățișează istoria evreilor de la facerea lumii la renașterea Statului Israel. În stilul său liric, autorul pune accentul asupra misiunii lui Israel, asupra mesajului său mesianic, dovedind o încredere absolută în omenire, în ciuda prigoanelor și atrocităților de care aceasta se făcuse vinovată.

Pentru biografiile sale legendare, cum sunt *Moise povestit de înțelepți* (1928) și *Solomon* (1930), Fleg s-a inspirat din *Midraș pe care-l cunoștea în special din traducerile germane. Ca un ecou al sentimentelor ambivalente încercate în copilărie, scrie volumul *Isus, povestit de jidovul rătăcitor* (1933), pentru care și-a extras materiale din Biblia ebraică și din literatura talmudică. Deși Fleg nu-l prezintă pe Isus ca pe Mesia ori ca pe un zeu, cartea a suscitat controverse în rândul cititorilor evrei. Dintre eseurile lui, trebuie amintit cel intitulat *De ce sunt evreu* (1928), o subtilă analiză a procesului de transformare spirituală prin care trece un tânăr agnostic și, totodată, o posibilă continuare a portretului realizat în *Copilul profet* (1926). Acest din urmă volum este povestea unui copil evreu complet străin de iudaism, care, respins de societatea creștină, are în întunericul unei biserici revelația unui Isus deopotrivă victimă și prigonitor, și care-și regăsește credința originară grație unei perspective mesianice. Mesianismul este tema centrală în două dintre piesele lui Fleg: *Casa bunului Dumnezeu* (1920) și *Evreul și papa* (1925), cea din urmă bazată pe întâlnirea dintre Solomon Molho și Papa Clement al VII-lea. Tema revine și în alte scrieri ale autorului ca *Palestina mea* (1932) și *Noi ai speranței*

(1949) care, împreună cu *De ce sunt evreu*, alcătuiesc volumul *Lumea care vine* (1960). O saga a pionierilor sioniști este zugrăvită în *Pământul locuit de Dumnezeu* (1953) unde Fleg își exprimă speranța într-o renaștere spirituală a lui Israel în statul nou constituit. Printre alte opere ale sale, se numără traducerea **Hagadei* de Pesah (1925), a povestirilor lui Șalom Alehem, a unor extrase din *Călăuza rătăciților* a lui *Maimonide, precum și din *Zohar*. A fost membru al *Alianței Israelite Universale și a activat în cadrul secției franceze a Congresului evreiesc mondial. În 1952, ca semn de prețuire pentru întreaga sa operă, Statul Israel a botezat o pădure cu numele lui Edmond Fleg.

FRANJURI, vezi ȚIȚIT.

FRANKEL, ZACHARIAS
(1801–1875)

Rabin erudit și personalitate de frunte a iudaismului german, fondatorul școlii istorico-pozitiviste, cunoscută ulterior sub denumirea de *iudaism conservator. Născut la Praga, primește o educație evreiască tradițională; studiază apoi filozofia și filologia la Budapesta. În 1836, devine rabin al Dresdei, iar în 1854, director al Seminarului Teologic Evreiesc din Breslau, post pe care-l va păstra până la moarte. Dintre lucrările lui științifice, se cuvin menționate îndeosebi o introducere la Mișna (*Darhe ha-Mișna*, 1859) și *Ahavat Țion* („Dragostea de Sion", 1874-1875), un comentariu asupra unor capitole din Talmudul de la Ierusalim. Cea dintâi stârnește aprinse controverse, în special în cercurile tradiționaliste, prin abordarea sa istoricistă a Mișnei și a Halahei. În acord cu știința modernă, autorul interpretează fiecare text dintr-o perspectivă istorică, evitând orice atitudine dogmatică asupra originii sinaitice a *legii orale. În cadrul seminarului de la Breslau, Frankel pune bazele învățământului rabinic modern, îmbinând analiza critică și istorică, cultura generală și respectarea atentă a normelor religioase. Ca și filozofia lui Frankel, instituția reprezintă o încercare de sinteză între știința modernă cu mijloacele sale erudite și, pe de altă parte, credința și obiceiurile evreiești tradiționale. În 1851, fondează *Monatsschrift für Geschichte und *Wissenchaft des Judentums* („Revistă lunară de istoria și știința evreilor"), principala publicație de erudiție evreiască a epocii, care va apărea până în 1868.

Frankel se implică în disputele dintre *neo-ortodoxie și promotorii — radicali sau moderați — ai *iudaismului reformat. La conferința rabinică de la Frankfurt din 1845, încearcă să-i convingă pe rabinii neortodocși să militeze ferm pentru schimbările pe care le avansau. Frankel considera iudaismul postbiblic ca o prelungire organică a principiilor biblice, interpretate de autoritățile omenești. Dar conferința rabinică nu era dispusă să accepte restricțiile ce decurgeau din modul lui de abordare. Pe de altă parte, când se propune eliminarea ebraicii ca limbă liturgică, Frankel însuși părăsește sala în semn de protest, provocând scindarea grupului neortodox în două tabere, reformați și istorico-pozitiviști. El însuși se simțea divizat, neputând accepta dubla respingere a Halahei și a componentei naționale a iudaismului, preconizată de reformiști, dar nici opoziția categorică a ortodocșilor față de cercetarea științifică și față de orice schimbare, cât de mică, a ritualului. Frankel considera că Halaha trebuie să evolueze, spre a putea conserva iudaismul istoric, și că poporul trebuie să joace un rol important în dezvoltarea Halahei, fără a trăda spiritul și intenția acesteia. Partizan fervent al stabilirii evreilor în Palestina, a fost unul din precursorii sionismului politic, a cărui doctrină a schițat-o, mult înaintea lui *Herzl, în eseurile sale.

FRANKISM

Sectă de orientare sabatianistă, formată de adepții falsului Mesia, Iacob Frank. Ceilalți sabatieni îi numeau „credincioși" sau „zohariți". Mulți dintre ei s-au convertit formal la catolicism în 1759, dar au continuat să respecte, pe ascuns, o serie de norme iudaice. **Iacob Frank** (1726–1791), conducătorul mișcării, nu era un erudit. Era, în schimb, un personaj ambițios și carismatic, influențat de sabatianism mai întâi în Podolia natală, apoi în Turcia unde a intrat în contact cu o altă sectă sabatianistă, așa-numiții *dunme*. Din această perioadă, Frank începe să se prezinte ca reincarnarea lui Sabatai Țvi, falsul Mesia din sec. al XVII-lea, a cărui misiune se pretinde menit să o desăvârșească. Concepe o teologie cabalistică, amalgam de credințe evreiești și creștine, care rămâne totuși mai puțin elaborată decât cea a înaintașului său, Sabatai. Potrivit sistemului său, destul de apropiat de teoria Treimii creștine, natura divină ar fi cunoscut trei incarnări separate: „Cel Dintâi", Sabatai Țvi, „Domnul Sfânt", care era chiar el, și „Doamna" sau „Fecioara", un Mesia feminin, combinație între **Șehina* și Fecioara Maria.

„Domnul Sfânt" le pretindea adepților săi un devotament fără margini față de nihilismul religios. Adevăratul „credincios" trebuia să fie gata să „coboare în abis", ceea ce presupunea nu doar

lepădarea de orice cod moral sau religios, ci și practicarea unor rituri sexuale orgiastice (vezi *Antinomianism). Participantul era ținut să poarte „povara tăcerii" cu privire la aceste activități, altminteri „succesul" lor ar fi fost periclitat. În plus, trebuia să treacă de la o religie la alta, scopul ultim fiind dobândirea „cunoașterii oculte". Convertirea la creștinism nu era decât un mijloc pentru atingerea acestui obiectiv.

Excomunicați la Brody în 1756, frankiștii obțin sprijinul episcopului catolic din Kamieniec-Podolski. Acesta pretinde ca rabinii autori ai afuriseniei să vină să apere Talmudul într-o dezbatere publică ce are loc în anul următor. În final, rabinii sunt declarați învinși și mii de exemplare ale Talmudului sunt confiscate și arse. Doi ani mai târziu, în 1759, se organizează o nouă dezbatere, dar, de data aceasta, rabinii reușesc să dejoace intrigile adversarilor lor. La scurt timp după aceea, frankiștii se convertesc în masă la catolicism. Frank se botează chiar de două ori, a doua oară obținând favoarea de a fi botezat în catedrala din Varșovia. Cu timpul însă, clerul polonez se dumirește că Treimea frankiștilor nu era aceeași cu cea creștină și că ei continuau să-l considere pe conducătorul lor drept Mesia. Frank este arestat în 1760 și își petrece următorii 13 ani în pușcărie. Cum și Sabatai Țvi trecuse printr-o experiență similară, întemnițarea nu face decât să-i sporească aura mesianică în rândul adepților. După eliberare, petrece un timp la Brno, apoi la Offenbach, lângă Frankfurt, unde, în calitate de „Domn Sfânt", baronul von Frank, cum își zicea pe atunci, își reorganizează secta. După moartea lui, aceasta continuă să degenereze până în 1817, sub conducerea „Reginei", Eva-Emuna, sora lui Frank, pentru a dispărea apoi definitiv. Câțiva frankiști mai înstăriți se căsătoresc cu doamne din aristocrația poloneză, unul din descendenții lor fiind poetul național al Poloniei, Adam Mickiewicz. Alți membri ai sectei din Boemia și din alte zone, se întorc la iudaism. Vezi și *Mișcări mesianice.

FRICA DE DUMNEZEU

Ebr.: irat Elohim; în literatura rabinică: irat ha-Șamaim, „frica de ceruri"

Atitudine de venerație și respect față de Dumnezeu, stipulată printr-o poruncă pozitivă: „Să te temi de Domnul, Dumnezeul tău, și să-L slujești" (Deut. 6,13). Îndemnul revine, de altfel, în mai multe rânduri pe tot parcursul Bibliei. „Frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii", se arată în Proverbe (9,10). Talmudul (*B.B.* 88a), la rândul său, declară, cu o expresie din Psalmi (15,2), că a te teme de Dumnezeu înseamnă a „spune adevărul din inimă". Conform unei interpretări din *Sifra* la Lev. 19,14, reluată mai târziu de *Rași, frica de Dumnezeu acționează în special în ceea ce privește poruncile „cunoscute inimii", de a căror încălcare nu știe nimeni decât inima omului. Pe patul morții, Raban *Iohanan ben Zakai și-a îndemnat elevii: „Să vă temeți de ceruri tot atât cât vă temeți de oamenii din carne și sânge!" „Numai atât?", s-au mirat discipolii. La care înțeleptul le-a răspuns: „Măcar de-ați putea ajunge la asta" (*Ber.* 28b). În cea mai vestită maximă a lui, Antigonos din Sokho spunea că, slujindu-l pe Dumnezeu, omul trebuie să fie „ca un slujitor care nu urmărește să obțină nici o recompensă, ci frica de Dumnezeu să fie în voi toți" (*Avot* 1,3).

Frica de Dumnezeu ține de liberul arbitru, de vreme ce nu poate fi stimulată prin presiuni sociale. În plus, înțelepții au arătat că, deși viața omului (avere sau sărăcie, sănătate sau boală, copii etc.) depinde, în principiu, de Providența divină, aceasta nu are puterea de a determina caracterul bun sau rău al omului, pe care individul și-l alege singur. Într-adevăr, Talmudul spune: „Totul depinde de voia cerului, afară de frica de ceruri" (*Ber.* 33b). Pentru a ajunge să se teamă de ceruri, scrie *Maimonide, omul trebuie să fie conștient de cât de mare și de minunată este lumea creată de Domnul; el va cuprinde astfel, indirect, o părticică minusculă din înțelepciunea nesfârșită și incomparabilă a lui Dumnezeu. Luând cunoștință de măreția divină, omul va fi înfricoșat și va înțelege că nu este el însuși „decât o făptură nevolnică, măruntă și obscură, care în puțina lui știință se confruntă cu Cel a cărui știință este desăvârșită" (Iov 36,4; cf. *M.T., Iesode ha-Tora*). Vezi și *Iubirea de Dumnezeu.

FUNERALII, vezi ÎNMORMÂNTARE; SLUJBĂ FUNEBRĂ; ELOGIU FUNEBRU.

FURT

Potrivit cu versetul: „Nu veți fura" (Lev. 19,11), furtul este interzis. Versetul corespunzător din cele Zece *Porunci (Ex. 20,15) a fost interpretat în sensul unei interziceri nu a furtului, ci a răpirii unei persoane. Furtul implică o acțiune săvârșită pe ascuns, în care hoțul face tot ce poate ca să nu fie observat. Dimpotrivă, banditismul implică o confruntare directă între bandit și victima sa. Hoțul prins trebuie să înapoieze, ca amendă, de două ori valoarea a ceea ce a furat. Dacă a furat o vită și a vândut-o sau a tăiat-o, trebuie să înapoieze de patru

sau cinci ori valoarea ei, după felul vitei furate. Hoțul care înapoiază voluntar obiectul furat nu este obligat să plătească amenda. Spre deosebire de hoț, banditul prins trebuie să restituie obiectul, dar nu i se impune o amendă. Înțelepții au explicat că rațiunea acestei diferențe se bazează pe principiul potrivit căruia hoțul este mai rău decât banditul. Prin acțiunile sale, banditul arată că nu se teme de nimeni. În schimb, dacă hoțul își manifestă teama, din care motiv el evită confruntarea, el trebuie să arate cel puțin o teamă echivalentă față de Dumnezeu. În *Mișne Tora* a sa (*Hilhot gheneva*) *Maimonide scrie: „Acela care fură ceva de valoarea unei monezi sau mai mare, încalcă o poruncă negativă [...]. N-are importanță dacă fură de la un evreu sau de la un neevreu, de la un adult sau de la un minor [...]. Este interzis a fura pentru a glumi sau a fura cu intenția de a restitui obiectul sau cu intenția de a-l plăti".

Potrivit legii biblice, acela care a furat și care nu are mijloacele de a restitui ceea ce a furat (pe lângă amenda pe care o antrenează infracțiunea) poate fi vândut ca sclav pentru o perioadă de maximum 6 ani, pentru a plăti furtul. Totuși, în asemenea împrejurări, o femeie nu poate fi vândută ca sclavă. Biblia mai declară că dacă cineva surprinde pe un hoț în casa sa în timpul nopții, el poate lua toate măsurile necesare, poate chiar să-l omoare spre a se apăra, presupunându-se că hoțul prins asupra faptului ar fi fost poate gata să ucidă spre a se apăra.

Halaha subliniază că *ghenevat daat*, „furtul mintal", adică înșelăciunea, este considerat, de asemenea, un furt.

Este interzis a cumpăra obiecte furate, deoarece aceasta îl ajută pe hoț în operațiunile sale. Talmudul formulează această interdicție într-un chip pitoresc: „Nu șoarecele este cel care fură, ci gaura". Acela care cumpără, cu bună știință, obiecte furate trebuie să le înapoieze proprietarului legitim și nu poate accepta o plată. Acela care cumpără din nebăgare de seamă obiecte furate trebuie să le restituie proprietarului lor, cu condiția ca acesta să-i înapoieze banii cheltuiți.

G

GAD, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

GALUT

Termen ebraic utilizat în Biblie pentru a desemna exilul, captivitatea (2 Regi 25,27; Ier. 29,22; Ezec. 33,21; Plâng. 1,2); sinonim cu *gola* (2 Regi 24,15–16; Ier. 24,5; Est. 2,6; 1 Cron. 5,22). Ambii termeni se referă exclusiv la grupurile de evrei exilați în Babilon sau la ducerea lor în captivitate în același loc. În Biblie, *galut* nu este niciodată folosit în sens abstract ca exil generic, rătăcire, robie ori înstrăinare, cu atât mai puțin ca o condiție obiectivă sau ca o stare de spirit. Asocierea cuvântului cu astfel de concepte a avut loc abia după distrugerea celui de-al Doilea *Templu, în epoca talmudică. Treptat, *gola* a devenit sinonim cu grecescul *diaspora* („răspândire"), desemnând orice loc din lume unde erau evrei, în afară de Ereț Israel, indiferent cum ajunseseră acolo (*R.H.*1,4).

Noțiunea de exil, adică de evrei trăind în afara țării, apare foarte devreme în Biblie. Șederea evreilor în Egipt, „casa robiei", este subiectul principal în cea de-a doua carte a Pentateuhului. *Exodul este unul din momentele-cheie în relația lui Israel cu Dumnezeu. Mai mult, în gândirea rabinică, robia egipteană a devenit însăși paradigma noțiunii de *galut*. Cuvintele lui Dumnezeu către Abraham prevestesc deja exilul de care vor avea parte urmașii patriarhului: „sămânța ta va fi străină într-o țară care nu va fi a ei" (Gen. 15,13).

După încheierea *Legământului și după ce au primit Tora, israeliții au fost permanent îndemnați să respecte poruncile. Dacă împlinirea lor aducea după sine binecuvântarea lui Dumnezeu, încălcarea lor era aspru sancționată, cea mai grea dintre pedepse fiind expulzarea din țară, căci spune Deuteronomul (28,64): „Domnul vă va împrăștia printre toate neamurile, de la un cap la altul al pământului."

Dar exilul și răspândirea nu sunt fenomene ireversibile, căci Dumnezeu îi făgăduiește lui Israel că, de se va întoarce la el, „Domnul, Dumnezeul tău, va aduce înapoi pe robii tăi și va avea milă de tine și te va strânge iarăși din mijlocul tuturor popoarelor [...] te va aduce în țara pe care o stăpâneau părinții tăi" (Deut. 30,3–5).

Din perspectiva istorică a literaturii profetice, alungarea și exilul sunt pedepse pentru păcatele lui Israel. O căință națională poate să anuleze pedeapsa. Dar chiar dacă exilul are loc, aceasta nu înseamnă ruperea Legământului dintre Dumnezeu și Israel. Relația cauzală dintre păcat și expulzare este subliniată de *Amos (3,3 *et infra*; 6,3–8). *Osea care asistase la exilarea în Asiria a câtorva triburi din nord, menționează și el această relație (6,7 *et infra*; 9,3). Exilul era o realitate istorică și pentru profeții *Mica și *Isaia care nu ezită să pună nenorocirea pe seama nelegiuirilor lui Israel (Isa. 5,11–13; Mica 1,5–7; 3,9–12). Lui *Ieremia (3,19–20; 5,19; 7,9 *et infra*) nu-i rămâne decât să tragă concluziile din experiența regatului din nord (Israel) și să le aplice regatului din sud (Iuda). Totuși, tocmai ținând seama de acest precedent, era în puterea regatului lui Iuda să evite catastrofa, crede Ieremia (25,3–9; 36,1–7), cu condiția să se întoarcă la Dumnezeu.

Mai târziu, *Ezechiel îi va încuraja pe exilații din Babilon: Dumnezeu nu-i părăsise și putea încă să fie pentru ei, chiar departe de casă, un „mic sanctuar" (11,16). Mai mult decât atât, cu ajutorul lui Dumnezeu, poporul evreu va renaște și moștenirea îi va fi înapoiată (11,17–20; 37,21 *et infra*). Profetul *Obadia (v.20) folosește de două ori cuvântul *galut*, cu referire la exilații ce vor fi repatriați, în contextul izbăvirii naționale făgăduite.

Învățații Talmudului îi condamnă cu asprime pe exilații care au preferat să rămână în Babilon după ce edictul lui Cirus le îngăduise să se întoarcă în Ereț Israel (*Ioma* 9b). Tot ei le poruncesc însă evreilor să se supună suveranului străin în măsura în care acesta se dovedea a fi om drept. Dumnezeu, spun rabinii, ar fi impus un triplu legământ între Israel și celelalte neamuri ale lumii, în baza căruia

„Israel nu va încerca să scape din *galut* prin forța armelor și nici nu se va răscula împotriva neamului care-i găzduiește; neamurile, în schimb, nu vor promulga legi de asuprire a lui Israel" (*Ket.* 111a).

În terminologia rabinică, *galut* sfârșește prin a denumi tragica stare de exil și alienare fizică și psihologică în care s-au aflat evreii după 70 e.n. Rabinii făceau totuși distincție între diferitele ipostaze ale exilului. Era astfel mai puțin grav să trăiești în țara lui Israel sub ocupație străină decât să fii expulzat din Ereț Israel, iar a trăi în diaspora era cu atât mai greu cu cât țara respectivă era mai departe de Ereț Israel. Conta, de asemenea, importanța populației evreiești din țara în cauză, ca și a comunităților ce se aflau acolo.

În gândirea rabinică, exilul era considerat pedeapsa dreaptă și implacabilă dictată de Providența divină împotriva lui Israel (*Avot* 5,9; *Sifre* la Deut. 11,17). Pedeapsa consta în lipsa căminului, confruntarea cu ostilitatea și discriminarea, în fine, o înstrăinare care nu ocolea nici un domeniu. Dar exilul nu era o stare normală și nu putea dura la nesfârșit. Prin conținutul liturghiei și prin normele halahice, rabinii au păstrat vie amintirea instituțiilor momentan dispărute și speranța că ele vor renaște cândva. Într-un anume sens, se poate spune că ei nu au acceptat niciodată exilul. Cu toate că-l considerau o pedeapsă meritată, nu au încetat să pledeze cauza lui Israel în fața lui Dumnezeu. Literatura midrașică ni-i înfățișează adeseori pe patriarhi și pe profeți implorându-l pe Dumnezeu să curme suferințele și umilința exilului îndurate de popor. În același timp, rabinii își dădeau seama că ura față de evrei era o frână în calea *asimilării și, totodată, avea darul să consolideze conștiința identității evreiești. Nu trebuia decât puțină toleranță și un mediu cât de cât luminat, pentru ca evreii să cedeze în fața aculturației. S-au născut astfel două atitudini talmudice diferite față de *galut*. După unii învățați, „pecetea lui Haman" pe edictul care poruncea exterminarea lor din împărăția Persiei i-a readus pe evrei la iudaism mai mult decât toate predicile profeților (*Meg.* 14a). Alții, în schimb, credeau că „Dumnezeu i-a împrăștiat pe evrei printre neamuri ca să facă mulți prozeliți" (*Pes.* 87b).

Episodul șederii în Egipt a fost modelul care le-a oferit rabinilor o perspectivă foarte largă asupra exilului lui Israel. Într-adevăr, așa cum în primul izbăvitor (Moise) îl vedeau pe Mântuitorul de pe urmă (Mesia din casa lui David) și după cum prima eliberare o anunța pe cea finală, tot astfel exilul egiptean era considerat arhetipul tuturor celor ce urmaseră și aveau să mai urmeze. Nimic mai firesc deci decât să extindă asupra fiecărui nou *galut* făgăduiala pe care Dumnezeu i-o făcuse lui *Iacob: „Nu te teme să te pogori în Egipt [...] Eu însumi mă voi pogorî cu tine în Egipt și Eu însumi te voi scoate iarăși de acolo" (Gen. 46,3–4). Rabinii interpretau aceste versete în sens literal: Dumnezeu însuși își însoțea poporul în exil. Astfel a luat naștere conceptul de *Șehina be-galuta*, „Prezența divină (este) în exil" (*Meg.* 29a), care va fi amplu dezvoltat în Cabala. De aici, ideea că, deși evreii îndură umilințe în *galut*, Dumnezeu pogoară o dată cu poporul în exil, puterea lui fiind oarecum „diminuată". Pe plan formal, înțelepții se plângeau că Israel nu avea posibilitatea să îndeplinească poruncile (*mițvot*) legate de pământul strămoșilor săi și de Templu, în așa măsură încât socoteau că: „Orice evreu care trăiește în afara lui Ereț Israel este ca și cum n-ar avea nici un Dumnezeu" (*Ket.* 110b ; vezi *Tos. A.Z.* 4,5). În practică, doctrina mistică a lui *Șehina be-galuta* era consolidată de experiența concretă a poporului: evlavia oamenilor se putea manifesta îndeplinind celelalte *mițvot*, studiind Tora cu ajutorul operelor furnizate de diferiți comentatori și codificatori, în sfârșit, rugându-se la sinagogă al cărei rol sporise considerabil.

În același timp, doctrina „Prezenței divine în exil" poate fi interpretată și ca făgăduiala unei creativități constante a poporului în materie de Tora. Sufletul și intelectul evreilor răspundeau apropierii lui Dumnezeu, la fel cum studiul Torei atrage Prezența lui (*Avot* 3,6). Studiul legii orale, care începea să se dezvolte în vremea celui de-al Doilea Templu, pentru a se amplifica mai târziu în Babilon, s-a continuat și în celelalte exiluri. Astfel, exilul nu doar conserva ceea ce exista deja, ci era capabil să producă noi forme religioase și culturale sub strălucirea lui *Șehina be-galuta*.

După distrugerea Primului Templu, profeții încrezători i-au asigurat pe exilați că situația lor nu va dura la infinit. Anterior, când Dumnezeu îi dezvăluise lui Abraham că urmașii lui vor fi înrobiți și asupriți „într-o țară care nu este a lor", se precizase și durata acestei robii: 400 de ani. Dar, pentru rabini, era profețiilor trecuse. Deși credeau nestrămutat în Izbăvirea lui Israel, nimeni nu putea să prevadă când se va produce evenimentul.

Denumirea de *galut* s-a aplicat tuturor comunităților în exil din toate epocile, fie că era vorba de Babilonia, de Spania sau de Polonia. În Babilon, *exilarhul purta titlul de *reș galuta* („conducător al captivității") și când erudiția lui Rabenu *Gherșom ben Iuda a străpuns tenebrele Evului Mediu germanic, faima lui a fost atât de mare încât

oamenii l-au numit „Meor ha-Gola" („Lumina exilului"). Dintre marii poeți ai veacului de aur spaniol, *Iuda Halevi a exprimat cel mai intens sentimentul de înstrăinare pe care-l resimțea poporul său. „Lung cât *galutul*" a devenit expresie curentă în idiș. La rândul lui, *Levi Iṭhak din Berdicev a dat o orientare hasidică noțiunii de *Șehina be-galuta*: „Aici, în exil, până și Dumnezeu este exilat."

Începând din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, înrăutățirea situației evreilor din toată Europa răsăriteană și deșteptarea sentimentelor naționale au contribuit la renașterea speranței unei adunări apropiate a exilaților (*kibuț galuiot*). Socialistul german Moses Hess a fost unul din primii care au evaluat experiența istorică și lecția *galutului* dintr-o perspectivă sionistă: „În exil, spunea el, poporul evreu nu se poate regenera" (*Roma și Ierusalimul*, 1862). O dată cu proclamarea Statului Israel în 1948, s-a iscat o controversă persistentă cu privire la rolul sionismului în diaspora; s-a pus în special întrebarea dacă denumirea de *galut* mai putea fi aplicată unor comunități atât de puternice, libere și pline de autoritate precum acelea care alcătuiesc actuala disapora. Poziția sionistă clasică a fost formulată de Haim Greenberg: „Orice loc unde evreii sunt o minoritate (adică în afara Israelului) este *galut*." În Israel, diaspora evreiască este denumită, fără deosebire, *gola*, *arțot ha-pezura* („țări de răspândire") și *tefuțot* („diaspora"). Între timp, cuvântul *galut* a căpătat o conotație peiorativă, iar adjectivul *galuti* a ajuns să desemneze o atitudine sau o mentalitate timorată, caracteristică ghetoului. Mult înainte de proclamarea Statului Israel, Șemariahu Levin, unul din conducătorii sionismului rus, a formulat un aforism care ilustrează perfect această nuanță peiorativă: „Mai ușor scoți un evreu din *galut* decât *galutul* din evreu."

GAMALIEL

Dinastie rabinică

Gamaliel I, zis „cel Bătrân" (sec. I e.n.), președinte-patriarh (*nasi*) al *Sanhedrinului, nepot al lui *Hilel. Ca și înaintașii și succesorii lui, poartă titlul onorific de „Raban" („Învățătorul nostru"), în locul celui de „Rabi" („Învățătorul meu"), prin care erau desemnați de obicei înțelepții Talmudului.

Este contemporan cu regele Agripa I care, ca și soția lui, îl consultă asupra problemelor halahice. Autoritate supremă în materie, emite decrete cu privire la *zeciuieli și la anul bisect, valabile pentru toate comunitățile din Ereț Israel și din diaspora (*Sanh.* 11b). Fixarea calendarului se număra printre prerogativele *Sanhedrinului și Gamaliel este autorul mai multor reguli (vezi **Takana*) referitoare la examinarea martorilor care au văzut *luna nouă, procedură pe baza căreia adunarea stabilea începutul noii luni calendaristice.

Deciziile lui în ceea ce privește legea matrimonială sunt deosebit de importante (*Ghit.* 4,2–3): în apărarea soțiilor, el îngrădește dreptul bărbaților de a divorța (femeile nu aveau acest drept) și ameliorează condiția văduvelor **aguna*, limitând întrucâtva dovezile prin care acestea erau datoare să probeze moartea soțului (*Iev.* 16,7).

Gamaliel I își demonstrează dragostea de oameni, evrei și neevrei deopotrivă, susținând că neamurile trebuie tratate la fel ca evreii în ceea ce privește *milostenia, fie că este vorba de ajutor material, de vizitarea bolnavilor, de elogii funebre, de îngroparea morților sau de consolarea celor îndoliați. Atitudinea învățatului era de altfel în spiritul Bibliei, potrivit căreia străinii nu trebuie împiedicați să adune spicele rămase în urma secerătorilor (Lev. 23,22).

Se arată tolerant chiar și față de secta proaspăt apărută a creștinilor, practicând o politică de așteptare când Petru și ceilalți apostoli sunt aduși în fața Sanhedrinului. *Noul Testament* îl descrie drept „un învățător al Legii, prețuit de tot norodul" (*Fapte* 5,34).

Nu i se atribuie nici un *midraș* și nici o *hagadă*, dar se știe că dădea sfaturi înțelepte discipolilor săi: „Găsiți-vă un învățător, eliberați-vă de îndoieli și, când dați zeciuiala, plătiți corect" (*Avot* 1,16).

Șimon ben Gamaliel I preia după părintele său funcția de *nasi* al Sanhedrinului, pe care o deține până la căderea Ierusalimului în 70 e.n. (*Șab.* 15a). Ca și tatăl lui, dă decrete prin care comunitățile din Ereț Israel și din diaspora sunt informate despre intercalarea unei luni suplimentare în anii bisecți și despre obligațiile lor cu privire la zeciuieli (*Sanh.* 11a).

Propriile lui maxime ni-l prezintă ca pe un om de mare modestie: „Mi-am petrecut toată viața printre înțelepți și nimic nu mi s-a părut mai binefăcător ca tăcerea. Esențialul este practica, nu studiul. Cine vorbește prea mult împinge la păcat" (*Avot* 1,17). Se spune despre el că, în extazul bucuriei cu care celebra sărbătoarea scoaterii *apei, era în stare să jongleze cu opt torțe aprinse.

*Iosefus vorbește în termeni foarte elogioși despre rolul lui în răscoala împotriva Romei (66 e.n.). Șimon face parte din consiliul revoluționar care organizează lupta contra romanilor. Când zeloții încep să-și pună în practică dictatura dezastruoasă

asupra Ierusalimului, Șimon se ridică energic, chiar dacă zadarnic, împotriva lor.

Gamaliel al II-lea, născut pe la jumătatea sec. I e.n. și mort înainte de 132 e.n., este unul din fiii lui Șimon ben Gamaliel I, pe care îl urmează în funcția de *nasi* al Sanhedrinului. Conduce procesul de renaștere religioasă și națională după distrugerea Templului și a Ierusalimului de către romani (70 e.n.), proces amorsat deja de *Iohanan ben Zakai. Reușește să mențină autoritatea Sanhedrinului și a academiei de la Iavne, din care face un loc de adunare pentru o mare mulțime de studioși. Sub autoritatea lui, această comunitate de învățați, adeseori în contradicție unii cu alții, elaborează un corpus de norme teologice, juridice și etice, de care *Iuda ha-Nasi, nepotul lui, se va sluji la redactarea Mișnei. Părerile lui Gamaliel al II-lea sunt menționate de circa 70 de ori în această culegere. Numai un om cu mare tărie de caracter, cu calități intelectuale deosebite și cu un spirit profund religios, înclinat spre evlavie, putea să ducă la bun sfârșit asemenea sarcini. Drumul nu a fost însă lipsit de incidente. Într-un conflict cu *Iosua ben Hanania, Gamaliel își depășește autoritatea, umilindu-l pe bătrânul învățat. Revoltat de purtarea președintelui său, Sanhedrinul îl destituie, dar ulterior revine și îl reinstalează în funcție. Totuși, între Gamaliel și tribunal relațiile rămân încordate, fiecare încercând să-și impună autoritatea asupra celuilalt. Gamaliel reușește în cele din urmă să-și adjudece drepturile de a stabili anii bisecți și de a învesti rabinii (*Sanh.* 11a; T.I. *Sanh.* 1,19a).

Pe lângă funcțiile sale de președinte al tribunalului suprem și al academiei, Gamaliel este de asemenea conducătorul și purtătorul de cuvânt al evreilor. În această ultimă calitate, întreprinde multe și primejdioase expediții la Roma unde vine în contact cu autoritățile imperiului, mai ales cu împăratul Domițian. Tradiția relatează numeroase discuții pe care Gamaliel le-ar fi purtat cu înalte personalități romane, „filozofi" și eretici, cu privire la teologie, la Biblie și la literatura rabinică.

Nu există domeniu al credinței și al vieții evreiești asupra căruia Gamaliel al II-lea să nu-și fi pus pecetea. El a stabilit textul final al **Amidei* și a impus recitarea ei obligatorie (*Ber.* 4,3; 28b); tot el i-a adăugat o binecuvântate, mai exact, un blestem împotriva ereticilor (**minim*). Adevărata țintă a atacului o constituiau probabil iudeocreștinii, cărora li se interzice să conducă slujbele publice și chiar să ia parte la ele, și alți „dușmani ai poporului" ca apostații și denunțătorii. Tot printr-o hotărâre a lui, rugăciunea de seară a devenit obligatorie. În plus, Gamaliel al II-lea s-a străduit să întărească respectarea sărbătorilor, să mențină în vigoare darurile și zeciuielile datorate preoților și leviților și să impună legile purității rituale, a căror existență era legată la origine de cea a Templului de la Ierusalim. După unii autori, versiunea finală a canonului biblic ar putea fi de asemenea opera lui Gamaliel și a Sanhedrinului de la Iavne.

Șimon ben Gamaliel al II-lea (sec. al II-lea e.n.), fiul lui Gamallel al II-lea, președinte al Sanhedrinului pe care, o dată cu preluarea funcției, îl va transfera la Ușa (*R.H.* 32a). Opiniile lui sunt frecvent citate în textele tanaitice: în Mișna, este citat de 100 de ori, în 97 dintre cazuri, părerea lui având putere de normă (*Ket.* 78a-b). El face apel la învățați să nu impună poporului obligații prea greu de suportat (*A.Z.* 36a) și să respecte obiceiurile locale (*Ket.* 6,4a.e).

Din toate maximele lui răzbate un mesaj de pace. „Lumea se sprijină pe trei stâlpi: legea, adevărul și pacea" (*Avot* 1,18). „Legea trebuie să fie în slujba păcii: trebuie deci să preferăm medierea și nu sentințele apodictice" (*Sanh.* 5b). Pacea, spunea el, începe în familie și se extinde peste tot poporul.

GAN EDEN, vezi EDEN, GRĂDINA -ULUI.

GAON

Pl. gheonim

Titlu onorific, purtat de președinții *academiilor babiloniene din Sura și Pumbedita în epoca posttalmudică, din sec. al VI-lea până în sec. al XI-lea, aluzie la versetul biblic: „Căci Domnul așază iarăși slava (*gaon*) lui Iacob" (Naum 2,3). Funcția conferea o putere și o autoritate net superioare celor de care beneficiau președinții de academii ai epocii talmudice.

Influența gheonimilor se întinde mult dincolo de hotarele Babiloniei, pe atunci principalul focar religios și cultural din diaspora, contribuind esențial la păstrarea unității poporului evreu în ciuda risipirii sale geografice. Din Egipt și din nordul Africii, din Spania creștină și musulmană, academiile primeau o sumedenie de întrebări cu privire la toate aspectele iudaismului și gheonimii erau singurii autorizați să le răspundă.

Aceste **responsa* sunt un izvor documentar inestimabil pentru cunoașterea istoriei religioase, economice și sociale a epocii. Descoperirea *Genizei din Cairo, care adăpostea numeroase asemenea răspunsuri ale gheonimilor, a sporit considerabil acest corpus.

Autoritatea incontestabilă de care se bucurau gheonimii este ilustrată de altfel și de formula stereotipă care încheia răspunsurile: „Aceasta este legea și este oprit să te abați de la ea la dreapta ori la stânga."

În Babilonia însăși, autoritatea gheonimilor era întărită de recunoașterea lor semioficială de către califat. Gheonimii erau numiți de către *exilarh, conducătorul comunității evreiești, dar funcția era practic ereditară, fiind considerată apanajul exclusiv al unui număr restrâns de familii. La Sura, de exemplu, timp de două secole, toți gheonimii au provenit din numai trei familii.

Gaonul primea un salariu fix, plus o parte din darurile trimise academiilor de diferite persoane particulare, uneori de la mare depărtare. Din considerente administrative și fiscale, comunitatea din Babilonia era împărțită în trei districte: două sub jurisdicția gaonului și unul sub aceea a exilarhului. Gaonul și exilarhul erau singurii abilitați să numească judecători și funcționari municipali în districtele lor respective. Judecătorii aveau dreptul să pedepsească abaterile de la codul halahic prin biciuirea vinovaților sau prin excomunicare.

Instalarea gheonimilor se făcea cu mare pompă. Gaonul se remarca în primul rând prin cunoștințele lui, fiind net superior exilarhului sub acest aspect. Drept urmare, deciziile luate de tribunalul exilarhului nu erau valabile fără aprobarea gaonului, de unde și tensiunile dintre cele două instituții, exemplul cel mai cunoscut fiind conflictul dintre *Saadia Gaon și exilarhul David ben Zakai, care l-a demis temporar pe cel dintâi din funcția de gaon al academiei din Sura. În replică, Saadia l-a destituit și el pe exilarh, fiind nevoit să se refugieze în clandestinitate până când și-a reprimit postul, scurt timp după aceea.

Numit în 928, Saadia Gaon, filozof, specialist în Halaha și exegeză biblică, a fost cea mai proeminentă figură a gaonatului din Sura. După moartea lui, academia se stinge pentru a renaște, după 45 de ani, sub îndrumarea lui Samuel ben Hofni (1003–1013).

Academia din Pumbedita cunoaște apogeul sub *Șerira Gaon (968–998) și a fiului său, *Hai Gaon. Autor al unei scrisori care constituie singurul document istoric cu privire la perioada gheonimilor, Șerira reface prestigiul centrului babilonian care începea să-și piardă din autoritate o dată cu ascensiunea comunităților din Occident. Sub gaonatul lui Hai, Pumbedita își păstrează poziția de principal centru de învățătură al lumii evreiești. După moartea lui, cele două academii, mutate între timp la Bagdad, fuzionează și supraviețuiesc încă 150 de ani. Un gaonat separat se dezvoltă și în Ereț Israel de la sfârșitul sec. al IX-lea până în 1109. Nivelul său științific rămâne însă inferior celui babilonian, meritul său principal fiind acela de a fi perpetuat tradiția academică în țară într-un context politic dificil.

Opera gheonimilor reprezintă o contribuție durabilă la dezvoltarea literaturii talmudice; sub îndrumarea și în vremea lor, *Talmudul dobândește un loc central în viața poporului evreu. În această privință, gheonimii din Sura îi eclipsează categoric, cu puține excepții, pe colegii lor din Pumbedita, pe care îi întrec de altfel și cantitativ, redactând de patru ori mai multe *responsa*. În aceste răspunsuri, gheonimii lămuresc multe pasaje din Talmud, valorificând în scris o tradiție talmudică orală ce data din vremea predecesorilor lor, *savoraimii. De asemenea, trebuie semnalată activitatea de pionierat a gheonimilor în domeniul *codificării Halahei. Într-adevăr, dat fiind stilul în general discursiv al Talmudului, ar trebui parcurse mii de pagini până să găsești norma halahică relevantă asupra unei probleme sau alteia. Deschizătoare de drumuri în direcția codificării este lucrarea **Halahot ghedolot* (cca. 757–761), aparținând lui Rabi Iehudai, gaonul din Sura, pe care o completează ulterior R. Șimon Caiara. Prin structura lor logică și sistematică, operele lui Saadia, unde problemele apar ordonate pe teme specifice, constituie adevărate modele ale genului. Hai Gaon se va inspira din aceste culegeri în redactarea propriilor sale compilații.

Gheonimii fac operă de pionierat și în domeniul liturgic. Gaonul Rav *Amram din Sura (853–856) alcătuiește primul ritual complet de rugăciuni (vezi *Rugăciuni, Carte de), completând textul rugăciunilor cu valoroase adnotări halahice. Saadia compilează și el un ritual similar, inspirat din practica liturgică a evreilor din Egipt.

Titlul de gaon a fost reluat ulterior în diferite epoci și locuri pentru a desemna un învățat cu merite excepționale; marele erudit și lider spiritual al Europei orientale, *Elia ben Solomon Zalman (1720–1797), este cunoscut sub titulatura de „gaonul din Vilnius".

GARIZIM, MUNTELE

Ebr.: Gherizim

Munte biblic, situat în teritoriul tribului lui Efraim, față în față cu Muntele Ebal la nord. Între Garizim (în arabă, Djebel al-Tur), cu altitudinea

de 881 metri, și Ebal, de 940 metri, se află orașul Sihem (Nablus).

În Biblie, israeliții au primit porunca de a organiza o ceremonie după ce pătrund în țara Făgăduinței; la aceasta urma să ia parte tot poporul și anume: unele triburi urmau să se adune pe Muntele Garizim și să invoce binecuvântarea Domnului asupra celor ce-i îndeplineau poruncile, în timp ce alte triburi, așezate pe Muntele Ebal, urmau să arunce blesteme asupra celor care le nesocoteau (Deut. 11,29 et infra). Desfășurarea ceremoniei este relatată în Cartea lui Iosua (8,30 *et infra*).

Muntele Garizim este locul cel mai sfânt al *samaritenilor. Ei socotesc că acesta, și nu Ierusalimul, este locul ales de Dumnezeu drept locuință pentru Numele lui (Deut. 12,11; 14,23 etc.) și-i spun „muntele ales" — unul din cele treisprezece nume samaritene ale muntelui. *Iosefus consemnează că Alexandru cel Mare le-a permis samaritenilor să ridice un templu pe această culme (*Ant.* 11,310–311), dar mulți istorici consideră că povestirea lui se referă la evenimente mai vechi din vremea lui *Neemia (Neem. 13). După tradiția samariteană, majoritatea episoadelor biblice din viața *patriarhilor au ca scenă de desfășurare diferite locuri de pe Muntele Garizim.

Samaritenii se întorc cu fața către Muntele Garizim când se roagă. Comunitatea lor, care în prezent nu depășește câteva sute de persoane, sărbătorește toate marile evenimente religioase, — ceremonii liturgice, sărbători de *pelerinaj și jertfa mielului pascal —, pe acest munte. Toată comunitatea rămâne pe munte începând din 10 Nisan până la sfârșitul sărbătorii de *Pesah. Pe Muntele Garizim s-au păstrat ruinele unor construcții pe care samaritenii le consideră sfinte: Khirbat al-Luza; al-Sakhra — Stânca; locul celor Douăsprezece Pietre; un altar a fost de asemenea descoperit pe Muntele Ebal.

GEIGER, ABRAHAM
(1810–1874)

Teolog și rabin, principal promotor al reformei iudaismului care are loc în Germania în sec. al XIX-lea. Născut la Frankfurt, Geiger primește o educație evreiască tradițională și studiază la universitatea din Bonn în aceeași perioadă cu cel ce avea să devină adversarul lui ideologic cel mai virulent, Samson Raphael *Hirsch. La Wiesbaden, unde funcționează ca rabin din 1832 până în 1838, introduce diferite reforme liturgice și organizează prima conferință (sau sinod) a rabinilor reformați din Germania. Abia la Breslau însă, unde petrece următorii 25 de ani, ia cu adevărat conducerea taberei reformiste. Partizan al unei religii complet desprinse de naționalism, Geiger proclamă „misiunea universală" a iudaismului, calificând circumcizia drept un „rit barbar și sângeros". Ritualul de rugăciune pe care-l publică în 1854 suprimă orice referire la *îngeri, la *învierea morților, ca și toate rugăciunile pentru adunarea exilaților, întoarcerea la *Sion și reconstruirea *Templului, idealuri pe care le consideră desuete și în contradicție cu spiritul vremii. Pe de altă parte, el introduce în slujbă coruri și predici în limba locală (germana). Geiger petrece în continuare câțiva ani ca rabin la Frankfurt (1863–1870), apoi se instalează la Berlin unde, în 1878, devine directorul proaspăt inauguratei Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (vezi *Rabinice, Seminarii).

În viziunea lui, reforma iudaismului trebuia să se desfășoare progresiv în interiorul structurilor comunitare existente. Spre a-și justifica doctrina și programul de reformă, Geiger recurge la o serie de studii erudite din domeniul „științei iudaismului" (**Wissenschaft des Judentums*). Lucrările lui abordează o mare diversitate de subiecte, de la exegeza biblică și istoria celui de-al Doilea Templu și a iudaismului, până la traduceri de poezie ebraică din Spania medievală. Deși păstrează ebraica pentru nevoile cultului și se consideră fidel tradiției biblico-talmudice, Geiger contestă originea divină a *Pentateuhului și manifestă rezerve față de o serie de practici consacrate care, în opinia lui, nu mai erau obligatorii pentru evrei. Cedând spiritului de moderație care caracteriza la acea vreme iudaismul neortodox german, revine cu timpul asupra unora din pozițiile sale cele mai radicale, reintroducând câteva din rugăciunile și practicile pentru a căror eliminare militase anterior. Prin intermediul unor concepte ca „revelația progresivă" și „misiunea universală" a iudaismului, ca și prin reformele lui rituale și liturgice, Geiger va exercita o mare influență asupra multor rabini și predicatori americani, originari din Europa centrală.

GENEZA

Prima carte a Bibliei și a Pentateuhului. Denumirea sa ebraică, după primele cuvinte ale cărții, este *Be-reșit* („La început"). Tradiția o mai numește și *Sefer maase be-reșit* sau *Sefer beriat ha-olam* („Cartea Creației Lumii"). Numele de „Geneza" provine din versiunea greacă a Bibliei (Septuaginta) și anume din versetul Gen. 2,4: „Iată obârșia (*genesis*) cerului și a pământului." Urmând modelul Vulgatei latine, Bibliile ebraice tipărite împart

Cartea Genezei în 50 de capitole și 1534 de versete. Ciclul anual de citire a Torei, cel babilonian, adoptat în prezent de toate comunitățile evreiești, împarte cartea în 12 pericope (*sedarot*) săptămânale, în vreme ce *ciclul trianual palestinian, în vigoare în timpul celui de-al Doilea Templu, o diviza în 43 de capitole.

Cartea Genezei se compune din trei secțiuni: 1. istoria originii universului și a speciei umane, care este totodată istoria relației lui Dumnezeu cu universul și cu omul (capitolele 1–11); 2. istoria patriarhilor *Abraham, *Isaac și *Iacob (12–36); și 3. povestea lui *Iosif (37–50). Principalele învățături religioase ale cărții se referă la: unicitatea lui Dumnezeu; originea divină a universului și a omului; superioritatea omului față de celelalte creaturi; originea răului; legea morală, emanație a Dumnezeului unic; unitatea omenirii; alegerea lui Israel; făgăduiala lui Dumnezeu că va da Canaanul urmașilor patriarhilor care vor fi, în mod necesar „drepți și cinstiți", potrivit *Legământului încheiat cu Dumnezeu; ideea unui Dumnezeu activ care determină cursul istoriei.

Conform tradiției, tot Pentateuhul, inclusiv Cartea Genezei, i-a fost dictat de Dumnezeu lui Moise. Pornind de la unele anacronisme și repetiții ale textului, ca și de la prezența mai multor nume diferite atribuite lui Dumnezeu, exegeza biblică modernă a ajuns la concluzia că Geneza, ca și restul Pentateuhului, este o operă compozită provenind din mai multe surse. De asemenea, s-a constatat existența unor paralele frapante între primele capitole ale Genezei (în special, povestea creației și a potopului) și mitologiile altor civilizații din Orientul antic. Este însă unic, în acest context, accentul pe care Biblia ebraică îl pune asupra monoteismului și asupra legii morale.

Cartea Genezei

1,1–2,2	Creația lumii
2,8–3,24	Grădina Edenului
4,1–4,26	Cain și Abel
5,1–5,32	De la Adam la Noe
6,1–9,29	Noe și potopul
10,1–10,32	Neamurile pământului
11,1–11,32	Turnul Babel și genealogia lui Abraham
12,1–25,18	Povestea lui Abraham și tinerețea lui Isaac
25,19–35,29	Bătrânețea lui Isaac și povestea lui Iacob
36,1–36,43	Esau și urmașii lui, edomiții
37,1–47,31	Povestea lui Iosif
48,1–50,13	Ultima binecuvântare a lui Iacob și moartea lui
50,14–50,26	Ultimii ani și moartea lui Iosif

GENEZA RABA

Midraș omiletic asupra Cărții *Genezei; denumirea ebraică este *Be-reșit Raba* (vezi și *Midraș Hagada). Lucrarea, atribuită tradițional lui Hoșaia Raba („cel Mare"), un *amora palestinian, a fost probabil redactată într-o perioadă mai târzie. Midrașul, alcătuit din 101 secțiuni, interpretează Geneza capitol cu capitol și verset cu verset în scopuri omiletice. Secțiunile sunt stabilite fie pe baza tradiției masoretice, fie conform *ciclului trianual de citire a *Torei, aflat cândva în vigoare în Ereț Israel. Fiecare omilie, cu puține excepții, este introdusă printr-un poem (*petihta*), atribuit la rândul său unui amora palestinian și inspirat cel mai adesea dintr-un verset din *Hagiografe (în special, din Psalmi și Proverbe). Limba de redactare este în general ebraica, dar într-o formă pe alocuri foarte asemănătoare limbii *Talmudului de la Ierusalim, care este aramaica galileeană, foarte amestecată cu greacă și latină. Acest dialect este în special utilizat în povești și parabole.

În ciuda marilor asemănări de limbă și nu numai dintre *Geneza Raba* și Talmudul de la Ierusalim, savanții moderni cred că Midrașul nu s-a inspirat direct din Talmud, ci mai curând că ambele lucrări s-ar fi alimentat dintr-o sursă comună mai veche. Ca și Talmudul ierusalimitean, Midrașul a fost redactat în Palestina în sec. al V-lea e.n. Compilatorul anonim a folosit versiuni grecești și aramaice ale Pentateuhului. Cât privește textul grecesc, el s-a bazat pe traducerea lui Aquila, iar pentru versiunea aramaică, a recurs nu la *targumul Onkelos, ci la cel al lui Pseudo-Ionatan. Autorul dă citate din Mișna, dar nu pare să cunoască *Tosefta care nu este amintită niciodată. De asemenea, nu se face nici o referire la *Midraș Halaha, nici la **Avot de-Rabi Natan*, în schimb, *Înțelepciunea lui Ben Sira* (*Eclesiasticul*), carte apocrifă, este citată de patru ori. Ca o trăsătură originală, *Geneza Raba* conține multe legende care-și au echivalentul în *apocrife și pseudoepigrafe, ca și în *Filon și *Iosefus. Alături de *Levitic Raba* și *Plângeri Raba*, *Geneza Raba* este unul din cele mai vechi Midrașuri care ne-au parvenit din epoca amoraitică.

GENEZA RABATI

Midraș asupra Genezei, denumit în ebraică *Be-reșit Rabati* (v. și *Midraș Hagada), atribuit în mod tradițional lui R. Moșe ha-Darșan (sec. al XI-lea). Este frecvent citat în *Pugio fidei* (cca. 1280), lucrare polemică antievreiască de Raimundo Martini. Exactitatea citatelor în raport cu textul real este discutabilă. După părerea specialiștilor

moderni, *Geneza Rabati* ar fi un rezumat al **Genezei Raba*, completat cu citate din scrierile lui Moşe ha-Darşan. Comparând cu *Numeri Raba*, se observă că aceasta din urmă se inspiră din belşug din *Geneza Rabati*. Aceasta, la rândul ei, se alimentează din sursele halahice clasice şi din literatura midraşică în ansamblu, din care citează o serie de pasaje, punând în lumină variante foarte instructive.

Recursul frecvent la **ghematria*, referirile frecvente la *apocrife şi pseudoepigrafe, citate direct sau din **Midraş Tadşe*, fac din *Geneza Rabati* o operă unică. În toate aceste împrumuturi, autorul-compilator nu redă textele ca atare, ci le parafrazează.

GENIZĂ

Locul unde se păstrează manuscrisele, cărţile sfinte şi obiectele rituale (**tfilin* şi *mezuzot*) ieşite din uz. Conform legii evreieşti, aceste obiecte nu pot fi aruncate, ci trebuie tratate cu respect. De cele mai multe ori, obiectele respective erau îngropate în cimitirul local. Pentru a uşura procesul, multe sinagogi puneau la dispoziţia credincioşilor o încăpere sau un dulap cu rol de *geniză*, în care obiectele în cauză se depozitau înainte de a fi îngropate.

În prezent, termenul se referă la o *geniză* anume: cea a vechii sinagogi Ben Ezra din Fostat, o suburbie a capitalei egiptene Cairo. Povestea modernă a Genizei începe în 1896 când două doamne scoţiene învăţate, în vizită la Cairo, cumpără un teanc de fragmente de manuscrise ebraice. În anul următor, Solomon *Schechter, care preda pe atunci literatură rabinică la Universitatea Cambridge, identifică unul din aceste fragmente ca fiind un pasaj din versiunea originală ebraică a *Înţelepciunii lui Ben Sira* (*Eclesiasticul*), carte cunoscută până atunci doar din traduceri. Schechter se deplasează personal la Cairo unde cumpără pentru Cambridge majoritatea textelor din Geniză, mai precis 140.000 de fragmente, pe care le ia cu el în Marea Britanie, restul de 60.000 se vânduseră deja înainte de sosirea lui şi sunt acum răspândite în diferite biblioteci din toată lumea, în special la Sankt Petersburg.

Munca de identificare a fragmentelor a continuat în secolul care a trecut şi a permis clarificarea multor aspecte din istoria evreilor, rămase până atunci obscure. Marea diversitate de materiale provenind atât din Palestina cât şi din Babilon se explică prin faptul că, veacuri de-a rândul, Cairo a fost un centru de legătură între aceste comunităţi şi cele din Africa de Nord şi Europa occidentală.

Printre textele descoperite acolo se află câteva preţioase fragmente dintr-un manuscris antic al Talmudului de la Ierusalim, fragmente de Midraşim necunoscute până atunci, numeroase **responsa* ale gheonimilor, scrieri *caraite, texte liturgice şi poetice din epoca posttalmudică, o mulţime de fragmente din opera halahică a *academiei din Tiberiada din sec. VI–VII; scrisori manuscrise aparţinând lui Maimonide şi primele exemplare de scrieri în idiş.

GENOCID, vezi ŞOA.

GHEDALIA, POSTUL LUI

Ebr.: Ţom Ghedalia

*Post minor, care se ţine pe 3 Tişri în amintirea soartei tragice a lui Ghedalia, guvernatorul Iudeii. Povestea lui este relatată, în esenţă, în Cartea lui *Ieremia (40,5–41,3; 2 Regi 25,22–26). După distrugerea Primului *Templu, căderea regatului lui Iuda (586 î.e.n.) şi deportarea unei mari părţi a populaţiei, învingătorul, regele Nabucodonosor al Babilonului, numeşte la cârma ţării cucerite un guvernator evreu remarcabil. Spirit realist, Ghedalia ben Ahicam lucrează cu folos spre binele evreilor rămaşi în ţară, dar mandatul său nu va dura prea mult. Îngrijoraţi de o posibilă renaştere a regatului prosper al Iudeii, vecinii amoniţi îl tocmesc pe un oarecare Işmael ben Netania, ofiţer înrudit cu familia regală din Iuda, ca să-l elimine pe Ghedalia. Deşi înştiinţat de complot, guvernatorul se hotărăşte să-l invite pe Işmael la el, la Miţpa, unde musafirul şi oamenii lui îl asasinează în mod laş pe Ghedalia, ca şi pe ceilalţi, iudei şi străini, care se mai aflau acolo. Temându-se că Nabucodonosor va interpreta omorârea guvernatorului său drept un început de rebeliune, restul partizanilor lui Ghedalia, nesocotind sfatul lui Ieremia, se refugiază în Egipt. După cum anticipase profetul, regele babilonian socoteşte fuga lor ca pe o dovadă de vinovăţie şi se răzbună reluând deportarea evreilor în Babilonia. Ca urmare a acestei suite de evenimente dezastruoase, Iudeea rămâne fără apărare şi evreii îşi pierd orice nădejde într-o refacere paşnică a statului. Astfel, asasinarea lui Ghedalia a devenit un simbol al prăbuşirii definitive a regatului lui Iuda. Biblia plasează episodul în luna Tişri, iar o tradiţie ulterioară îi atribuie şi o dată precisă: 3 Tişri (*R.H.* 18b), zi care va deveni mai târziu „postul dintr-a şaptea [lună]" (Zah. 7,5; 8,19). *Ţom Ghedalia* se ţine imediat după Roş Haşana, Anul Nou evreiesc, şi este reglementat prin legile şi riturile specifice posturilor minore. Postul durează din zori până la apusul soarelui, iar la slujba de dimineaţă se citesc **slihot*. Dacă 3 Tişri cade de Şabat, postul se amână pentru a doua zi.

GHEENA, vezi VIAȚA VEȘNICĂ.

GHELILA, vezi TORA, LECTURA -EI.

GHEMARA, vezi TALMUD.

GHEMATRIA

„Numerologie", din grecescul „geometria"

Procedeu care urmărește dezvăluirea sensului profund, ascuns, inedit al cuvintelor și frazelor. Fiecărei litere din *alfabetul ebraic îi corespunde o valoare numerică (pentru tabelul acestor valori, vezi *Numere), la fel și fiecărui cuvânt, dacă se adună valorile literelor care-l compun. Astfel, porunca lui *Iacob către fiii săi să se „pogoare" (ebr. *redu* = 210) în Egipt și să cumpere grâu (Gen. 42,2) este interpretată ca un semn că șederea evreilor în Egipt va dura 210 ani (*Gen.R.* 91,2). *Ghematria* este una din cele 32 de reguli hermeneutice folosite pentru interpretarea Torei (vezi *Hermeneutică), menționate curent în literatura midrașică și în Talmudul din Babilon (*Șab.* 149b; *Sanh.* 22a; *Mak.* 23b–24a). Astfel, despre Eliezer (= 318), credinciosul slujitor al lui *Abraham, se spune că face cât toate celelalte 318 persoane din casa patriarhului la un loc (*Ned.* 32a). Literatura cabalistică recurge din belșug la *ghematria*, care stă și la baza fabricării *amuletelor. Totuși, unii învățați (Nahmanide, de pildă) s-au ridicat împotriva utilizării abuzive a procedeului.

Ghematria servește uneori și în activități mai puțin savante: cuvintele *iain* („vin") și *sod* („taina") au aceeași valoare numerică (70), de unde și zicala „când vinul intră înăuntru, taina iese afară" (*Er.* 65a). Evreii dau deseori de pomană sume de bani care sunt multipli ai cifrei 18, de la *hai* („viață, viu"), care are această valoare. La nunți, discursurile în cinstea mirilor cuprind de multe ori și o *ghematria* a numelor lor care le prevestește un viitor fericit. De anul nou, oamenii caută să deslușească o profeție în *ghematria* anului care începe. O lungă inscripție de pe pardoseala vechii sinagogi din Worms, cu privire la construirea Templului lui Solomon, a trecut nebăgată în seamă sute de ani până când un învățat din secolul al XX-lea a observat că valoarea ei numerică indica anul când fusese reconstruită sinagoga, 4935 (1174–1175 e.n.).

După cum arată chiar numele său, *ghematria* nu a fost inventată de evrei: grecii, asirienii și babilonienii o cunoșteau deja înaintea lor. Un exemplu din cele mai vechi este cel al regelui Sargon al II-lea (722–705 î.e.n.) care a poruncit să se construiască zidul din Korsabad cu o lungime egală cu valoarea numerică a propriului său nume: 16.283 coți. De asemenea, în perioada elenistică, o mulțime de magicieni, ghicitori și tâlcuitori de vise se foloseau de acest procedeu. În zilele noastre, unii specialiști în *ghematria* încearcă să demonstreze validitatea metodei prin mijloace științifice, utilizând informatica pentru a elabora un model logic care să constituie o cheie pentru interpretarea *Bibliei.

GHEONIM, vezi GAON.

GHER, vezi CONVERTIREA LA IUDAISM.

GHERȘOM BEN IUDA

(960–1028)

Autoritate rabinică; zis și *Meor ha-Gola*, „Lumina exilului". Născut la Metz, și-a înființat o academie proprie la Mainz unde a predat până la sfârșitul vieții. Ca erudit și ca lider, s-a bucurat de o imensă autoritate în rândurile evreimii europene. Decretele lui (**takanot*), promulgate în cadrul adunărilor rabinice, au putere de lege în toate comunitățile așchenaze. Printre deciziile fundamentale, legate de numele lui, se află două *takanot* cu privire la statutul femeii în societatea evreiască: prima interzice bigamia, cealaltă aduce o serie de modificări de ordin practic la legea biblică a *divorțului. Potrivit legii biblice, numai bărbatul poate iniția divorțul. El cere să se redacteze certificatul de divorț (*ghet*), pe care i-l înmânează apoi nevestei, indiferent dacă aceasta este sau nu de acord. Rabenu Gherșom a stabilit că divorțul nu poate avea loc decât cu consimțământul ambelor părți. Ca și în Biblie, bărbatul este cel care solicită redactarea certificatului de divorț, dar nu-l poate înmâna femeii dacă ea nu vrea să-l primească. Un alt decret al lui R. Gherșom interzice să citești scrisorile altora.

Una din principalele lui contribuții la iudaism constă în redactarea textului complet și exact al *Talmudului. Înainte de apariția tiparului, manuscrisele Talmudului și chiar ale Bibliei erau puține la număr și foarte costisitoare. De aceea, în școli, modul de predare era predominant oral, învățătorul fiind în general, singurul care avea un exemplar al textului pe care-l prezenta în lecțiile sale. Discipolii, învățătorii și scribii erau nevoiți să-și copieze singuri manuscrisele de care aveau nevoie. De aici, o mare mulțime de erori datorate fie greșelilor de copiere, fie îndreptării de către copiști a textelor pe care le considerau greșite. Așa se face că același pasaj circula simultan în mai multe variante și se punea problema de a stabili care anume versiune era corectă. În aceste condiții, Rabenu Gherșom redactează un manuscris complet al Talmudului, fidel **masorei* până în cele mai mici amănunte,

pe care-l semnează personal și care devine versiunea autorizată a textului.

Din comentariile lui asupra Talmudului nu s-au păstrat decât unele fragmente citate de *Rași. El este, în plus, autorul mai multor **slihot* (rugăciuni de căință) și **piyutim* (poeme liturgice, dintre care unele figurează și astăzi în ritual.

Titlul de „Lumina exilului", pe care-l datorează înaltei sale erudiții și autorității recunoscute a deciziilor lui, provine, se pare, dintr-un *responsum* al lui Rași, în care se spune: „Rabenu Gherșom a luminat ochii exilului, căci toți se conformează învățăturii sale. Toți evreii din aceste ținuturi [europene] se proclamă discipoli ai discipolilor lui."

GHET, vezi DIVORȚ.

GHEULA

„Izbăvire"

Termen care denumește diferite tipuri de compoziții liturgice, invocând mila lui Dumnezeu și eliberarea poporului său Israel (pentru conceptul teologic, vezi *Izbăvire). Termenul se referă de regulă la două lungi pasaje care se recită zilnic între **Șema* și **Amida*. Acestea sunt **Emet ve-iațiv* la slujba de dimineață și **Emet ve-emuna* la cea de seară. Ambele se încheie cu binecuvântarea „Izbăvitorului lui Israel". Există o mulțime de poeme liturgice medievale (**piyut*), strâns legate de aceste binecuvântări, care se recită la anumite Șabaturi și la cele trei sărbători de *pelerinaj. Printre acestea se numără piesele intitulate colectiv **Berah dodi* (sau, luate separat, *gheula*), incluse în slujba de dimineață de *Pesah, ca și multe **maaravot* care se citesc la slujba de seară de Pesah, *Șavuot și *Sucot. Aceste poeme însă se recită exclusiv în ritul așchenaz, în special în comunitățile foarte religioase din diaspora. Termenul *gheula* este și denumirea unei binecuvântări, un voios apel la izbăvire, care se citește în timpul **sederului* pascal, după Psalmii 113–114, chiar înainte de cea de-a doua cupă de vin. Numele desemnează și cea de-a șaptea binecuvântare a *Amidei* din zilele lucrătoare, în care „puternicul Izbăvitor" al lui Israel este implorat „să vadă nenorocirea noastră și să pledeze cauza noastră".

GHEZERA

Lit. „decret"; pl. ghezerot

Termen ebraic cu mai multe sensuri și contexte de întrebuințare. Principalele accepțiuni sunt: 1. poruncă divină pentru care nu se precizează nici o motivație, cum este cazul *vacii roșii (Num. 19). Referitor la acest decret, Midrașul consemnează explicația lui Dumnezeu: „Am dat o *ghezera* și voi nu aveți dreptul s-o puneți sub semnul întrebării" (*Num.R.* 19,4). Sau când Dumnezeu refuză să dezvăluie momentul morții fiecăruia (*Șab.* 30a) ori să explice de ce drepții sunt martirizați, i se atribuie declarația: „Aceasta este o *ghezera* emisă de Mine"; 2. edict impus de un monarh străin care interzice respectarea legii evreiești; astfel de decrete au fost date de Antioh IV Epifanes înainte de revolta Hașmoneilor și de împăratul Hadrian în vremea lui R. *Akiva; 3. sinonim pentru convertirea colectivă forțată, persecuții religioase, masacre și pogromuri care, la origine, aveau la bază decrete ale autorităților; acest sens se regăsește în expresiile *ghezerot tatnu* (lit. „decretele anului 4856" = 1096 e.n.), semnificând distrugerea comunităților evreiești europene (în special în Renania) în timpul primei cruciade, și *ghezerot tah ve-tat* (lit. „decretele din 5408–5409" = 1648–1649), termen care desemnează masacrarea evreilor din Polonia și Lituania în urma răscoalei cazacilor conduși de Bogdan Hmelnițki; 4. măsură restrictivă sau punitivă, dictată de o autoritate rabinică spre a impune respectarea legii scrise, în virtutea îndemnului *Marii Adunări de a „ridica o barieră (*seiag*) în jurul Torei" (*Avot* 1,1). Printre primele decrete de acest fel, se numără cele „18 *ghezerot*" adoptate de discipolii lui *Hilel și *Șamai la începutul sec. I e.n. (T.B. *Șab.* 11a–17b; T.I. *Șab.* 1,4,3c). Scopul acestor *ghezerot* este de a consolida barierele dintre evrei și neevrei, în special în domeniul moravurilor sexuale, și de a impune *puritatea rituală. Alte măsuri restrictive au ca obiect de a întări respectarea *Șabatului și a sărbătorilor.

Rabinii au considerat totuși necesar să limiteze aplicarea acestor restricții. Ei precizează, de exemplu, că „nici o *ghezera* nu trebuie impusă unei comunități dacă majoritatea membrilor ei n-o poate respecta" (*A.Z.* 36a). Însă o dată ce a fost emisă de autorități competente și acceptată de majoritate, o *ghezera* nu mai poate fi revocată de o autoritate ulterioară (*ibid.*). Mai mult, chiar dacă împrejurările care au dus la promulgarea ei nu mai există, ea rămâne în vigoare atâta vreme cât o autoritate ulterioară nu emite un decret oficial de abrogare (*Beța* 5a–b). Alte autorități rabinice susțin că o *ghezera* se anulează de la sine dacă în mod evident nu-și mai găsește motivația în condițiile prezente (Menahem ha-*Meiri, *Bet ha-behira* la *Beța* 5a). Astfel, multe restricții impuse de înțelepții din vechime pentru a preveni orice relație cu neevreii se referă doar la păgânii idolatri din antichitate și nu se aplică creștinilor și musulmanilor care nu se închină la idoli (*tosaf. A.Z.* 2a).

Restricțiile adăugate legii evreiești de către autoritățile posttalmudice sunt denumite generic *herem* („*excomunicare"). Printre acestea se numără, de pildă, decretul lui Rabenu Gherșom (*herem de-Rabenu Gherșom*; vezi *Gherșom ben Iuda; **Takana*) care interzice poligamia în mediul așchenaz. Alte decizii posttalmudice, cum ar fi interdicția de origine așchenază de a consuma anumite legume în timpul sărbătorii de *Pesah, țin de *minhag* („obiceiul locului") și nu sunt respectate de toate comunitățile evreiești.

GHILGUL, vezi METEMPSIHOZĂ.

GHITIN

„Certificate de divorț"

Al șaselea tratat al ordinului **Nașim* al *Mișnei. Cele nouă capitole explică legile referitoare la desfacerea *căsătoriei prin *divorț. Conform legii evreiești, certificatul de divorț, *ghet*, este singurul mijloc de despărțire a soților. Tribunalul rabinic nu poate remite certificatul: el trebuie să fie înmânat soției de către soț. Mișna examinează în detaliu formularea certificatului, tratează despre necesitatea martorilor, despre anularea unui *ghet* înainte de a fi fost înmânat, despre plata pensiei alimentare, despre divorțul de un soț minor, despre validitatea certificatului atunci când soțul nu este întreg la minte etc. Toate aceste probleme sunt dezvoltate și aprofundate în *Talmud și în *Tosefta.

GINZBERG, LOUIS

(1873–1953)

Specialist în literatura rabinică. Născut la Kovno, Ginzberg studiază întâi în mai multe *ieșivot* lituaniene, apoi petrece o perioadă în Germania. În 1899, se stabilește în Statele Unite unde conduce lucrările secțiunii de literatură rabinică a *Enciclopediei Iudaice*. La îndemnul lui Solomon *Schechter, devine profesor de Talmud la Seminarul Teologic Evreiesc din New York.

Pe lângă numeroase articole în revistele de specialitate, editează în volum fragmentele de manuscrise din Talmudul de la Ierusalim, descoperite în *Geniza de la Cairo. Este de asemenea autorul unei lucrări în două volume, intitulate *Gheonica* și al *Legendelor Evreilor*, operă în șapte volume care împletește într-o singură poveste continuă legendele rabinice (*Hagada) cu privire la perioada biblică și la personajele și întâmplările acelei epoci.

În *Ghinze Schechter* (două volume), Ginzberg analizează materiale inedite din epoca gheonimilor. Aici, ca și în monumentalul său comentariu la tratatul talmudic **Berahot* (cinci volume acoperind primele cinci capitole ale tratatului), el lămurește textul talmudic prin dese referiri la contextul istoric. Spre deosebire de predecesorii săi care încercaseră, în comentariile lor, să împace divergențele dintre Talmudul din Babilon și cel din Ierusalim, Ginzberg se oprește asupra acestor divergențe, în care vede rezultatul diferențelor economice și sociale dintre cele două țări. Printre lucrările sale destinate unui public mai larg, se numără o serie de eseuri biografice, intitulată *Studenți, savanți și sfinți*, precum și volumul *Despre legea și înțelepciunea evreiască*.

GMILUT HASADIM

„Binefaceri, fapte bune"

Acte de bunătate și de amabilitate care, conform tradiției, constituie unul din cei trei stâlpi ai lumii, alături de Tora și de practica religioasă (*Avot* 1,2). Rabinii spuneau că *gmilut hasadim* și *rahmanut* („respectul" sau „blândețea") sunt caracteristice poporului (*Deut.R.* 3,6). Faptele bune sunt de două ori răsplătite, fiindcă „dau roade în lumea aceasta și înalță trunchiul pomului în lumea cealaltă" (*Șab.* 127a). Porunca de a face milostenie și cea de *gmilut hasadim* fac cât toate celelalte porunci ale Torei la un loc, dar cea de-a doua este mai presus de cea dintâi. În prima binecuvântare a **Amidei*, care se rostește în fiecare zi, Dumnezeu este numit *gomel hasadim tovim* („cel care face fapte bune"), idee care, spune Talmudul, își are explicația în actele divine exemplare (*Sota* 14a).

Înțelepții văd în *gmilut hasadim* o virtute socială care înglobează toate acțiunile umanitare și filantropice: *ospitalitatea, înzestrarea fetelor sărace (**hahnasat kala*), *vizitarea bolnavilor, consolarea celor îndoliați (vezi *Doliu), participarea la *înmormântări. Înțelepciunea rabinică spune că „a împrumuta pe cineva fără dobândă este mai bine decât a da de pomană, iar a cheltui bani pentru ca un sărac să învețe o meserie este și mai lăudabil" (*Șab* 63a). Termenul *gmilut hesed* ajunge astfel să însemne acordarea unui împrumut fără dobândă și, prin extensie, o „binefacere dezinteresată", în special pregătirea defuncților pentru ultimul drum. În acest scop, în majoritatea comunităților evreiești existau asociații caritabile speciale cu acest nume; ele continuă să funcționeze și astăzi în unele țări.

GOG ȘI MAGOG

Un rege (Gog) și o țară (Magog, regatul lui Gog), menționați în *Ezechiel (38–39). Despre Gog, profetul spune că va fi căpetenia unei coaliții de forțe ale răului care vor năvăli asupra lui Israel după ce Domnul îl va fi adus înapoi în pământul său. Toate

neamurile vor vedea înfrângerea lui Gog și supraviețuirea lui Israel și vor înțelege că Israel a îndurat chinurile sale de mai înainte nu fiindcă Domnul l-ar fi părăsit, ci ca pedeapsă pentru nelegiuirile sale. Prin terminologie și prin pedepsele supranaturale, catastrofale, care se abat asupra dușmanilor lui Israel, această profeție ține de domeniul apocalipticului. Prolixitatea celor două capitole și numeroasele inadvertențe ale detaliilor sunt de altfel caracteristice scrierilor apocaliptice.

În ceea ce privește evenimentul sau personajul istoric, dacă într-adevăr a existat, care i-ar fi putut inspira această viziune lui Ezechiel, părerile sunt împărțite. Oricum, important este că, după aceste grozăvii, toate neamurile lumii vor recunoaște că Dumnezeul lui Israel este adevăratul Dumnezeu.

Literatura apocaliptică (*Cartea lui Enoh*), *manuscrisele de la Marea Moartă, Apocalipsa Noului Testament, Talmudul și Midrașul, toate evocă această profeție. Ultimele două interpretează războaiele lui Gog și Magog (în literatura de după Ezechiel, Magog este prezentat ca un personaj) ca un semn al iminentei iviri a lui *Mesia. Acesta este motivul pentru care, de-a lungul secolelor, evreii au privit marile confruntări militare între neamuri, de pildă, lupta dintre *islam și *creștinătate, cu nădejdea venirii iminente a Unsului

GOLEM

„Materie amorfă"

Termen folosit o singură dată în Biblie în sensul de „masă amorfă sau embrionară" (Ps. 139,16) și tot o singură dată în Mișna (*Avot* 5,7) pentru a desemna o persoană stupidă și incultă. Termenul ebraic are multiple semnificații. El poate caracteriza un individ stupid, lipsit de tact, ușor de manipulat și incapabil să gândească singur sau chiar un robot. În Talmud, *golem* se referă la un stadiu preliminar creării lui Adam (*Sanh.* 38b), iar în literatura Cabalei, el desemnează materia brută, fără formă sau contur. Ideea de creatură făcută de om apare într-un pasaj al Talmudului unde doi amoraimi vor să-și facă un vițel pentru masa lor de Șabat; când *Rava insuflă viață unei creaturi cu înfățișare omenească, amora Zera se grăbește, plin de indignare, s-o distrugă (*Sanh.* 65b). Astfel de încercări, ca și utilizarea magică a cuvântului *emet* („adevăr") și a tetragramei (vezi *Dumnezeu, numele lui), se întemeiază pe credința că literele ebraice posedă o putere de creație, idee care se regăsește în mistica iudaică (*Sefer *Ietira*; vezi *Ber.* 55a). Noțiunea capătă un conținut mai pragmatic în lumea germanică medievală unde **haside Aș-chenaz* fac din *golemul* legendar un slujitor credincios care poate fi înzestrat cu viață. În sec. al XVI-lea, folclorul evreiesc atribuie asemenea puteri miraculoase lui Elia din Helm, în timp ce nepotul acestuia își pune problema folosirii unui *golem* pentru a completa cvorumul de rugăciune (*minian*). Dar cel mai celebru *golem* este, potrivit legendei, cel făurit de Rabi *Iuda Loew din Praga în sec. al XVI-lea. Ajutat de doi dintre discipolii săi, R. Iuda modelează un *golem* din lut căruia, prin diferite incantații magice, îi dăruiește viață, dar nu și darul vorbirii. Postat în sinagoga Altneuschul din Praga, „robotul" devine slujitorul fidel al rabinului, ajutându-i pe evreii orașului să respingă mai multe conspirații împotriva lor. Dar, într-o vineri seara, creatura scapă de sub controlul rabinului care se vede nevoit s-o distrugă. După unele legende, *golemul* ar fi și acum ascuns în podul sinagogii Altneuschul, în așteptarea unui învățător evreu care să-l readucă la viață.

GOREN, ȘLOMO, vezi ETIOPIA, EVREII DIN; IOM HA-AȚMAUT.

GRAETZ, HEINRICH, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

GRODZENSKI, HAIM OZER

(1863 – 1940)

Mare erudit și îndrumător spiritual al evreimii ortodoxe din Lituania. Născut la Ivia, un târgușor de lângă Vilnius, studiază la **ieșiva* din Volojin. În 1887, devine unul din cei trei *daianimi* (judecători ai tribunalului rabinic) din Vilnius și se afirmă treptat, neoficial, ca principalul rabin al orașului. Ulterior, comunitatea îi oferă oficial titlul de mare rabin, pe care însă îl refuză din respect pentru tradiția locală care nu prevedea o asemenea funcție. Întemeiază o *ieșiva* destinată studiilor rabinice superioare, care devine repede cunoscută sub numele de „kibuțul lui Rav Haim Ozer". În 1912, participă la adunarea de constituire a organizației religioase ultraortodoxe *Agudat Israel*, ale cărei idei le promovează în călătoriile sale prin Europa după primul război mondial. Președinte al organului central al mișcării, *Moețet ghedole ha-Tora*, Grodzenski va fi și conducătorul ei spiritual. În 1924, joacă un rol crucial în înființarea *Vaad ha-ieșivot* („Consiliul Academiilor Talmudice"), care va sprijini școlile de acest fel din Europa răsăriteană.

A publicat trei volume de *responsa* (1922, 1925, 1939), intitulate *Ahiezer*, cu privire la **Șulhan aruh*. Printre subiectele abordate se numără

convertirea, contracepția, situația **agunot*, profanarea Șabatului etc.

În urma invadării Poloniei de către naziști în 1939, multe *ieșivot* poloneze se mută la Vilnius în speranța că rabinul lituanian le va ajuta să supraviețuiască și, într-adevăr, în ciuda vârstei lui înaintate și a slăbiciunii fizice, Grodzenski desfășoară o activitate intensă în această perioadă dramatică.

H

HABACUC

Profet a cărui carte este a opta din secțiunea canonică a Profeților Minori. A trăit în Iudeea, pare-se pe vremea când caldeenii deveniseră o mare putere regională (612 î.e.n.). Nu avem informații despre viața lui. Cartea cuprinde 56 de versete, grupate în trei capitole. După conținut, ea pare împărțită mai degrabă în două părți: o narațiune (Cap. 1,2) și un psalm (Cap. 3). Narațiunea, la rândul ei, este alcătuită din cinci profeții care analizează în amănunt problema nedreptății în lume. Profetul se adresează lui Dumnezeu, întrebându-l cât are să mai îngăduie ca drepții să fie batjocoriți de cei răi. Psalmul rememorează marile faptele ale Domnului și cuprinde totodată o rugăciune. După unii autori, psalmul este un răspuns la întrebările formulate în capitolele precedente, în vreme ce alții îl consideră o entitate separată.

Din conținutul psalmului, unii comentatori rabinici au dedus că Habacuc era *levit și făcea parte din cântăreții *Templului. Una dintre maximele cărții, „cel drept va trăi prin credința lui" (2,4), a cunoscut o largă popularitate, fiind așezată de rabini la temelia iudaismului (*Mac.* 24a). Talmudul spune că, dacă nu erau rugăciunile lui Habacuc, ar fi fost așa o sărăcie în țară încât înțelepții ar fi trebuit să împartă o haină la două persoane (*Sota* 49a). Un comentariu midrașic (*pešer*) la Habacuc a fost descoperit printre *manuscrisele de la Marea Moartă.

Cartea lui Habacuc

1,1–1,4	Plângeri împotriva violenței și a asupririi
1,5–1,11	Caldeii — instrumente divine
1,12–1,17	Protestele profetului împotriva asupritorului
2,1–2,5	Cel drept va trăi prin credința lui, cel rău va pieri
3,1–3,19	Dumnezeu va veni să-și izbăvească poporul

HABAD

Mișcare născută din *hasidism, întemeiată de *Șneur Zalman din Liadi (1745–1813). Șneur Zalman susținea că ideile lui erau, în esență, preluate de la *Dov Ber, *maghidul* din Meserici, și de la fiul acestuia, Abraham „Îngerul", dar implicațiile sistematice pe care el le extrage din învățătura lor erau fără precedent în hasidism. *Habad* este așadar o mișcare aparte, nouă, în sânul hasidismului, care se definește și este recunoscută ca atare de celelalte grupări hasidice. Acestea din urmă tind s-o caracterizeze ca o mișcare „filozofică", bazată pe un simplu joc de concepte, un joc intelectual reprezentând oarecum o deviere de la modul de abordare emoțional, intim și călduros al fondatorului hasidismului, *Baal Șem Tov. Teoria mișcării *Habad* este expusă în scrierile lui Șneur Zalman, *Tania* și *Likute Tora*, în cele ale fiului său, Dov Ber (1773–1827) și ale discipolului său, Aaron ben Moise din Starosielce (1766–1828), precum și în numeroasele lucrări ale generațiilor care s-au succedat de atunci. Mișcarea *Habad* s-a scindat în mai multe ramuri, dar dinastia urmașilor lui Dov Ber, instalați la Lubavici, s-a dovedit de departe cea mai importantă, dominația ei fiind atât de puternică încât „*Habad*" și „Lubavici" sunt astăzi practic sinonime.

Denumirea de *Habad* este un acronim de la *hohma* („înțelepciune"), *bina* („discernământ") și *daat* („cunoaștere"), **sefirot* superioare în concepția cabalistică, emanații ale lui Dumnezeu cel viu, reprezentând funcții ale Spiritului divin, în contrast cu emanațiile inferioare care simbolizează procesul emoțional al Creației. Cum omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, aceste forțe de emanație „sefirotică" sunt reprezentate și în ființa umană. Astfel, după cum, în domeniul emanațiilor, procesul emoțional este posterior celui intelectual și rezultă din acesta, la fel și emoțiile religioase ale omului ar trebui să decurgă dintr-o intensă contemplare a divinului. Dacă omul inversează această secvență, dând întâietate emoțiilor sale religioase, el se abate de la adevărata evlavie. După ce preia de la tatăl lui conducerea mișcării, Dov Ber scrie

pentru discipolii săi un *Tratat despre extaz* (*Kuntres ha-hitpaalut*), în care îi învață cum să deosebească adevăratul extaz al slăvirii lui Dumnezeu, izvorât dintr-o contemplație austeră, de falsul extaz care rezultă din exaltarea artificială a emotivității.

Gândirea *Habad* încearcă totodată să aprofundeze tendințele „panenteiste" sau acosmice ale hasidismului. Inspirându-se din doctrina cabalistică a „contracției" (*țimțum*), potrivit căreia **En Sof* sau „Ființa infinită" se retrage „din Sine în Sine" spre a elibera un spațiu originar în care universul finit să poată să se nască, Șneur Zalman avansează ideea că, din perspectiva realității ultime, nu există nici un *țimțum*: ceea ce se produce este pur și simplu o eclipsare a luminii divine, care creează impresia că universul există independent de Dumnezeu. Prin contemplarea lanțului ființei în întregul său, așa cum recomandă Cabala, credinciosul reconstituie mental întregul lui *En Sof*, sursa din care provine, realizând astfel „unificarea de jos în sus". Se spune că, pe patul de moarte, Șneur Zalman ar fi mărturisit că nu vede în camera lui nici mobilă nici spațiu, ci numai energie divină care este adevărata realitate. Și tot el spune într-un aforism: „ — Ce este Dumnezeu? — Ceea ce apuci [*vos man derhert*]. — Ce este lumea? — Locul unde apuci [*vu man derhert*]. — Și ce este sufletul? — Lucrul cu care apuci [*mit vas man derhert*]."

Pentru *Habad*, ideea hasidică de *bitul ha-ieș*, negarea existenței sau „anihilarea a ceea ce este", are o dublă semnificație: În primul rând, ea se referă la lumea materială care, din punctul de vedere al omului, este reală („ceea ce este"), dar din punct de vedere divin, este egală cu zero. Când corul serafimilor exclamă: „Pământul tot este plin de slava Sa" (Isa. 6,3), habadnicul ia acest verset *ad litteram* și trage concluzia că, în fond, lumea nu există, că energia divină este tot ce există. *Elia, gaonul din Vilnius, și ceilalți **mitnagdimi* interpretează acest verset ca o simplă aluzie la Providența divină. Pentru gaonul din Vilnius și pentru discipolii lui, a spune ca habadnicii că Dumnezeu este prezent în universul material constituie o erezie.

În al doilea rând, noțiunea de *bitul ha-ieș* desemnează pierderea de sine în Dumnezeu, transcendența eului uman care aspiră la El. *Habad* dezvoltă și radicalizează această idee, susținând că, în adâncul sufletului evreiesc, este cuibărită o fărâmă din *En Sof*, așa încât prin transcenderea eului, scânteia divină din suflet, ființa adevărată, revine la viață și identicul se reunește cu identicul. Apare aici ideea de *unio mystica*, foarte rar întâlnită în *mistica evreiască. Până în zilele noastre, unii habadnici petrec câte un ceas întreg intonând încetișor **Șema*, abandonându-se complet divinului și reconstituind în spirit unitatea divină a lumilor inferioare și superioare.

HAD GADIA

„Un ied"

Titlul unui cântec aramaic foarte popular, care se cântă la sfârșitul **sederului* de Pesah. Există foarte puține informații despre autorul lui ori despre data la care a fost compus, dar se crede că, în Evul Mediu, exista deja un echivalent german, provenit la rândul său dintr-un vechi cântecel franțuzesc pentru copii. Este alcătuit din zece strofe care se încheie toate cu același refren, fiecare strofă reluându-le pe toate cele dinaintea ei (s-a comparat această structură cu *The House that Jack Built*, un cântecel englezesc din sec. al XVIII-lea). La sfârșitul Evului Mediu, *Had gadia* era deja destul de răspândit printre evreii așchenazi. Textul însoțit de o traducere în idiș a apărut pentru prima dată într-o **Hagada* italienească din sec. al XV-lea. Până nu de mult, cântecul era complet necunoscut evreilor sefarzi și orientali.

Menit în special să distreze copiii și să-i țină treji până la sfârșitul *sederului*, *Had gadia* a suscitat numeroase interpretări. Sub înfățișarea sa de cântec profan, el pare să ascundă o alegorie istorică și un mesaj religios. Astfel, „un ied, un ied, pe care l-a cumpărat tata cu doi bănuți (*zuzim*)" ar reprezenta poporul evreu pe care Domnul l-a „cumpărat" pe Muntele Sinai cu cele două table ale Legii (sau prin cei doi cârmuitori ai săi: Moise și Aaron). Celelalte personaje ar fi neamurile succesive care l-au asuprit pe Israel, fiecare din ele fiind apoi alungat de alt tiran. Asiria (pisica) a fost înfrântă de perși (câinele), care au fost înfrânți de greci (bățul), înghițiți la rândul lor de Roma (focul), care a fost cucerită mai târziu de barbari (apa), doborâți la rândul lor de islam (boul), care a cedat în fața cruciaților (măcelarul). În final, *Îngerul morții trebuie văzut ca un nou asupritor sau cuceritor, pe care Dumnezeul istoriei îl va judeca pentru faptele lui. Potrivit acestei interpretări, cântecul ar fi alegoria unei dreptăți retributive. Mesajul religios al textului ar fi că toți oamenii plătesc pentru faptele lor, dar că poporul lui Israel poate să se mângâie cu certitudinea că Providența divină se va îngriji să-l apere și să-l țină în viață.

Pentru *Had gadia*, s-au compus și continuă să se compună o mulțime de melodii, de obicei cu un ritm foarte alert. Versiunile italiană, engleză și

franceză au fost reluate recent de cunoscutul cântăreț Angelo Branduardi.

Had gadia, ultima strofă

Și a venit Domnul, fie El binecuvântat,
Și l-a tăiat pe Îngerul Morții
Care l-a omorât pe măcelar
Care a tăiat boul
Care a băut apa
Care a stins focul
Care a ars bățul
Care a lovit câinele
Care a mușcat pisica
Care a mâncat iedul
Pe care tata l-a cumpărat cu doi bănuți

HAFTORA

„Încheiere"

Fragment din cărțile Profeților, care se recită la sinagogă după citirea *Torei la slujbele de dimineață din zilele de *Șabat și de sărbători, la *slujbele de după amiază din zilele de post și la ambele aceste slujbe de Tișa be-*Av. Potrivit unor pasaje din Talmud, s-ar părea că lecturile din Profeți erau deja intrate în uz înainte de distrugerea celui de-al Doilea *Templu. La fel, o serie de mărturii de la începuturile *creștinismului vorbesc despre „citirea Legii și a proorocilor" (*Luc.* 4,17; *Fapte* 13,15). În antichitate, se citea *haftora* și în după amiezele de Șabat (*Șab.* 24a; 116b), dar acest obicei nu s-a păstrat decât în zilele de post.

Specialiștii în istorie liturgică plasează originea *haftorei* în împrejurările prigoanei antievreiești lansate de Antioh Epifanes în 165 î.e.n., când studiul și citirea publică a Torei au fost interzise. Înțelepții ar fi hotărât atunci să înlocuiască lectura săptămânală din Pentateuh cu un fragment din Profeți pe o temă apropiată de aceea a pericopei. Această teorie se sprijină pe faptul că există întotdeauna o relație tematică între pericopa săptămânală din Pentateuh și *haftora* corespunzătoare. La rândul ei, *haftora* zilelor de sărbătoare are întotdeauna legătură cu semnificația sărbătorii respective. Aceeași corelație este valabilă și în ultimele cinci Șabaturi dinainte de Pesah, în ultimele trei dinainte de Tișa be-Av și în următoarele șapte de după acest post (vezi *Șabaturi speciale). De exemplu, seria de *haftorot* care precede ziua de 9 Av conține pasaje profetice care condamnă rătăcirile lui Israel, iar cele ce urmează după această zi sunt pasaje de mângâiere, toate extrase din Cartea lui Isaia. După o altă teorie, rabinii ar fi introdus *haftora* spre a se delimita de *samariteni care contestau canonicitatea scrierilor profetice. Ciclul complet de *haftorot* cuprinde pasaje din toți Profeții cu excepția lui *Naum, *Țefania și *Hagai.

Nu se știe cine și când a selecționat pasajele profetice citite de Șabat și a stabilit ordinea lor de-a lungul anului. Talmudul precizează care *haftorot* se citesc la principalele sărbători, la Șabaturile speciale, la cele care cad de luna nouă sau în ajunul ei, la Șabatul de *Hanuca, la Șabatul intermediar din timpul sărbătorilor de *pelerinaj și la Tișa be-Av (*Meg.* 4,1; 31a). S-ar putea deci ca restul de *haftorot* destinate Șabaturilor obișnuite să fi fost inițial diferite de la o comunitate la alta și abia mai târziu fixate, după epoca talmudică. Oricum, *ciclul de lectură trianual care se practica în Ereț Israel prevedea o serie, firește trianuală, de *haftorot* mult diferită de cea a ciclului babilonian, universal acceptat în prezent, în care lectura Torei se întinde pe parcursul unui singur an. Pe de altă parte, între așchenazi, sefarzi și evreii orientali, există până în ziua de azi unele deosebiri în ceea ce privește alegerea *haftorot*.

Lungimea *haftorei* era în general fixată de tradiție care recomanda un minim de 21 de versete, dar există și câteva *haftorot* mai scurte. În epoca talmudică, atunci când se citea din Tora, fiecare verset era urmat de traducerea lui în aramaică, limba locală, în timp ce la *haftora*, se traducea la câte trei versete.

La evreii sefarzi și orientali, și minorii pot fi chemați să citească *haftora*; oricum, în toate comunitățile există obiceiul de a acorda această cinste băieților care fac **bar mițva*, obicei pe care reformații și conservatorii l-au extins și asupra fetelor care serbează *bat mițva*. Evreii ortodocși foarte evlavioși intonează *haftora* pe o melodie anume. De Șabat Hazon (înainte de Tișa be-Av), melodia este aceeași ca la *Plângeri. Așchenazii și sefarzii și-au păstrat fiecare propriile lor tradiții melodice și există mari deosebiri regionale chiar și în sânul aceluiași grup, de exemplu între tradiția „germană" și cea „lituaniană", aceasta din urmă fiind predominantă în Israel și în America. Reformații în general nu cântă, ci mai curând declamă *haftora*. Obiceiul de a citi *haftora* după un sul scris de mână este rar întâlnit în zilele noastre, majoritatea comunităților folosind pentru lectură o Biblie tipărită sau cărți care cuprind ritualul zilelor de sărbătoare.

Cel care cântă *haftora* este de obicei **maftirul*, cel chemat să citească ultimele versete din pericopa săptămânii respective. După ridicarea sulurilor, el rămâne pe podium ca să cânte *haftora*.

Chiar dacă altcineva este chemat la *haftora*, *maftirul* recită binecuvântarea preliminară și tot el încheie lectura printr-un ansamblu de patru binecuvântări care exprimă credința în adevărul Bibliei și speranța restaurării statului suveran evreu în Ereț Israel și totodată reafirmă sfințenia Șabatului ori a sărbătorii respective. (Pentru lista completă a *haftorot*, vezi *TORA, CITIREA -EI.)

HAGADA

Lit.: „narațiune"

1. Partea nejuridică a textelor rabinice clasice. Literatura rabinică se împarte în două mari corpuri: *Halaha și Hagada. Prima cuprinde toate dezbaterile și hotărârile de natură juridică, iar cea de-a doua, restul.

Hagada aparține exclusiv perioadei rabinice clasice și este cuprinsă, în esență, în două texte: *Talmudul și *Midrașul. În Talmud, Hagada se întrepătrunde cu discuțiile juridice ale învățaților. Pe lângă dezbaterile asupra legii și cercetările halahice, Talmudul cuprinde capitole de istorie, filozofie, teologie, etică și folclor, care reprezintă aproximativ o treime din text și constituie sursa principală a Hagadei.

Cât despre midrașuri, deși câteva dintre ele tratează aspecte juridice, majoritatea țin de Hagada (vezi *Midraș Hagada). Deoarece textele midrașice acoperă o perioadă de circa o mie de ani și au fost elaborate în diverse țări, Hagada midrașică vădește influențe diferite, care se observă nu numai în limbă (termeni greci în midrașurile palestiniene și termeni persani în cele babiloniene), dar și în concepția filozofică. Este uneori necesar să se facă distincția între teologia rabinică autentică, ulterior integrată în curentul principal al doctrinei evreiești, și materialul secundar care rezultă din influența diferitelor medii cum ar fi, printre altele, cel grecesc sau cel babilonian.

Ca termen care desemnează ansamblul textelor rabinice nejuridice, Hagada are un sens foarte vast care, însă, trebuie întotdeauna înțeles într-un context didactic. Este vorba, în primul rând, de legende care-și au în cea mai mare parte originea în comentariile rabinice asupra textului biblic și în viețile înțelepților și ale eroilor istoriei evreiești. Hagada cuprinde de asemenea dezvoltări ale narațiunii biblice care prelungesc relatările Bibliei într-o formă literară, plină de imaginație. Ea mai conține și un bagaj considerabil de folclor evreiesc a cărui tematică nu are legătură directă nici cu narațiunea Bibliei, nici cu personalități de seamă din perioada postbiblică. Textele de acest fel tratează, de pildă, despre *îngeri și *demoni sau despre diferite obiceiuri pitorești, practicate într-o comunitate sau alta.

Concepțiile filozofice și, mai ales, teologice se înscriu, de asemenea, în noțiunea generală de Hagada. Când sunt expuse explicit, așa cum se întâmplă uneori, ele sunt ușor de identificat și de explicat, mai ales în ceea ce privește *etica. Astfel, în Mișna, tratatul *Avot („Părinți") face parte din această categorie de lucrări hagadice care oferă învățături în general limpezi despre conceptele de Dumnezeu și om, despre Israel, Tora și viața etică — totul într-un limbaj clar și accesibil. Totuși, aceste învățături sunt foarte frecvent transmise prin intermediul unor parabole. În acest caz, narațiunile trebuie aprofundate pentru a descoperi morala implicită, căci, de cele mai multe ori, autorul nu precizează în ce scop consemnează o poveste sau alta. Confruntat cu acest tip de Hagada, cititorul trebuie să-și pună întrebarea în ce scop se relatează povestea respectivă. Abia atunci se observă că textul trebuie perceput ca adevărat nu în plan istoric, ci în plan moral.

De altminteri, o parte importantă și profundă a teologiei rabinice își are izvorul în comentariile textului biblic. De exemplu, deoarece prima literă a Bibliei ebraice este litera *bet*, înțelepții își pun întrebarea: „De ce oare sfânta Biblie începe cu un *bet* care nu este prima literă a alfabetului?" Răspunsul lor este că *bet* se reprezintă grafic printr-un pătrat cu o latură deschisă. Închis sus, jos și în urmă, este deschis doar înainte, ceea ce, în opinia învățaților, vrea să arate că omul nu trebuie să încerce să afle ce se petrece deasupra lui, în cer, nici ce se întâmplă în lumea de jos, nici ce a fost înaintea Genezei. Pentru om, singura modalitate practică și inteligentă de a trăi este de a înainta în singura direcție care-i este deschisă. Acest tip de comentariu laconic este adeseori însoțit de o anecdotă care-l situează în domeniul folclorului literar propriu-zis.

Dacă Halaha avea putere de lege până în momentul în care o autoritate competentă venea s-o modifice sau s-o abroge, Hagada nu era socotită decât simplă opinie personală a autorului ei, fără nici o putere de constrângere asupra comunității. Rabinii refuzau să-și întemeieze normele pe texte hagadice, pe relatări de miracole, folclor sau legende. Cu toate acestea, Halaha și Hagada converg în mod semnificativ, ceea ce infirmă existența unei granițe stricte între ele. Învățăturile etice ale Hagadei alimentează și influențează adeseori spiritul juridic al Halahei, aducând legea mai aproape de condiția umană. Poetul și ebraistul modern Haim Nahman Bialik spunea că Hagada este o formă

rafinată a Halahei, în timp Halaha codifică esența Hagadei. Cu alte cuvinte, Hagada face legea mai etică iar Halaha dă eticii un caracter mai restrictiv.

S-au făcut încercări de compilare a Hagadei în antologii speciale. Opera cea mai interesantă și mai completă în acest sens este cea a savantului spaniol Iacob ben Habib din sec. al XV-lea. Conștient de atractivitatea Hagadei în rândul maselor evreiești, Habib a alcătuit o versiune specială a Talmudului, dând la o parte toată Halaha și toate dezbaterile legate de ea, pentru a păstra numai Hagada. Volumul intitulat **En Iaacov* („Fântâna lui Iacob") se bucură și azi de o înaltă apreciere în sinagogi și în cercurile de studiu. Bialik și Y.H. Rawnițki sunt autorii unei antologii moderne, *Sefer ha-Hagada* („Cartea Hagadei", 1910). O altă importantă realizare de acest fel, de data aceasta în engleză, o constituie *The Legends of the Jews* („Legendele evreilor", 7 volume, 1909-1938) de Louis *Ginzberg.

2. Text utilizat la celebrarea sărbătorii de *Pesah în familie, precum și cartea care cuprinde acest ritual (vezi **Seder*). Termenul *Hagada* și obligația evreilor de a povesti *Exodul din Egipt și întâmplările miraculoase care au însoțit acest eveniment își au originea în Biblie: „În ziua aceea să spui fiului tău: Aceasta este pomenirea celor ce a făcut Domnul pentru mine când am ieșit din Egipt..." (Ex. 13,8). Îndemnul adresat părinților de a-și învăța copiii despre Exod și de a retrăi împreună cu ei, în fiecare an, de *seder*, această experiență istorică apare de încă trei ori în Pentateuh (Ex. 12,26–27; 13,14; Deut. 6,20 *et infra*). Alături de consumarea pâinii nedospite (**mața*), citirea *Hagadei* este o caracteristică esențială a primei seri de Pesah, în Israel și la reformați, sau a primelor două seri, în diaspora.

Cele mai vechi pasaje ale *Hagadei* sunt alcătuite în principal din versete biblice, în timp ce alte secțiuni par să dateze de la începuturile perioadei celui de-al Doilea Templu (sec. al V-lea î.e.n.). Structura *Hagadei* și o bună parte din conținutul său apar deja fixate de tanaimi în *Mișna (*Pes.* 10). Existau deja cele *patru întrebări tradiționale, dar despre „recitarea *Hagadei*" se vorbește abia mai târziu, în Talmud (*Pes.* 116b). Sporită și înfrumusețată cu numeroase comentarii midrașice, binecuvântări, rugăciuni, imnuri, explicații ale ritualului de *seder* și, în tradiția așchenază, cu un mănunchi de cântece în final, *Hagada* a devenit în timp un florilegiu unic de texte liturgice, provenind din perioade și culturi diferite. Astfel, **Ha lahma ania* și **Had gadia*, deși ambele scrise în *aramaică, au fost compuse, primul, în Babilonia pe la începutul erei noastre sau poate mai devreme, iar celălalt, în Germania secolului al XV-lea. Cele mai importante mesaje transmise de *Hagada* se referă la rolul lui Dumnezeu ca autor al istoriei, la importanța noțiunii de popor evreu, la natura contractuală a relației dintre Dumnezeu și Israel și la ideea că libertatea nu se dobândește niciodată definitiv.

Originea imemorială, conținutul înălțător și actualitatea ei mereu reînnoită fac din *Hagada* un ritual deosebit de apreciat. Încă din vremea lui *Amram ben Șeșna Gaon și a lui *Rași, ea s-a tradus într-o sumedenie de limbi și a făcut obiectul unui mare număr de comentarii. În plus, faptul că, teoretic, fiecare participant la *seder* are în față propriul lui exemplar, a dus la dezvoltarea unei arte decorative extrem de ample, destinată adeseori copiilor și femeilor. În Evul Mediu, evreii avuți își comandau *Hagadot* bogat ornamentate, în care artiștii desfășurau o ingeniozitate luxuriantă atât în ilustrații cât și în caligrafia textului. Se întâmpla astfel ca o pagină întreagă să fie ocupată de un singur motiv sau chiar un singur cuvânt. Diferite tradiții artistice au înflorit în Spania musulmană și în Europa creștină, în țări ca Germania și Italia; multe din aceste somptuoase *Hagadot* se pot procura acum în facsimil. Primele *Hagadot* tipărite au apărut în Spania (cca. 1482) și în Italia (1505), dar cea mai veche ediție ilustrată care ni s-a păstrat este cea tipărită de Gherșom Cohen, la Praga, în 1526. De atunci, au văzut lumina tiparului peste două mii de ediții ale *Hagadei* și altele continuă să apară neîncetat.

Noile *Hagadot* ale reformaților și reconstrucționiștilor moderni prezintă numeroase abateri de la textul tradițional; este și cazul edițiilor apărute în kibuțurile din Ereț Israel în anii 1920–1930, în care pasajele religioase și rugăciunile au fost înlocuite cu mesaje pe care editorii lor le socoteau mai potrivite (vezi *Sărbătorile kibuțului). În ultimii ani, se constată totuși o tendință de revenire la o concepție mai tradițională a *Hagadei*. În 1917 au început să apară în Statele Unite primele *Hagadot* pentru soldați, iar în 1956, rabinii armatei israeliene au publicat o *Hagada* „de rit unit" (*nusah ahid*) pentru uzul militarilor proveniți din toate tradițiile religioase.

HAGADAT BEREȘIT

*Midraș omiletic la Cartea *Genezei (vezi și *Midraș Hagada). Este alcătuit din peste 80 de capitole, fiecare împărțit la rândul său în trei părți, după modelul *ciclului trianual de citire a Torei. Fiecare capitol începe cu un midraș exegetic asupra unui verset (în general, primul) din textul pericopei

săptămânale din Pentateuh. Cea de-a doua parte constă în interpretarea unui verset din *haftora. În fine, cea de-a treia tratează mai succint despre un verset din Psalmi. Textul pare să fi fost compus în anii 900–1000 e.n. Conținutul provine în principal din Midrașul **Tanhuma* (versiunea veche). În 1903, Solomon Buber a publicat o ediție a textului cu un bogat aparat de note și cu un scurt comentariu de Abraham ben Elia (fiul lui *Elia, gaonul din Vilna), care și el publicase o ediție a textului cu un secol în urmă (1802).

HAGAI (AGHEU)

Unul dintre *Profeții Minori. Cartea lui, care face parte din secțiunea biblică a Profeților, este alcătuită din două capitole și 38 de versete. Textul cuprinde patru revelații profetice inspirate lui Hagai în al doilea an al domniei lui Darius I, regele perșilor, în 520 î.e.n. Subiectul este zidirea celui de-al Doilea Templu: Hagai deplânge încetineala lucrărilor de reconstrucție și promite poporului că noul Templu, deși mai puțin măreț decât cel al lui Solomon, va fi cândva la fel de vestit. Profetul reamintește totodată că Templul nu poate sfinți un popor care comite fapte necurate. Profeția finală anunță nimicirea Imperiului persan într-un război civil.

Conform tradiției rabinice, Hagai este primul dintre cei trei profeți care s-au făcut auziți în vremea lui Ezra. După dispariția lor, „Duhul divin s-a îndepărtat de Israel" (*Ioma* 9b). Talmudul îi atribuie lui Hagai câteva legi (vezi de ex. *Iev.* 16a; *Kid.* 43a; *R.H.* 9a). După părerea rabinilor, Cartea lui Hagai ar fi fost compilată de membrii *Marii Adunări (*B.B.* 15a).

Cartea lui Hagai

1,1–1,11	îndemn la reconstruirea Templului;
1,12–1,15	expunere istorică relatând începutul lucrărilor;
2,1–2,9	încurajări adresate zidarilor;
2,10–2,19	profeții de bețișug după încheierea restaurării;
2,20–2,23	oracol mesianic adresat lui Zorobabel.

HAGBAHA, vezi TORA, CITIREA -EI.

HAGHIGA

Termenul desemnează jertfa care se aducea în prima zi a sărbătorilor de pelerinaj și este totodată titlul celui de-al doisprezecelea tratat din ordinul *Moed al Mișnei. Tratatul se compune din trei capitole care tratează în principal despre două chestiuni: 1. obligația oricărui evreu de a merge la Ierusalim la vremea sărbătorilor de pelerinaj (*Pesah, *Șavuot și *Sucot) și de a aduce, o dată ajuns acolo, o jertfă „spontană"; 2. legile purității în ceea ce privește *zeciuielile și jertfele, ca și recipientele necesare pentru aducerea lor (vezi Ex. 23,14–17; 34,18–23; Deut. 16,16–17). Aceste două teme, analizate pe larg în cele două *Talmuduri și în *Tosefta, sunt prezentate împreună, deoarece orice persoană care intra în incinta Templului pentru consumarea jertfelor trebuia să fie într-o stare de *puritate rituală.

HAGIOGRAFE

„Scrieri sfinte" (gr.)

A treia și ultima secțiune a Bibliei ebraice. Aceste *Ketuvim* („Scrieri"), după numele lor ebraic, cuprind: Psalmii, Proverbele, Iov, cele Cinci Suluri (*meghilot*: Cântarea Cântărilor, Rut, Plângerile, Eclesiastul și Estera), Daniel, Ezra, Neemia și Cronicile. Hagiografele sunt ultimul segment inclus în Biblia ebraică și Talmudul consemnează controversele care au avut loc în legătură cu canonicitatea unora dintre aceste cărți, cum ar fi Cântarea Cântărilor sau Estera.

HAHAM

„Înțelept"

Termen generic în epoca biblică, s-a specializat ulterior, denumindu-l, în vremea Mișnei, pe cel de-al treilea funcționar în ordine ierarhică din conducerea comunității, după **nasi* și *av bet din* (*Hor.* 13b). Deși nu se cunosc cu exactitate atribuțiile lui, *hahamul* este atestat atât în Ereț Israel cât și în Babilon. La sefarzi, rabinul titular al comunității este uneori denumit *haham* sau *haham mușlam*. De asemenea, marele rabin sefard al Angliei poartă titlul de *haham*.

HAHAMPAȘA

Titlu atribuit în sec. al XIX-lea marilor rabini din țările și provinciile Imperiului Otoman; cuvânt compus din ebraicul *haham* („înțelept") și turcescul „pașa" („conducător"). Hahampașa era recunoscut oficial de autoritățile turcești ca lider al comunităților evreiești. Titlul rămâne în vigoare în Turcia și în Egipt până în 1918, fiind purtat până la acea dată de marele rabin sefard al Palestinei.

HAHNASAT KALA

Lit.: „introducerea logodnicei"

Fonduri menite să asigure o zestre tinerelor fete sărace, care erau astfel „introduse" în căsătorie. În rugăciunea de dimineață, se spune că *hahnasat kala* face parte din obligațiile care dau roade în

lumea aceasta, dar a căror principală răsplată va fi în lumea cealaltă, de unde și importanța deosebită care i se acordă. În *comunitățile evreiești tradiționale, existau societăți speciale pentru colectarea și repartizarea acestor fonduri.

*Șulhan aruh precizează că nu există faptă mai generoasă decât să ajuți o fată săracă să se mărite. Când o comunitate are fonduri limitate, fetele sărace au prioritate față de băieții săraci, „pentru că este mult mai stânjenitor pentru o fată să rămână nemăritată, decât pentru un bărbat să rămână burlac" (*Ș.Ar., I.D.*, 251,8). Literatura rabinică subliniază că ajutorul trebuie oferit fără știrea lumii (*Meg.* 3b).

Porunca de *hahnasat kala* mai prevede și organizarea unei nunți pline de veselie pentru tânăra logodnică. Unele texte halahice îngăduie chiar ca mireasa să fie împodobită cu ornamentele *Torei, deși, în principiu, acestea nu pot avea altă destinație decât împodobirea sulurilor Legii.

HAI GAON

(939–1038)

Ultimul *gaon al academiei din Pumbedita (vezi *Academii). Era fiul lui *Șerira Gaon, căruia, în 998, i-a urmat la conducerea academiei, păstrând această funcție timp de 40 de ani. Soția lui a fost fiica lui Samuel ben Hofni, gaonul din Sura. De la Hai Gaon, ni s-au transmis peste o mie de *responsa pe cele mai diverse teme, inclusiv teologice și filozofice, care atestă faima de care se bucura în toată diaspora. Nici unul din comentariile lui talmudice nu s-a păstrat integral, însă ne-au parvenit numeroase pasaje, citate în scrierile altor autori importanți din Evul Mediu. Din alte lucrări ale lui, n-a mai rămas decât titlul ori câteva fragmente descoperite în *Geniza din Cairo. Principala lui operă ține de domeniul codificării halahice. Ni s-au păstrat de la el un cod cu privire la documentele legale (*ștarot*) și o serie de extrase din alte două coduri, unul despre jurăminte, celălalt despre vânzări. Ordinea sistematică a prezentării și modul de expunere ni-l descoperă ca un eminent specialist în Halaha, influențat, ca și tatăl lui, de opera lui *Saadia Gaon. O importantă regulă rămasă de la Hai Gaon este aceea a preeminenței *Talmudului din Babilon asupra celui din Ierusalim, în caz de divergență.

HAKAFOT

„Ocoluri"

Procesiuni în cerc care au loc, la sinagogă ori în alte locuri, cu anumite ocazii solemne. Exemplul este luat din Biblie, unde se arată că israeliții au ocolit de șapte ori Ierihonul, provocând prăbușirea zidurilor sale (Ios. 6,3–20). Pe plan simbolic, *hakafot* au o conotație de completitudine, ca și cifra șapte cu care sunt asociate (vezi *Numere): la unii așchenazi ortodocși, mireasa se învârte de trei sau de șapte ori în jurul mirelui sub baldachinul nupțial, înaintea nunții; când se inaugurează o sinagogă, credincioșii o înconjoară de șapte ori cu sulurile Torei în mâini; același număr de *hakafot* este prevăzut când se sfințește un nou *cimitir; la înmormântarea unui om deosebit de erudit sau evlavios, sefarzii și *hasidimii* ocolesc de șapte ori sicriul, înainte de a-l depune în pământ (vezi *Înmormântare). În timpul acestor procesiuni sau *rodeamentos*, cum li se spune în iudeospaniolă, se recită de obicei psalmi.

Mai cunoscute însă sunt procesiunile care au loc la sinagogă în timpul sărbătorii de *Sucot. Pe vremea *Templului, pelerinii cu ramuri de salcie în mâini și intonând versetul din Ps. 118,25 („Doamne, ajută! Doamne, dă izbândă!"), înconjurau altarul o dată pe zi în primele șase zile și de șapte ori în ziua a șaptea. Acest vechi obicei se regăsește și acum în diminețile de Sucot, când se deschide chivotul, se scoate un *sefer *Tora* și se duce pe estradă și când credincioșii dau roată sinagogii, purtând în mâini cele patru *specii și cântând împreună cu cantorul imnurile (**hoșanot*) prescrise pentru această ocazie. În ziua a șaptea, **Hoșana raba*, au loc șapte procesiuni și, cu acest prilej, la cele șapte *hoșanot*, se adaugă psalmi și un fragment biblic (1 Cron. 29,11), în care sunt enumerate șapte din atributele divine. Există o relație mistică între aceste atribute și cei șapte „oaspeți sfinți" (**uspizin*) care poposesc în *suca*, precum și cu șapte dintre emanațiile divine (**sefirot*). În unele comunități sefarde, în timpul procesiunilor de *Hoșana raba*, se sună și din *șofar*. Nu se fac niciodată *hakafot* de Șabat.

După obiceiurile introduse de cabaliștii din Safed în sec. al XVI-lea, sărbătoarea Torei, *Simhat Tora, este de asemenea prilej de *hakafot*. După slujba de seară și după cea de dimineață, se scot din chivot toate sulurile Torei și se poartă de șapte ori în procesiune în jurul sinagogii. În timpul acesta, se recită scurte poeme în acrostih și copiii, purtând lumânări aprinse sau suluri ale Legii în miniatură, sunt invitați să se alăture procesiunilor, într-o simbolică „oaste a Domnului". Între *hakafot*, are loc câte un intermezzo, în care credincioșii cântă și dansează.

Conform obiceiului israelian, *hasidimii* din diaspora organizează aceste procesiuni în a opta seară (*Șmini Ațeret), dar și în ajunul și în dimineața zilei de 23 Tișri, când comunitățile din diaspora serbează Simhat Tora. Evreii reformați din Israel

ca și din diaspora nu fac *hakafot* decât în a opta seară. La sefarzi, obiceiurile variază. Unii organizează mari procesiuni corale după slujba de seară și a doua zi, după slujba de dimineață sau după rugăciunile suplimentare; însă sefarzii din Occident (spanioli și portughezi) au adoptat abia recent acest obicei și, la ei, procesiunile de Simhat Tora sunt destinate în special copiilor. Multe comunități din Siria și Maroc organizează procesiuni și de *Șabat ha-gadol* (vezi *Șabaturi speciale). În Israel o a doua serie de *hakafot* are loc în toată țara în noaptea de după Simhat Tora, când mulțimi entuziaste se întrec în procesiuni, în sunetul orchestrelor și soliștilor care cântă în aer liber.

HAKHEL

Ceremonie religioasă care avea loc în epoca biblică, în anul ce urma după anul *șabatic. Biblia spune: „Să strângi (*hakhel*) poporul, bărbații, femeile, copiii și străinul care va fi în cetățile tale, ca să audă și să învețe să se teamă de Domnul, Dumnezeul vostru, să păzească și să împlinească toate cuvintele Legii acesteia" (Deut. 31,12). Conform legii așadar, în anul următor celui șabatic, bărbații, femeile și copiii, cel puțin cei suficient de mari ca să fie interesați de eveniment, se adunau în curtea *Templului din Ierusalim în timpul sărbătorii de *Sucot, spre a asculta citindu-se cu voce tare diferite pasaje din *Deuteronom. Nu este foarte clar dacă porunca biblică se referă la prima sau la a doua zi de Sucot. Deși erudiții polemizează încă pe această temă, lumea este de părere că adunarea avea loc în ziua a doua. Lectura cuprindea, printre altele, cele două paragrafe care formează **Șema*, legile cu privire la rege, binecuvântările pentru cei ce respectă Tora și blestemele pentru cei ce o încalcă. În lipsa regelui, fragmentele erau citite de un *preot sau de un învățător al Torei, care stătea pe o estradă de lemn, construită special în acest scop în curtea rezervată femeilor. Talmudul spune că bărbații veneau aici să se instruiască, femeile, să asculte, iar copiii ca să-i bucure pe părinții lor (M. *Sota* 7–8). În epoca modernă, marele rabinat din Israel și din alte locuri a încercat să revitalizeze ceremonia căzută în desuetudine după distrugerea Templului. În anul 5748 (1987), s-a organizat un *hakhel* la Zidul Plângerii din Ierusalim unde marele rabin așchenaz, marele rabin sefard și președintele Statului Israel au citit pe rând pasaje din Tora.

HALA

1. Bucată de aluat care, potrivit Torei, trebuia pusă deoparte pentru a fi dăruită *preoților (Num. 15,18–21). Deși Biblia nu face nici o precizare în acest sens, înțelepții considerau că darul din „pârga plămădelii voastre" era valabil numai pentru comunitățile din Ereț Israel, nu și pentru cele din diaspora (*Ket.* 25a). Cu toate acestea, încă din vremurile cele mai vechi, evreii practicanți de pretutindeni pun deoparte *hala*, în dorința de a păstra amintirea și semnificația poruncii biblice.

Regulile privitoare la *hala* nu sunt valabile decât pentru aluatul preparat din cinci *specii de cereale: grâu, secară, alac, ovăz și orz, dar nu și pentru alte tipuri de aluat, de ex., cele din făină de porumb, de orez sau de cartofi. Bucata de aluat se pune deoparte ori imediat după frământarea aluatului, ori după coacere. Cum Biblia nu preciza cantitatea care trebuia oprită, aceasta a fost fixată de rabini. Astfel, brutarul trebuie să oprească a patruzeci-și-opta parte, iar gospodinele, care prepară mai puțin aluat, de două ori pe atât. Conform unor calcule ulterioare, dacă aluatul cântărește sub 1,25 kg, nu se oprește *hala*.

Din motive legate de legile *purității rituale, *hala* nu se mai oferă evreilor proveniți din familii preoțești. În schimb, se ia cât o măslină din aluatul destinat a fi copt, fiert sau prăjit și se aruncă în foc. Ritualul constituie unul din cele mai vechi prerogative ale gospodinei evreice. Când cantitatea de aluat depășește 1,75 kg, se rostește și o binecuvântare: „Lăudat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, regele universului, care ne-ai sfințit prin poruncile Tale și ne-ai poruncit să punem deoparte *hala* din aluat." Înainte de a arunca aluatul în foc, unii adaugă cuvintele: „Iată, aceasta este *hala* din aluat." Toate legile privitoare la *hala* sunt enumerate în tratatul omonim al Mișnei.

2. Al nouălea tratat din ordinul *Zeraim* al *Mișnei (vezi Num. 15,17–21). Cele patru capitole ale cărții tratează despre legile privind oprirea unei cantități din aluatul de pâine, atât în gospodăriile individuale cât și în brutării, spre a fi dăruită preoților. Mișna enumeră cele cinci tipuri de cereale care se utilizează în acest scop; fixează cantitatea minimă de aluat, începând cu care se pune deoparte *hala*; analizează problema cerealelor de import și precizează că preotul trebuie să fie în stare de puritate rituală pentru a consuma ofranda de aluat. Toate aceste aspecte sunt dezvoltate amănunțit în *Talmudul din Ierusalim și în *Tosefta.

3. Pâine de *Șabat. În unele pasaje din Scriptură (Ex. 29,23; Lev. 24,5; 2 Sam. 6,19), termenul *hala* desemnează o *pâine sau o „turtă de făină" coaptă la cuptor. În mod tradițional, *hala* este și

denumirea pâinii, de obicei împletită, din făină albă, care se mănâncă de Șabat și de sărbători.

HALAHA

Jurisprudență rabinică. Ramură a literaturii rabinice care reglementează obligațiile evreilor față de aproapele lor și față de Dumnezeu. Halaha înglobează practic toate aspectele vieții: *nașterea și *căsătoria, bucuriile și necazurile, *agricultura și comerțul, *etica și *teologia.

Termenul este derivat din verbul *halah*, „a merge", căci într-adevăr scopul acestui sistem de legi este de a indica poporului evreu calea pe care trebuie să meargă în viață, conform recomandării biblice: „Învață-i poruncile și legile și arată-le calea pe care trebuie să meargă și ce trebuie să facă" (Ex. 18,20). În accepțiunea mai restrânsă folosită de *tanaimi, *halaha* (pl. *halahot*) era o decizie rabinică transmisă de autoritățile religioase. Ulterior, sensul termenului a evoluat, ajungând să denumească opinia admisă și autorizată asupra unei probleme în dubiu. Termenul se folosește de asemenea ca denumire generică pentru aspectele juridice ale tradiției evreiești, în contrast cu *Hagada care cuprinde omiliile înțelepților. A existat firește o influență reciprocă între cele două ramuri ale tradiției.

I. Poruncile

Avându-și originea în Biblie, mai precis în Pentateuhul lui Moise, Halaha este aproape sinonimă cu *Tora. Potrivit tradiției, Tora cuprinde 613 *porunci (*tariag mițvot*), dintre care 248 pozitive și 365 negative (*Mak.* 23b). Halaha lămurește modul în care trebuie împlinite poruncile și stabilește pedepsele aplicabile pentru încălcarea lor.

Halaha consideră că Dumnezeu i-a dezvăluit aceste porunci lui Moise pe Muntele Sinai (*Tora min ha-șamaim*, lit. „Tora din ceruri"). Mai târziu, înțelepții au adăugat o serie de porunci suplimentare, cum ar fi cele legate de aprinderea lumânărilor de Șabat și de sărbători sau citirea sulului Esterei de *Purim. Acestea se numesc *mițvot de-rabanan*, „porunci ale rabinilor".

II. Legea orală

Înțelepții Talmudului care au pus temeliile Halahei recunoșteau existența a două legi: *legea scrisă, așa cum era consemnată în Pentateuh (*Tora șe-bi-hetav*), și *legea orală (*Tora șe-be-al-pe*), transmisă oral, de la învățător la discipol. Se stabilea totodată, ca un articol de *crez, că legea orală îi fusese dezvăluită lui Moise, o dată cu cea scrisă și anume dintr-o necesitate logică, deoarece orice text scris avea nevoie de lămuriri într-o formă sau alta. Dacă, de exemplu, legea scrisă poruncește: „Să nu lucrezi de Șabat", legea orală definește cu precizie care lucrări constituie o încălcare a poruncii (*Șab.* 73a).

Legea orală a generat două fenomene caracteristice vieții evreiești: lanțul *tradiției care leagă între ele generațiile și importanța extraordinară a predării și studierii Torei (**talmud Tora*). După cum stă scris în Mișna: „Moise a primit Tora pe Muntele Sinai și i-a transmis-o lui Iosua; Iosua le-a transmis-o bătrânilor; bătrânii, profeților, iar aceștia, membrilor Marii Adunări" (*Avot* 1,1). Oamenii *Marii Adunări, conduși de *Ezra, au primit numele de *soferim* („*scribi"), deoarece, scrie Talmudul, „puteau să numere (*sofer* înseamnă și „a număra") toate literele Torei". Principala lor misiune, desfășurată timp de jumătate de secol după întoarcerea din Babilon (cca. 450 î.e.n.), a fost de a-i „reda Tora lui Israel" (vezi Ezra 7,10).

Înțelepții interpretau Biblia cu ajutorul unei metode denumite **midraș*. Așa au luat naștere *Midraș Halaha, expunere a Bibliei care servea drept bază hotărârilor rabinice, și *Midraș Hagada, care consemna omiliile învățaților (folosit fără nici un calificativ, termenul Midraș se referă de obicei la Midraș Hagada). Cele dintâi decizii halahice sunt denumite, în cea mai mare parte, *divre soferim* („cuvintele scribilor"); înțelepții le acordau o autoritate la fel de mare ca și poruncilor biblice, dacă nu chiar mai mare: „Mai prețioase decât cuvintele Torei sunt cuvintele scribilor; cine le nesocotește este pasibil de o pedeapsă mai aspră decât a celor ce nesocotesc cuvintele Torei" (T.I. *Sanh.* 11,4). Mai târziu, *divre soferim* au ajuns să desemneze normele rabinice în contrast cu cele biblice. Devenind din ce în ce mai complexă, metoda midrașică a permis deducerea unui număr tot mai mare de decizii halahice pe baza exegezei biblice (v. *Hermeneutică). Astfel, *Hilel a utilizat șapte tipuri de raționamente, cel mai cunoscut fiind *kal va-homer*, un fel de deducție *a fortiori*, mergând de la cazurile mai stricte la cele mai puțin stricte, și *Ghezera șava*, deducție bazată pe asemănarea de termeni. Una sau două generații mai târziu, doi tanaimi, Nehunia ben ha-Kana și Nahum Iș Ghimzo, au introdus două noi reguli de analiză a pasajelor biblice, începând cu o propoziție generală (*kelal*) și continuând printr-o serie de propoziții particulare (*perat*). Unul din discipolii lor, *Ismael ben Elișa, a ridicat numărul principiilor exegetice la treisprezece. Colegul lui, *Akiva, a dus interpretarea midrașică pe culmi nebănuite, deducând noi decizii din folosirea în Tora a particulei *et*, particulă lipsită de sens propriu, și mai ales, ordonând vastul corp

al deciziilor halahice după textul biblic din care erau deduse: **Mehilta* din Exod, **Sifra* din Levitic și **Sifre* din Numeri și Deuteronom.

Midrașul, în esență, nu se preda cu scopul de a crea o nouă Halaha, ci pentru justificarea celei ce fusese dată prin legea orală. Multe *halahot* nu prea erau fundamentate în Biblie. Astfel, citim în Mișna: „Legea care prevede că un înțelept poate să dezlege pe cineva de un legământ stă atârnată în aer, fără nimic pe care să se sprijine (în Biblie)" (M. *Hag.* 1,8). Când decreta o lege, exegeza rabinică mergea de fiecare dată dincolo de sensul literal al textului biblic și uneori chiar îi „deturna" sensul. Câte o *halaha* putea să fi parvenit fără nici o referință biblică: se vorbea atunci de **halaha le-Moșe mi-Sinai* („o hotărâre primită de Moise pe Muntele Sinai"). Comentatori mai târzii au arătat că unele decizii astfel denumite în Talmud nu proveneau neapărat din Sinai, dar fuseseră astfel botezate deoarece se bucurau de o largă acceptare.

III. Autoritatea înțelepților

Se considera că, în unele domenii, Tora nu stabilea nici o normă, lăsând această sarcină în seama înțelepților. De exemplu, cu privire la zilele de semisărbătoare (*hol ha-moed*), se spune: „Tora le-a încredințat înțelepților misiunea de a hotărî ce fel de lucrări sunt interzise și ce fel de lucrări sunt permise" (*Hag.* 18a). De fapt, toate hotărârile referitoare la legea religioasă cădeau în sarcina înțelepților. „Tora nu este în ceruri [Deut. 30,12], ea a fost dată în Sinai și în ea stă scris: Înclină legea în direcția în care vrea majoritatea [subînțeles: majoritatea înțelepților; Ex. 23,2]" (*B.M.* 59b). Ansamblul deciziilor lor constituie Halaha, norma și practica vieții evreiești.

Autoritatea înțelepților era practic nelimitată. Ei nu șovăiau să abroge o poruncă biblică dacă socoteau că este spre binele Torei în ansamblul ei. Chiar și atunci când opinia lor contrazicea Biblia, erau convinși că interpretarea lor era parte integrantă din revelația divină: „Și unele și altele sunt cuvintele Dumnezeului celui viu" (*Er.* 13a).

Cu toate acestea, înțelepții aveau grijă să păstreze distincția dintre legea scrisă și legea orală: „Învățăturile care ni s-au dat oral nu trebuie așternute în scris; învățăturile care ni s-au dat în scris [adică în Tora] nu trebuie transmise oral" (*Ghit.* 60b). Abia sub presiunea noilor condiții ale vieții evreiești și a enormei cantități de *halahot* care se acumulaseră în perioada tanaimilor, *Iuda ha-Nasi (cca. 170–220 e.n.) a hotărât să adune toate *halahot*, să le organizeze după obiectul lor și să creeze un text separat pentru studierea Torei: astfel a luat ființă *Mișna.

La baza acestei hotărâri, au stat două motive: mai întâi, nici un comentariu, exegetic ori de altă natură, nu poate fi adăugat textului sfânt, căci acesta vine de la Dumnezeu, în vreme ce comentariile sunt făcute de oameni; în al doilea rând, este absolut necesar să păstrezi, pe de-o parte, textul original și, pe de altă parte, să asiguri fluiditatea comentariului. Într-adevăr, revelația Torei este un dialog între Dumnezeu care este veșnic și oameni care sunt supuși vicisitudinilor timpului. Cuvintele Torei sunt înzestrate, din capul locului, cu o „contemporaneitate perpetuă", cu o relevanță valabilă în orice împrejurări ale vieții, aici și acum. „Tora vorbește în limba de azi, în limba oamenilor" (*B.K.* 5,7; *Ket.* 67b). Mulțumită acestei caracteristici, Halaha a putut sluji drept călăuză evreilor tradiționaliști, nu numai în trecut, ci și într-o lume radical schimbată.

IV. Învestirea

Judecătorul, la o epocă sau alta, poate fi cel din cartea omonimă a Bibliei (*șofet*) sau înțeleptul (**haham*) sau judecătorul de la tribunal (**daian*). Autoritatea lui se trage de la *Moise, care a pus bazele învestirii autorității în ceea ce privește legea religioasă atunci când i-a încredințat Tora lui Iosua, punându-și mâinile asupra lui (*smiha*, vezi Num. 27,18). Cel ce primea *învestirea primea în același timp și capacitatea de a transmite mai departe autoritatea altcuiva, așa încât lanțul tradiției halahice să se perpetueze de la o generație la alta. În epoca talmudică, punerea mâinilor a fost înlocuită prin acordarea titlului de *haham* sau de rabin. Candidatul la învestire trebuia să posede o serie de calități morale pe care *Maimonide le definea astfel: „Judecătorul trebuie să aibă șapte calități: înțelepciune, modestie, teamă (de Dumnezeu), dispreț de avere, dragoste de adevăr, dragoste de oameni și o reputație nepătată; toate acestea sunt scrise în Tora" (*M.T., Sanh.* 2,7).

Înțelepții au decretat că învestirea nu putea să aibă loc decât în Ereț Israel. Aceasta nu însemna că toate comunitățile din diaspora urmau să fie lipsite de autoritate halahică. Pentru a asigura o bună administrare a legii religioase de către înțelepții învestiți în acest scop — timp de mai multe secole, majoritatea comunităților din diaspora au beneficiat de o largă autonomie în acest domeniu — s-a instituit o formă specială de învestire, lipsită însă de principalele prerogative ale învestirii originare. Prin intermediul acesteia, o autoritate superioară atesta că primitorul „*highia le-horaa*", adică avea

cunoștințe talmudice suficiente pentru a legifera în materie de Halaha.

V. Sanhedrinul

Cu excepția lui Moise, nici un om, oricât de erudit, nu putea să emită judecăți valabile pentru tot poporul lui Israel. A fost nevoie, pentru aceasta, de un organ special, alcătuit din membri învestiți. Instituția a luat naștere atunci când Moise a reunit șaptezeci dintre *bătrânii poporului, pentru a împărți cu ei greaua sarcină de a-i conduce pe copiii lui Israel (Num. 11,16–17). În vremea lui *Ezra, această misiune revenea Marii Adunări, compusă din 120 de membri. Restaurată sub dinastia *Hașmoneilor (sec. al II-lea î.e.n.), instituția formată din 70 de membri și-a luat denumirea de „Marele Sanhedrin", termen grecesc cu sensul de „consiliu". În literatura rabinică, i s-a mai spus și *Bet ha-din ha-gadol* (lit. „casa cea mare a justiției").

Sanhedrinul nu era doar un tribunal. Principala lui misiune era, de fapt, de a expune și interpreta învățăturile Torei pe înțelesul întregului popor, motiv pentru care Maimonide l-a denumit „rădăcina" legii orale (*M.T., Mam.* 1,1). O dată ce Sanhedrinul stabilea legea, orice erudit care nu era de acord cu deciziile sale (în termeni talmudici, *zaken mamre*) era pasibil de pedeapsa capitală (Deut. 17,12).

VI. Adversarii Halahei

Încă de la constituirea Sanhedrinului, s-au făcut auzite voci care contestau validitatea legii orale, adică hotărârile halahice bazate pe hermeneutica Bibliei. Acești adversari ai înțelepților, *saduceii, puneau sub semnul întrebării principiul judecății în lumea de apoi, așa cum îl formulaseră rabinii. Tulburați de nedreptatea care domnea în lumea pământeană, rabinii susțineau că, după moarte, sufletele oamenilor mergeau în „lumea cealaltă" (*olam ha-ba*) unde fiecare răspundea pentru faptele lui anterioare, fiind răsplătit sau pedepsit în consecință.

După distrugerea Templului, în 70 e.n., partidul saduceilor a încetat să mai existe. Pe vremea gheonimilor, în sec. al VIII-lea, a luat ființă o nouă mișcare opusă iudaismului rabinic. Aceștia erau *caraiții, astfel denumiți deoarece considerau că legea trebuia să se bazeze pe o interpretare literală (*micra*) a Torei. Mai mult decât atât, ei respingeau însăși noțiunea de lege orală. Rabinii, în special *Saadia Gaon, i-au combătut cu înverșunare. Prin sec. al XII-lea, cu excepția câtorva comunități, caraiții au început să-și piardă influența în sânul poporului. Halahiștii erau împărțiți în privința statutului pe care s-ar fi cuvenit să-l acorde caraiților, neștiind dacă era cazul să-i socotească totuși, în ciuda ereziei lor, evrei.

La începutul sec. al XIX-lea, apărea o nouă specie de adversari ai Halahei: *iudaismul reformat. Vechile controverse au izbucnit din nou, cu aceeași patimă ca în trecut. Din nou, rabinii au stigmatizat orice abatere de la tradiția halahică. Ca reacție la mișcarea reformată, interpretarea halahică a devenit mai rigidă, tendință care se manifestă și azi în severitatea deosebită cu care evreii ortodocși impun respectarea multora dintre normele religioase.

VII. Ghezerot

Unul din principiile introduse de membrii Marii Adunări a fost îndemnul adresat înțelepților de a „ridica o barieră împrejurul Torei" (*Avot* 1,1), de a decreta deci noi interdicții pe lângă cele existente în Tora, spre a preveni orice încălcare a poruncilor acesteia. Astfel, s-au adăugat cu timpul la Halaha diferite hotărâri rabinice care fac astăzi parte integrantă din doctrină.

Aceste interdicții, denumite *ghezerot* (sing. **ghezera*) pot chiar să aibă întâietate asupra unor porunci pozitive ale Torei. De exemplu, dacă o comunitate are un singur **șofar* (corn de berbec) și dacă se întâmplă ca, de *Roș Hașana, acesta să se afle atârnat într-un copac, este interzis să te urci în copac să-l iei, chiar dacă astfel nu mai poți îndeplini porunca de a suna din corn de Anul Nou (*R.H.* 4,8). În plus, nici o autoritate ulterioară nu poate revoca o *ghezera*, dacă ea a fost adoptată de autoritățile competente și acceptată de poporul evreu în ansamblu.

VIII. Autoritatea și ierarhia ei

Pornind de la premisa că orice autoritate se erodează în timp, Halaha prevede că înțeleptul este dator să respecte deciziile înaintașilor lui. Cu toate acestea, în caz de divergență între doi autori mai vechi, are câștig de cauză înțeleptul care vine după ei și analizează problema controversată, deoarece se presupune că el a studiat opiniile predecesorilor și, "ca un pitic cocoțat pe umeri de uriași" poate să vadă mai departe și să judece mai corect decât ei. De exemplu, în cazuri de divergență, Halaha se aliniază întotdeauna la *Talmudul din Babilon, posterior celui din Ierusalim. Din același motiv, studiile halahice se referă în special la Talmudul babilonian.

Talmudul reprezintă autoritatea supremă. Maimonide declară categoric că: „Toți copiii lui Israel au datoria de a se supune normelor cuprinse în Talmudul din Babilon. Fiecare oraș și fiecare provincie trebuie să se conformeze obiceiurilor, decretelor

și regulilor instituite de înțelepții *Ghemarei, deoarece acestea sunt recunoscute de tot poporul lui Israel" (*Mișne Tora*, Introducere). Drept urmare, autoritățile posttalmudice și-au declinat competența în privința „libertăților" pe care înțelepții Talmudului și le-au permis în aplicarea Halahei (de exemplu, capacitatea de a anula o căsătorie *ab initio*). Ele au impus în schimb noi interdicții, amenințând cu *excomunicarea (*herem*) în caz de nesupunere. De exemplu, Rabenu *Gherșom Meir ha-Gola (sec. al X-lea) a interzis poligamia. Așchenazii s-au supus acestei hotărâri, dar nu și sefarzii.

IX. Takanot

Înțelepții erau conștienți că nici un cod de legi nu poate anticipa toate împrejurările economice și sociale ulterioare și că, prin urmare, el trebuie să cuprindă o procedură care să permită elaborarea de noi reguli, spre a asigura respectarea legii și ordinii în viitor. În Halaha, aceste reguli poartă numele de *takanot* (sing. *takana*). Aria geografică de aplicare a acestor reguli era în funcție de autoritatea spirituală a promotorului. Multe dintre ele, atribuite de Talmud lui Moise, lui Iosua, regelui Solomon sau chiar unor înțelepți mai puțin iluștri, constituiau o obligație pentru toți evreii. Astfel, se spune că slujba zilnică de rugăciuni și *binecuvântări (*berahot*) a fost instituită de membrii Marii Adunări (*Meg.* 17b). Hilel a introdus procedura numită *prosbul*, care facilita prelungirea împrumuturilor dincolo de anul *șabatic (*Ghit.* 4,3). După distrugerea Templului, *Iohanan ben Zakai a emis o mulțime de *takanot*, spre a asigura supraviețuirea practicii religioase în noile condiții (*R.H.* 4,1–4). Succesorul lui, Raban Gamaliel al II-lea, a adăugat **Amidei* zilnice un nou pasaj, invocând mânia lui Dumnezeu asupra ereticilor (**minim*, probabil primii creștini). Alte *takanot* importante au reglementat redactarea contractelor de *căsătorie (*ketubot*) și împărțirea *moștenirilor.

Halaha conferea astfel autoritatea necesară instituțiilor evreiești și diverselor grupuri economice, spre a administra treburile comunităților respective. Astfel, în sec. al XVIII-lea, Consiliul celor Patru Țări, forul reprezentativ al comunităților evreiești din Polonia, a adoptat un mare număr de *takanot*. Cam la aceeași vreme, Rabi Iacob ben Țur a publicat un *Sefer ha-takanot* care cuprindea o listă a numeroaselor reglementări adoptate de comunitățile evreiești din lumea islamică. După întemeierea marelui *rabinat din Israel, Rabi Abraham Isaac *Kook și succesorul lui, R. Isaac ha-Levi *Herzog, au sugerat adoptarea unor *takanot* pentru organizarea afacerilor interne ale noului stat, dar tentativa lor s-a lovit de opoziția altor rabini.

X. Minhag

O altă ramură a legii rabinice incorporate în Halaha se referă la *minhag* (*obicei), o practică instituită nu printr-o hotărâre sau *takana*, ci prin dorința spontană a comunității de a adopta un anume rit, dorință întărită de aprobarea unui înțelept. Așadar, *minhag* se referă întotdeauna la un obicei local, chiar dacă multe dintre aceste obiceiuri s-au răspândit mult dincolo de locul lor de origine. Înțelepții au insistat mereu asupra obligației fiecărui evreu de a se conforma obiceiurilor locale dintr-o comunitate sau alta, spre a evita neînțelegerile și conflictele. Astfel, oamenii aflați în călătorie sunt ținuți să respecte atât practicile specifice comunității lor de reședință, cât și pe cele ale comunităților prin care se află în trecere (*Pes.* 4,1). Tot pe baza obiceiului, erau reglementate raporturile dintre patroni și salariați. Diferențele, datând încă din epoca talmudică, între riturile de rugăciune (**nusah*) ale evreilor din Ereț Israel și ale celor din Babilon au stat la originea multor deosebiri ulterioare dintre așchenazii europeni și sefarzii din țările musulmane.

Mulți halahiști consideră că, o dată încorporate în Halaha, practicile rabinice, fie că decurg din *ghezerot*, din *takanot* sau din *minhaghim*, rămân obligatorii, chiar dacă motivul inițial al adoptării lor a dispărut. Astfel, după fixarea *calendarului, când deja se știa foarte exact în ce zi cădea o sărbătoare sau alta, înțelepții le-au recomandat evreilor din diaspora să „păstreze obiceiul părinților", continuând să țină sărbătorile câte două zile, deși în Ereț Israel durau o zi (*Beța* 4b). Autoritățile posttalmudice au recunoscut totuși că anumite norme impuse de legea talmudică nu mai puteau fi respectate în noile condiții. La fel, în prezent, multe interdicții privind raporturile cu neevreii sunt socotite caduce, deoarece ele îi vizau la origine pe idolatri, creștinii și musulmanii de astăzi nefiind incluși în această categorie.

XI. Codificare

Deoarece Talmudul abordează numeroase subiecte de ordin teoretic și multe dintre dezbaterile consemnate nu duc la nici o hotărâre, el nu putea servi drept îndrumar practic pentru profani. Din acest motiv, încă din epoca gheonimilor (vezi *Lege, Codificarea -ii), au început să se elaboreze compendii halahice sistematice și concise. Printre acestea, se numără *Șeiltot*, o culegere de predici aparținând lui *Ahai din Șabha, în care se explicitau poruncile, **Halahot pesukot* de Iehudai Gaon

și *Halahot ghedolot* de Șimon Kaiara (sec. al VIII-lea). Lui *Saadia Gaon (882–942) i se datorează un mare număr de rezumate halahice, cel mai renumit fiind *Sidur* (carte de rugăciuni) care cuprinde nu doar textele rugăciunilor, ci și preceptele legate de acestea. Încă mai înainte, *Amram Gaon redactase o carte de rugăciuni la cererea comunității evreiești din Barcelona. *Hai (939–1038), ultimul gaon, a compus și el mai multe tratate halahice pe anumite subiecte.

Primul dintre **rișonim*, Isaac *Alfasi (1013–1103), a recurs la o metodă diferită. Marea lui operă, *Hilhot ha-Rif*, este în același timp un rezumat al părților din Talmud care au relevanță practică și o prezentare a Halahei. Metoda a fost preluată de *Așer ben Iehiel (1250–1327), ale cărui *halahot* figurează în numeroase ediții ale Talmudului. Cel mai complet și mai sistematic cod este *Mișne Tora* a lui Maimonide (1135–1204), care cuprinde și legile devenite caduce, dar care urmau să fie repuse în vigoare în vremea mesianică. În epoca modernă, codul cu cea mai mare autoritate este **Șulhan aruh* al sefardului Iosif *Caro (1488–1575), dublat de glosele lui Moise *Isserles (1525–1572) pentru așchenazi. În toate codurile, conținutul halahic este adus la zi prin diferite comentarii. În prezent, codul de referință al așchenazilor este *Mișna berura* de *Israel Meir Kagan (1838–1933), în timp ce sefarzii se călăuzesc după *Sefer ben iș hai* de Iosif Haim din Bagdad și după *Kaf ha-haim* de Haim Palaggi din Izmir.

XII. Responsa

O altă ramură a literaturii rabinice este alcătuită din miile de **responsa* (*teșuvot*) acumulate din epoca talmudică până azi. Este vorba de răspunsuri ale rabinilor la întrebările practice care li se puneau de către alți învățați ori de către evreii de rând. (În zilele noastre, aceste *responsa* se transformă uneori în lungi dezbateri asupra unui punct sau altul din Talmud.) Autoritatea lor halahică depinde în cea mai mare măsură de renumele autorului și de puterea lui de convingere.

Enormul material adunat de-a lungul timpului a fost reunit recent în mai multe enciclopedii talmudice, ordonate alfabetic, cea mai completă dintre ele fiind *Enciclopedia talmudit*, publicată la Ierusalim. Spre deosebire de codurile menționate anterior, aceste enciclopedii nu oferă soluții halahice definitive, ci pun la dispoziția eruditului toate datele necesare pentru a-și extrage propriile concluzii. Halaha este de principiul că „un judecător nu poate judeca decât așa cum îi dictează sufletul și conștiința lui".

XIII. Probleme contemporane

Relevanța acestui principiu a devenit cu atât mai evidentă în zilele noastre, când halahiștii sunt pur și simplu copleșiți de întrebări. Dezvoltarea științei și tehnicii, la un nivel care în urmă cu doar câteva generații era de neînchipuit, ridică permanent probleme pentru care nu există precedent în Halaha tradițională (vezi *Halaha și tehnologie). Care este natura electricității? Poate ea fi considerată acel *eș* („foc") pe care Biblia ne oprește să-l aprindem de Șabat? Dar telecomunicațiile? La Roș Hașana, se poate oare spune că ai îndeplinit porunca de a asculta *șofarul* dacă te-ai mulțumit doar să-l asculți la radio? Progresele medicinei pun halahiștilor probleme și mai delicate. În ce moment se poate spune că se produce moartea și deci se poate extrage un organ pentru a fi transplantat? Și cum trebuie privite *însămânțarea artificială, mamele purtătoare și fertilizarea *in vitro* (vezi *Etică medicală)?

Evenimentele istorice, schimbările de mentalitate solicită la rândul lor acuitatea judecății halahistului. Ce loc trebuie să ocupe Halaha în Statul Israel? Care trebuie să fie atitudinea Halahei față de mișcările feministe care cer o mai mare participare a *femeilor la ritualul evreiesc?

Rabinii de azi răspund la toate aceste întrebări nu atât prin raționamente analogice, cât mai ales bazându-se pe spiritul Halahei, pe caracterul ei mereu viu. Deși este un sistem de legi, Halaha nu are nimic din legalismul sec, de care o acuză adversarii ei. „Toate căile Torei, spun înțelepții, sunt căi ale blândeții" (*Ghit.* 59b). Justiția trebuie să fie moderată de îndurare, adevărul, de bunătate, rigoarea legii, de compasiune. Omul trebuie să se poarte *lifrim mi-șurat ha-din*, să meargă dincolo de litera legii, și să cedeze din drepturile lui în favoarea celor sărmani (*B.M.* 30b). În lumina Halahei, *țedaka* („spiritul de dreptate") înseamnă în primul rând milă. Toate căile Halahei aspiră spre armonie: Halaha îndeamnă oamenii la relații de bună vecinătate cu toată lumea, evrei și neevrei deopotrivă.

XIV. Noi abordări ale Halahei

1. Poziția iudaismului conservator

Deși recunoaște importanța crucială a Halahei, *iudaismul conservator subliniază că este vorba de o doctrină care evoluează permanent și care se pretează la revizuiri ordonate. Pe tot parcursul istoriei, s-au operat asemenea modificări sub influența unui mare număr de factori sociologici, etici sau politici; la fel se întâmplă și astăzi, în condițiile noilor realități tehnologice, științifice și economice.

În ceea ce privește originea Halahei, teologii curentului conservator cred că legea scrisă nu este la modul literal opera lui Dumnezeu, deci nici legea orală nu reprezintă o prelungire a *Revelației divine. Dacă legea scrisă cuprinde într-adevăr o învățătură divină revelată, textul însuși, ca și transmiterea lui, este opera oamenilor. Fiind vorba de o revelație, ea se bucură desigur de autoritate, dar nu în forma sa literală. Legea orală este și ea o sursă a Halahei în măsura în care reprezintă o permanentă căutare de noi sensuri actuale în legea scrisă. Fiecare generație este chemată să redescopere validitatea contemporană a Halahei. Această actualizare presupune o evoluție și chiar unele modificări, cum este cazul atitudinii adoptate de iudaismul conservator față de statutul femeii în religia evreiască. Halaha este, într-adevăr, legea care trebuie să călăuzească toate aspectele vieții. Ea fiind însă în permanentă devenire, fiecare epocă are nevoie de o nouă interpretare și de noi modalități de aplicare a legilor moștenite. Această teorie a iudaismului conservator se întemeiază pe convingerea că așa au procedat dintotdeauna rabinii și că, prin urmare, Halaha a suferit realmente o serie de modificări de-a lungul epocilor.

Tora însăși, susțin conservatorii, necesită o activitate similară de jurisprudență. Ceea ce nu înseamnă că legea poate fi schimbată arbitrar sau că orice rabin are căderea s-o modifice. Teologii conservatori recunosc autoritatea legiuitorilor rabinici din veacurile trecute, dar se distanțează de unele școli de gândire ortodoxe, dând prezentului ceea ce cred ei că i se cuvine. În această tensiune dintre trecut și prezent, conservatorii caută să realizeze un echilibru între respectul pentru tradiție și nevoia unei permanente reactualizări a Halahei.

Modificările pe care ei le consideră indispensabile sunt adoptate la capătul unor lungi dezbateri între eruditi și sunt supuse aprobării comitetului juridic al Adunării Rabinilor Conservatori.

2. Poziția iudaismului reformat

Pluralist prin însăși natura lui, *iudaismul reformat a generat concepții diferite asupra Halahei, la nivel teoretic și practic. La începuturile mișcării, în Germania, Abraham *Geiger și Samuel *Holdheim au fost exponenții principalelor direcții de abordare. Cel dintâi cerea o reformă a Halahei bazată pe o analiză științifică și critică a tradiției. Geiger avea în vedere o evoluție organică și progresivă, care să nu afecteze noțiunea însăși de Halaha, nici importanța iudaismului biblic și postbiblic ca îndrumător al vieții evreiești. Holdheim, în schimb, recunoștea, chiar dacă întrucâtva eclectic, autoritatea legii scrise, dar acorda puțină importanță hotărârilor ulterioare ale tradiției evreiești, insistând asupra necesității de a elibera progresul din corsetul rigid al Talmudului.

Aceleași atitudini se regăsesc și în Statele Unite. La începuturile mișcării reformate de dincolo de Atlantic, Isaac Mayer Weiss și David *Einhorn au reprezentat cele două concepții predominante: primul era partizanul moderației, celălalt era în favoarea unei atitudini mai radicale. Evoluția mișcării reformate este ilustrată de diferitele platforme adoptate succesiv. Astfel, în platforma de la Pittsburgh (1885), se spune: „Nu recunoaștem obligativitatea legilor morale și nu păstrăm decât acele ceremonii care înalță și sfințesc viața. Respingem însă tot ce nu este adaptat la ideile și obiceiurile civilizației moderne. Considerăm că legile mozaice și rabinice care reglementează puritatea sacerdotală și vestimentația își au originea în idei total străine de stadiul actual al cunoștințelor și spiritualității noastre." Platforma de la Columbus (1937), în schimb, tratează *Revelația ca pe un proces continuu și afirmă că atât legea scrisă cât și cea orală „sunt depozitarele unor precedente istorice, ale unor valori ca binele și pietatea [...] Tora rămâne izvorul dinamic al vieții lui Israel [...] Dincolo de respectarea imperativelor morale și spirituale, iudaismul ca mod de viață impune conservarea Șabatului, a sărbătorilor și a zilelor sfinte, ca și păstrarea simbolurilor și ceremoniilor care au o valoare spirituală." În 1976, la centenarul iudaismului reformat, acesta își definea astfel atitudinea: „Iudaismul acordă o mai mare importanță faptelor decât credinței, ca expresie fundamentală a unei vieți religioase care aspiră la dreptatea și pacea universale. Iudaismul reformat subliniază și el importanța datoriilor și obligațiilor [...], secolul care a trecut ne-a învățat că obligațiile noastre sunt poate în primul rând de ordin etic, dar acoperă și multe alte aspecte ale unei autentice vieți evreiești [...]. În toate domeniile de reglementare, evreii reformați trebuie să răspundă exigențelor tradiției, oricât de diferit le-ar percepe, și să-și exercite autonomia individuală, selectând și creând în funcție de gradul lor de implicare și de cunoștințele lor."

Această evoluție se explică prin mai mulți factori: locul crescând pe care-l ocupă noțiunea de popor în ideologia reformată, pătrunderea în rândurile mișcării a unui mare număr de evrei din Europa de Est, ascensiunea sionismului și înființarea Statului Israel. Răspunzând nevoii tot mai mari de norme a celor dornici să ducă o viață evreiască, Conferința centrală a rabinilor americani a publicat o serie de lucrări, în care sunt explicate cultul casnic și sinagogal, sărbătorile și Șabatul.

În Israel, mişcarea pentru un iudaism progresist a elaborat un ansamblu de criterii pentru a stabili aplicabilitatea fiecărei *mitva* („poruncă"), luând în considerare: 1. finalitatea ei şi dezvoltarea ei istorică; 2. capacitatea de a contribui la sfinţirea vieţii; 3. măsura în care condiţiile actuale permit sau nu îndeplinirea ei; 4. consecinţele ei asupra poporului evreu în ansamblul său (**klal Israel*); 5. măsura în care vine sau nu în contradicţie cu conştiinţa individuală.

HALAHA LE-MOŞE MI-SINAI

„Legea (dată) lui Moise pe Muntele Sinai"

Ansamblu de legi şi norme care, deşi nu figurează în Pentateuh sau nu decurg direct din acesta, sunt considerate totuşi ca primite de Moise alături de celelalte şi deci beneficiază de aceeaşi autoritate. Expresia apare de trei ori în Mişna şi revine frecvent în sursele talmudice. Luând-o în sens literal, înţelepţii socoteau că aceste legi şi norme îi fuseseră comunicate lui Moise în momentul revelaţiei din Sinai şi că Dumnezeu îl însărcinase pe Moise să le transmită verbal poporului (vezi *Legea orală), fără să le mai introducă în *Legea scrisă. Multe dintre aceste norme vin să completeze poruncile Bibliei. Astfel, unele din ele se referă la forma şi confecţionarea filacterelor (**tfilin*, vezi *Er.* 97a, *Men.* 35a); altele precizează defectele pe baza cărora un animal este clasificat ca **trefa* (*Hul.* 42a); în fine, altele se referă la sărbătoarea scoaterii *apei (*Suc.* 34a) sau la îmbăierea rituală (*Er.* 4a).

Cu toate acestea, înţelepţii nu au fost totdeauna în consens în privinţa legilor care fac parte din această categorie. Conform Talmudului, orice inovaţie juridică aparţinând unui erudit deosebit de valoros trebuie considerată *a posteriori* ca fiind „deja primită de Moise pe Muntele Sinai". Acelaşi lucru este valabil şi pentru legile al căror temei biblic este discutabil. Mai târziu, *Maimonide (*M.T.*, *Tfilin* 1,6–8) a inclus în aceeaşi categorie regulile care stabilesc tipurile de pergament care pot servi la fabricarea **mezuzot*, a filacterelor şi a sulurilor Torei. În ciuda unor ambiguităţi şi dezacorduri, o lege astfel definită este de obicei acceptată fără alte discuţii. După unii autori medievali, expresia *halaha le-Moşe mi-Sinai* nu trebuie luată *ad litteram*, ci doar ca o denumire generică a regulilor şi obiceiurilor evreieşti consacrate prin tradiţie.

HALAHA ŞI TEHNOLOGIE

Progresul accelerat al diferitelor ramuri ale tehnicii în cursul secolului al XX-lea şi obligaţia de a respecta *Halaha au determinat apariţia unui raport specific al acesteia cu tehnologia. Raportul se manifestă în două forme: pe de-o parte, noile întrebări cu care Halaha se confruntă, ca urmare a dezvoltării tehnicilor moderne, dar şi, pe de altă parte, posibilitatea acestor tehnici de a înlesni respectarea Halahei. Şi într-un caz şi în celălalt, este nevoie de o cunoaştere aprofundată a ambelor domenii, aşa încât puţini rabini au calificarea necesară pentru a emite decizii halahice în legătură cu consecinţele tehnicii. Lipsa de cunoştinţe suficiente în unul din cele două domenii riscă să ducă la decizii eronate. În Israel, există însă în prezent mai multe institute specializate în rezolvarea acestor probleme: Institutul ştiinţific şi tehnic pentru rezolvarea problemelor halahice, *Tomet* (echipe de ştiinţă şi Tora), Institutul pentru studiul agriculturii conform Torei etc.

Progresul tehnic a transformat substanţial universul evreului practicant şi a extins domeniul activităţilor sale zilnice, în limitele fixate de Halaha. Descoperirea electricităţii şi toate invenţiile care au decurs de aici au suscitat o serie de probleme halahice complexe, legate de respectarea Şabatului şi a sărbătorilor. Se punea întrebarea dacă este permisă utilizarea energiei şi a aparatelor electrice în aceste zile. Există mai multe categorii de lucrări interzise de Şabat — a produce o flacără, a arde, a coace, a construi — cu care folosirea electricităţii poate fi asociată. Majoritatea autorităţilor halahice sunt de părere că, de Şabat şi de sărbători, evreii nu trebuie să întrebuinţeze aparate electrice şi nici măcar să apese pe un comutator, chiar dacă acţiunea în sine nu produce nici lumină nici căldură. Cât priveşte regulile asupra produselor fabricate prin încălcarea Şabatului, rabinii nu au ajuns încă la un consens asupra aplicării lor în cazul produselor obţinute cu ajutorul curentului electric, de exemplu, în situaţia în care instalaţia este declanşată înainte de Şabat (de pildă, printr-un mecanism cu ceas).

Autorităţile rabinice s-au întrebat de asemenea dacă o muncă efectuată cu ajutorul electricităţii poate fi considerată ca fiind rezultatul direct al activităţii operatorului. Astfel, se poate oare spune că pâinea nedospită (**maţa*), coaptă într-un cuptor electric, sau franjurile rituale (**ţiţit*), ţesute pe un război electric, sunt produse de om? Surdul care foloseşte un aparat auditiv electric pentru a putea auzi Cartea Esterei îşi îndeplineşte sau nu porunca de a asculta această lectură? Dar dacă umpli o **mikve* (baie rituală) cu ajutorul unei pompe electrice, se cheamă că ai încălcat interdicţia umplerii ei manuale?

Chiar şi în cazul unor procese complet automatizate, se pune întrebarea halahică în ce măsură pot

fi ele atribuite omului. Rabinii nu au stabilit încă dacă o instalaţie automatizată poate funcţiona de Şabat ori dacă o persoană în doliu, care nu trebuie să efectueze nici o muncă timp de şapte zile, poate să pună în funcţiune o astfel de instalaţie.

Există numeroase porunci pozitive şi negative cu privire la foc: porunca de a aprinde lumânări de Şabat şi de *Hanuca, interdicţiile de a arde şi de a coace de Şabat etc. „Focul" produs de un aparat electric trebuie oare considerat ca fiind acelaşi, din punct de vedere halahic, cu cel vizat la origine de aceste porunci?

Halaha face o deosebire clară între viaţă şi moarte, socotind că aceasta din urmă intervine când organele vitale (inimă, creier, plămâni etc.) încetează toate să funcţioneze aproximativ în acelaşi timp. Având în vedere însă că medicina poate în prezent să disocieze funcţionarea acestor organe (de ex., inima poate continua să bată deşi encefalograma nu mai indică nici o activitate a creierului), autorităţile rabinice au fost obligate să redefinească mai exact limita dintre viaţă şi moarte. În mod similar, stabilirea filiaţiei paterne şi materne era o operaţie relativ simplă, atâta vreme cât sarcina era rezultatul natural al raportului sexual între bărbat şi femeie. Procesul a devenit mult mai complicat în ziua de azi, când naşterea poate rezulta dintr-o însămânţare artificială sau din implantul de ovocite (vezi *Etica medicală evreiască).

Cu secole în urmă, multe malformaţii fizice erau considerate incurabile. Din punct de vedere halahic, persoanele atinse de unele dintre aceste malformaţii erau considerate *trefa*, adică impure şi sortite să moară relativ curând. Dar ce statut au aceste persoane astăzi, când pot fi vindecate cu ajutorul medicinei moderne? Pe vremuri, surzii erau consideraţi incompetenţi sub aspect juridic, deoarece nu aveau posibilitatea să comunice cu lumea exterioară. Astăzi, multe persoane cu deficienţe de auz poartă aparate speciale şi comunică aproape la fel de bine ca oamenii sănătoşi. În cazul acesta, mai sunt ele sub incidenţa legilor privitoare la surzi?

Conform Halahei, carnea nu este adecvată pentru consum decât după ce a fost curăţată de sânge prin înmuiere, sărare sau frigere. Se pot folosi alte substanţe chimice cu proprietăţi asemănătoare în locul sării? Sau se pot oare utiliza alte mijloace fizice (tratarea termică sau iradierea) în acest scop?

O dată cu inventarea telescopului şi a microscopului, aria vederii umane s-a lărgit considerabil. Prin intermediul televiziunii, se pot vedea obiecte fără ca ele să fie prezente, iar telefonul permite auzirea sunetelor la distanţă. Acolo unde Halaha prevede percepţia vizuală efectivă (de ex., pentru stabilirea lunii noi sau pentru o mărturie oculară) ori audiţia efectivă (de ex., pentru sunetul *şofarului* ori pentru lectura Cărţii Esterei), este oare admisibilă respectarea poruncii prin mijloace tehnice? Conform tradiţiei orale, **tfilin* trebuie să fie de formă pătrată, dar cu actualele instrumente de măsurare se constată că poate nu toate sunt exact pătrate. Altădată, pentru a stabili dacă o pată provine de la sângele menstrual, se proceda la un examen vizual. Astăzi, există diferite analize chimice şi fizice pentru aceasta, dar este oare admisă folosirea lor?

Tehnica modernă a lărgit şi domeniul scrisului. Astăzi se poate „scrie" pe benzi magnetice şi pe dischete de calculator. Este oare interzisă ştergerea numelui lui Dumnezeu de pe aceste documente aşa cum este interzisă pe hârtie ori pe pergament?

Odinioară, pentru a proba că o persoană este de bună credinţă, se apela la un martor neimplicat în cazul în speţă. Astăzi există detectorul de minciuni, însă autorităţile rabinice nu au căzut încă de acord asupra fiabilităţii lui.

Locul şi timpul păreau cândva repere absolute. Un om nu putea acţiona în acelaşi timp în două fusuri orare. Tehnica modernă a şters aceste distincţii. Astăzi, se poate acţiona dintr-un fus orar în altul; de exemplu, se poate expedia un fax în miezul zilei într-un loc unde este deja noapte. Altădată, călătoriile se efectuau pe mare ori pe uscat. Astăzi, se poate circula în aer şi în spaţiul cosmic. *Rugăciunea dinaintea unei călătorii se aplică oare şi acestor moduri de deplasare? Evreul practicant va fi confruntat cu încă o sumedenie de probleme de îndată ce călătoriile spaţiale vor intra în rutină.

Şi unităţile de măsură s-au schimbat. Halaha măsoară adeseori spaţiul în timp, de exemplu, pentru a stabili lungimea unei călătorii care impune recitarea unei anumite rugăciuni sau distanţa la care te poţi îndepărta de casă în ziua de Şabat. În prezent, aceleaşi distanţe pot fi parcurse într-un timp foarte scurt. Se schimbă oare regulile halahice din acest motiv?

Omul modern foloseşte materiale şi substanţe necunoscute strămoşilor. Legile valabile odinioară pentru sticlă sunt aplicabile, de exemplu, şi pentru teflon? De asemenea, legile *purităţii rituale au căpătat o nouă dimensiune de la inventarea fibrelor sintetice. În fiecare caz, decizia halahiştilor contemporani se bazează pe raportarea noii situaţii generate de progresul tehnic la principiile Halahei.

Electricitatea oferă şi un ajutor important în respectarea normelor halahice. Astfel, un mecanism electric permite aprinderea luminii, păstrarea mâncării la cald etc., în timpul Şabatului. Diverse mij-

loace electrice și pneumatice asigură mulgerea vacilor în timpul sărbătorilor. Înregistrarea datelor sau informațiilor altfel decât în scris ajută unele instituții (secții de poliție, spitale etc.) să-și desfășoare activitatea fără să încalce interdicțiile de Șabat. În multe cazuri, se poate face o distincție între participarea individului și acțiunea lui de a pune în funcțiune curentul electric, în așa fel încât, din perspectiva Halahei, să nu se considere că el a întreprins această acțiune. S-au creat astfel numeroase aparate care se bazează pe distincția în cauză.

Producția de masă a furnizat și ea o serie de înlesniri evreilor practicanți, de exemplu, în fabricarea azimei, a franjurilor rituale etc. Dezvoltarea transportului de mărfuri a permis procurarea chitrei (*etrog*) de Sucot și, în general, a produselor *cașer* în comunitățile izolate. De asemenea, certificatele de *divorț pot fi expediate fără probleme peste mări și țări.

Tehnica a oferit numeroase posibilități de a evita încălcarea Șabatului. Astfel, aparatul de ras electric permite eludarea interdicției de folosire a briciului. Progresul științelor medicale ajută la combaterea sterilității. Femei care altădată nu ar fi putut avea copii, deoarece perioada lor de fertilitate cădea în momente când erau obligate să se abțină de la raporturile sexuale, pot folosi acum hormoni pentru modificarea ciclului menstrual. Vasele și ustensilele culinare din plastic nu necesită spălarea rituală, obligatorie pentru produsele similare din sticlă, metal sau porțelan, fabricate de neevrei.

Razele X și pompele portabile ușurează procesul prin care se stabilește dacă un animal sau o pasăre este *trefa*. Aspiratoare speciale previn infestarea recoltelor de către insecte și rozătoare. Plante altădată sezoniere se produc acum în tot cursul anului, ușurând respectarea anului *șabatic. Citirea optică asistată de calculator ajută la detectarea mai eficace a eventualelor erori din sulurile Torei.

Dezvoltarea tiparului în general și a tipăririi offset în special a contribuit la răspândirea Torei și la dezvoltarea cercetării acesteia. Alte mijloace de comunicare au permis și ele difuzarea Torei în locuri unde aceasta nu putuse pătrunde până nu de mult. De asemenea, alte mijloace informatice ajută la identificarea tuturor pasajelor halahice referitoare la un anumit subiect.

HA LAHMA ANIA

„Aceasta este pâinea sărăciei"

Primele cuvinte dintr-un text aramaic care se recită în cursul **sederului* de Pesah, înaintea celor *patru întrebări. Expresia „pâinea sărăciei" desemnează atât hrana obișnuită a israeliților în robia egipteană, cât și pâinea fără aluat pe care au copt-o în grabă în ajunul ieșirii din Egipt (Ex. 12,39). Din cauza contradicțiilor existente în text, este greu de stabilit când și unde a fost compus acest pasaj al **Hagadei*. Judecând după invitația lansată ascultătorului de a se alătura celor prezenți la celebrarea Pesahului (mai exact, la consumarea mielului pascal), s-ar părea că textul datează din vremea celui de-al Doilea *Templu. Fraza următoare, în schimb, indică o perioadă mai târzie, după cel de-al doilea exil (70 e.n.) și, ca loc de creație, diaspora, eventual cea babiloniană. Înainte de a rosti *Ha lahma ania*, gazda dezvelește cele trei *mațot* rituale, le ridică și le arată celor de față. Tot în acest moment, în unele familii se deschide ușa casei spre a primi eventualii musafiri. Atât la sefarzi cât și la așchenazi, acest fragment din *Hagada* se recită psalmodiat sau chiar se cântă pe o melodie tradițională.

Ha lahma ania

Aceasta este pâinea sărăciei pe care părinții noștri au mâncat-o în Egipt. Cei flămânzi să vină să mănânce, cei aflați la nevoie să vină să sărbătorească Pesah. Anul acesta [suntem] aici, la anul, în Ereț Israel.

Anul acesta, robi; la anul, liberi!

HALAHOT GHEDOLOT, HALAHOT PESUKOT

Primele două mari coduri de legi rabinice redactate în Babilon în epoca gaonică, reprezentând cele mai vechi compendii sistematice ale *Halahei. Atribuite lui Iehudai Gaon, *Halahot pesukot* („Legile hotărâte", cca. 670) tratează despre regulile practice și îndatoririle specifice zilelor de Șabat, de sărbători etc. Lucrarea prezintă *halahot* talmudice într-o formă concisă, fiind un instrument foarte util pentru comunitățile evreiești izolate. Originalul aramaic a fost ulterior tradus în ebraică sub titlul de *Hilhot reu*, deoarece are ca punct de plecare tratatul *Eruvin* și debutează printr-un verset din Exod (16,29): „Vedeți [*Reu*] că Domnul v-a dat Șabatul..." Inspirate din această operă de pionierat, au apărut noi compendii de legislație talmudică, cel mai notabil dintre ele fiind *Halahot ghedolot* („Marile legi", cca. 825). Data apariției și autorul culegerii continuă să facă obiectul unor controverse. După unii, opera îi aparține lui Șimon Kaiara de la academia babiloniană din Sura. Deși lucrarea se bazează pe Talmudul babilonian, autorul face referiri și la Talmudul din Ierusalim și la alte surse (de ex., la unele *responsa* gaonice), abordând nu numai Halaha practică, ci și legile care ieșiseră din uz, o dată cu distrugerea *Templului.

Îndreptată vizibil împotriva caraiților, este prima lucrare de acest tip care cuprinde și materiale hagadice, precum și o listă amănunțită a celor 613 *porunci. Se cunosc două versiuni ale *Halahot ghedolot*: una care, din Babilon, a ajuns în Franța și în Germania și a fost tipărită la Veneția în 1584, și alta, mult mai lungă, care s-a răspândit în nordul Africii, în Spania și în Italia. Merită menționată și o altă lucrare de acest tip, *Halahot kețuvot* („Legile acceptate", cca. 860), versiune prescurtată a *Halahot pesukot*, redactată în sudul Italiei. Spre deosebire de celelalte două de mai sus, acest cod, cunoscut elevilor lui *Rași, a fost redactat în ebraică și este prima culegere halahică europeană care reflectă viața de zi cu zi și obiceiurile comunităților evreiești din Italia (Vezi *Lege, Codificarea -ii).

HALEL

„Laudă"

Termen care desemnează imnurile de mulțumire și de slavă lui Dumnezeu, extrase din Cartea *Psalmilor, care fac parte din slujba zilelor de sărbătoare.

I. Tipuri de *Halel*. Încă din vremurile cele mai vechi, există trei tipuri de *Halel*:

1. *Halel ha-gadol*. „Marele *Halel*" care, conform Talmudului (*Pes*. 118a), cuprinde Psalmul 136. Potrivit tradiției, cele 26 de versete ale acestuia ar simboliza cele 26 de generații care s-au succedat de la crearea lumii până la revelația din Sinai. Toate versetele se încheie cu refrenul „căci în veac ține îndurarea lui" (*ki le-olam hasdo*; vezi mai jos). Se recită în cadrul „versetelor psalmice" (**pesuke de zimra*), la începutul slujbei de dimineață din zilele de Șabat și de sărbătoare și, ca psalm suplimentar, în ultima zi de *Pesah și la citirea *Hagadei* în prima seară ori în primele două seri de Pesah, la **seder*. În vremea Mișnei, se recita de asemenea ca mulțumire atunci când *rugăciunile de ploaie erau îndeplinite.

2. *Halel* întreg. Zis și „*Halel* propriu-zis" sau, în seara de Pesah, *Halel ha-miṣri* („Halel egiptean"), deoarece cuprinde Psalmul 114, referitor la ieșirea din Egipt. Este alcătuit din Psalmii 113–118. Acești șase psalmi constituie versiunea standard a *Halelului* încă de la începutul perioadei rabinice.

3. *Hați Halel* („semi-*Halel*"). Formă prescurtată a celui de mai sus, rezultând din omiterea primelor unsprezece versete din Psalmii 115 și 116. În varianta yemenită, potrivit unei tradiții care provine de la *Maimonide (*M.T.*, *Hanuca* 3,8), se omit de asemenea cele două versete ale Ps. 117.

II. Semnificația religioasă. Nu se știe din ce motiv tradiția a reținut pentru *Halel* tocmai acești psalmi și nu alții, dar cert este că substanța lor teologică și structura lor literară sunt deosebit de adecvate pentru zilele de sărbătoare și pentru momentele de bucurie după izbăvirea dintr-o mare primejdie.

III. Originea. Conform tradiției rabinice, aproape toți psalmii, inclusiv cei din *Halel*, sunt compuși de *David. Cu toate acestea, R. Eleazar ben Iose considera că *Halel* este opera lui Moise și a israeliților. După R. Iuda, profeții ar fi hotărât ca acești psalmi să fie recitați pentru a comemora evenimentele cu caracter național și izbăvirea de primejdii. Alți înțelepți susțineau că *Halel* fusese recitat de-a lungul vremurilor biblice de marii conducători ai lui Israel: Iosua, Debora și Ezechia, Hanania, Mișael și Azaria, Mordehai și Estera (*Pes*. 117a–118a). În vremea celui de-al Doilea Templu, se spunea *Halel* în momentul jertfei pascale și cu ocazia riturilor care însoțeau *sederul* de Pesah (*Pes*. 5,7; 10,5–7).

IV. Când nu se recită. Nu se spune *Halel* (întreg sau prescurtat): 1) de Șabaturile obișnuite, deoarece Șabatul nu este considerat sărbătoare; 2) de *Roș Hașana și de *Iom Kipur: „Când Regele șade pe tron în ziua Judecății, cu Cartea Vieții și a Morții deschisă în fața Lui, se cade oare ca Israel să cânte cântece de bucurie?" (*Ar*. 10b); 3) de Purim, deoarece: a) sulul Esterei înlocuiește *Halel*; b) deși salvat dintr-o primejdie iminentă, poporul rămânea atunci sub stăpânire persană; c) această izbăvire miraculoasă nu s-a săvârșit în Ereț Israel (*Meg*. 14a); 4) de *luna nouă sau de *Hanuca într-o casă aflată în doliu: imnurile de slavă și de recunoștință sunt considerate nepotrivite în astfel de ocazii. Pe scurt, regula generală este că nu se spune *Halel* în zilele când nu se face pelerinaj la Ierusalim: Șabat, Roș Hașana, Iom Kipur și Purim.

V. Când se recită. Potrivit Talmudului din Babilon (*Taan*. 28b), în Ereț Israel, *Halel* întreg se recită de 18 ori pe an: în cele opt zile de *Sucot (inclusiv *Șmini Ațeret), în cele opt zile de Hanuca, de *Șavuot și în prima zi de Pesah. În diaspora, se recită de 21 de ori într-un an: în cele nouă zile de Sucot (inclusiv Șmini Ațeret-Simhat Tora), în cele opt zile de Hanuca, în cele două zile de Șavuot și în primele două zile de Pesah. *Halel* întreg se recită și în timpul *sederului*, dar și, după obiceiul sefarzilor și așchenazilor din Israel, la sfârșitul slujbei de seară, care precede *sederul*. Versetul lui Isaia (30,29): „Voi însă veți cânta ca în noaptea când se prăznuiește sărbătoarea", se referă la seara de Pesah, căci este singura dată în calendarul religios iudaic când se prăznuiește o sărbătoare noaptea.

Conform obiceiului babilonian care mai apoi s-a generalizat (*Taan.* 28b), semi-*Halel* se spune în zilele de lună nouă. Se recită de asemenea în ultimele zile de Pesah din mai multe motive: a) deoarece mulțimea părăsea Ierusalimul încă din a doua zi de Pesah, pentru a le serba pe celelalte șase acasă (vezi Deut. 16,7); b) deoarece, de Pesah, se face aceeași jertfă în fiecare zi, așadar ajunge un singur *Halel* (*Ar.* 10b), spre deosebire de Sucot, pentru care Tora prescrie în fiecare zi altă jertfă, deci fiecare zi merită un *Halel* al ei; c) deoarece, în momentul Exodului, când egiptenii se înecau în Marea Roșie, Dumnezeu i-a mustrat pe îngeri și le-a interzis să se bucure (*Meg.* 10b), căci se spune: „Nu te bucura de căderea vrăjmașului tău" (Prov. 24.17).

În plus, marele rabinat din Israel a decretat să se spună *Halel* întreg, însoțit de binecuvântările potrivite, de 5 Iyar, Ziua Independenței Statului Israel, și de 28 Iyar, aniversarea reunificării Ierusalimului. Această regulă este respectată de majoritatea comunităților — ortodoxe, conservatoare și reformate, deopotrivă. Unele comunități ortodoxe (așchenazii și sefarzii orientali) recită *Halel* în aceste zile, dar fără binecuvântări, iar comunitățile antisioniste nu-l recită deloc la aceste două sărbători moderne.

De sărbători, se poate spune *Halel*, complet sau prescurtat, în orice moment al zilei, dar conform tradiției, se spune la slujba de dimineață, între *Amida* și citirea Torei. Recitarea poate să aibă loc chiar și în lipsa cvorumului (*minian*) obligatoriu pentru slujbele publice. Așchenazii, în special cei din diaspora, care poartă **tfilin* în zilele intermediare de Pesah și de Sucot, le scot înainte să recite *Halel*. Potrivit tradiției ortodoxe, femeile trebuie să spună și ele *Halel* la *seder*, dar nu și în celelalte ocazii. Cu toate acestea, majoritatea autorităților rabinice sunt de părere că femeile care se simt datoare să împlinească această *mițva* pot să recite *Halel* împreună cu binecuvântările aferente. Iudaismul conservator împărtășește acest punct de vedere. Cât despre reformați, ei nu fac nici o diferență între bărbați și femei la acest capitol.

VI. Cum se recită. După toate probabilitățile, în vremea Templului, *Halel* era cântat de un cor de leviți ca răspuns la cuvintele oficiantului (Tos. *Sota* 6,2; vezi *Tosafot* la *Pes.* 95b). Ulterior, tradițiile au început să difere de la o comunitate la alta. Comunitățile yemenite au păstrat vechiul obicei în care asistența reia fiecare verset, apoi răspunde *Aleluia* (*Suc.* 3,10). În alte comunități (sefarde și așchenaze), credincioșii repetă fragmente de versete din Psalmul 118. În multe sinagogi așchenaze din toată lumea, anumite pasaje sunt cântate de credincioși, de către cantor solo sau de către cor. Conform tradiției, din trei în trei versete, credincioșii spun versetul Ps. 118,1, iar Ps. 118,25 se intonează de patru ori ca răspuns. La Sucot, credincioșii flutură fiecare un *lulav* și un *etrog* (vezi *Specii, Patru) în momentul în care se recită Ps. 118,1–4, 25 și 29.

Se obișnuiește ca asistența să se ridice în picioare când se spune *Halel*, exceptând cazul când recitarea face parte din *seder*. Așchenazii rostesc o binecuvântare înainte și după *Halel*, cea dintâi încheindu-se cu cuvintele: „*likro et ha-Halel*" („să citim *Halel*"). Formula se regăsește la sefarzii orientali, care însă i-au schimbat cuvintele în *ligmor et ha-Halel* („să încheiem *Halel*") și care nu rostesc nici o binecuvântare înainte ori după *Hați Halel*.

Halel: temele principale

Psalmul 113. Numele Domnului trebuie să fie lăudat pretutindeni, în veac. Deși sălășluiește în înălțimi, Dumnezeu veghează cu bunăvoință asupra săracilor, asupra femeilor sterpe și asupra fiecărui individ în parte.

Psalmul 114. Dumnezeu vine în ajutorul poporului Său și natura se supune. Marea Roșie s-a despicat la vremea ieșirii din Egipt și Iordanul și-a tras apele înapoi când Israel a intrat în Canaan. Munții saltă și tremură în fața Celui care preface stânca în iaz.

Psalmul 115. Dumnezeul nostru este atotputernic, în vreme ce zeii neamurilor sunt idoli neînsuflețiți. Israel trebuie să se încreadă în Domnul care-i va da, în schimb, binecuvântarea Lui. Numai morții nu-l pot lăuda pe Dumnezeu, dar cei vii pot s-o facă.

Psalmul 116. Dumnezeu este milostiv; El ascultă rugăciunile celor săraci și fără răutate; El îi izbăvește pe cei încercați de moarte, de necazuri și de griji. Cum poate omul să răsplătească toate aceste binefaceri? Chemând Numele Său și aducând jertfe de mulțumire în fața poporului Său, la Ierusalim.

Psalmul 117. Dragostea veșnică de care Dumnezeu dă dovadă pentru poporul Său ar trebui să convingă toate neamurile să-L laude și să-L slăvească.

Psalmul 118. Tot poporul lui Israel ar trebui să mărturisească dragostea lui Dumnezeu, în veac. Când Domnul este cu mine, nu mă tem de nimic. Dușmanii mă încearcă, la fel și Dumnezeu, dar credința mea este nesovăielnică. Deschideți porțile Templului, căci a sosit sorocul Domnului. Voi trece peste prag și voi lăuda pe Domnul, căci este bun și îndurarea Lui ține în veac.

HALIȚA, vezi LEVIRAT.

HALUKA

„Împărțire"

Ajutor financiar acordat evreilor din țara Sfântă de către coreligionarii lor din diaspora, în special

cu începere de la sfârșitul sec. al XVIII-lea, după sosirea imigranților hasidici.

Obiceiul de a trimite ajutoare materiale evreilor din Ereț Israel datează de la începutul perioadei celui de-al Doilea *Templu (Ezra 1,6; 8,33) și a continuat pe tot parcursul perioadei de colonizare a țării Sfinte. Rabini vestiți își părăseau căminele din Israel și străbăteau lumea evreiască, pentru a aduna fonduri în beneficiul studioșilor Torei, stabiliți în Palestina. *Haluka* a jucat așadar un rol hotărâtor în menținerea unei relații permanente între Ereț Israel și diaspora.

Începând din sec. al XVI-lea, s-au introdus metode mai sistematice pentru strângerea darurilor din comunitățile Europei centrale, care treceau apoi prin marile centre comerciale ale vremii. Banii erau adesea adunați în cutii pe care era înscris numele lui R. *Meir Baal ha-Nes („Meir Făcătorul de Minuni").

La sfârșitul sec. al XVIII-lea, *haluka* era principalul mijloc de întreținere pentru hasidimii proaspăt imigrați și, de asemenea, începând din primii ani ai sec. al XIX-lea, pentru *perușimi* (discipolii lui R. Elia, gaonul din Vilnius). Darurile se împărțeau în cele patru orașe *sfinte: Ierusalim, Tiberiada, Safed și Hebron. Din motive predominant economice, așchenazii erau grupați după locurile lor de origine, în mici comunități numite **kolel*. În 1913, existau 26 de *kolelim* la Ierusalim.

Haluka și-a pierdut din importanță o dată cu dezvoltarea sionismului modern, limitându-se, cu timpul, la imigranții mai vechi. În prezent, evreii ortodocși continuă să trimită sume substanțiale în *kolelim*, pentru întreținerea erudiților și a seminarelor rabinice, în special din mediile nesioniste.

HA-MAVDIL, vezi HAVDALA.

HA-MOȚI, vezi PÂINE; BINECUVÂNTĂRILE DE DUPĂ MESE.

HANA ȘI CEI ȘAPTE FII AI EI, vezi APOCRIFE ȘI PSEUDOEPIGRAFE; ELENISM.

HANUCA

„Inaugurare"

Sărbătoare care durează opt zile cu începere din 25 Kislev, comemorând victoria Macabeilor (vezi *Hașmonei) asupra monarhiei seleucide din Siria, care încerca să distrugă religia evreiască și să elenizeze popoarele de sub dominația sa. Principalele evenimente asociate cu Hanuca s-au desfășurat între 165–163 î.e.n., deși lupta armată a Macabeilor împotriva grecilor a continuat încă mulți ani, până când evreii din Ereț Israel și-au dobândit *de facto* independența. Hanuca este așadar o sărbătoare de origine postbiblică; este o sărbătoare minoră, în timpul căreia munca și alte activități nu sunt interzise. Principalele evenimente comemorate cu această ocazie sunt relatate în prima carte a Macabeilor (vezi *Apocrife și pseudoepigrafe).

Pentru a-și atinge scopul, grecii nu au șovăit, printre alte persecuții, să profaneze *Templul din Ierusalim. În *1 Macabei*, se relatează cum regele Siriei, Antioh Epifanes, a pângărit altarul Templului, ordonând să se aducă jertfe zeilor păgâni. După trei ani de lupte, evreii conduși de Iuda Macabeul, au recucerit Ierusalimul, au dărâmat altarul profanat și au zidit unul nou. S-au făcut de asemenea noi ustensile sacre, inclusiv un sfeșnic, un altar pentru tămâiere, vase, perdele etc. Potrivit tradiției talmudice (*Șab.* 21b), în timpul purificării Templului, s-a descoperit o cănuță de ulei sfânt, nepângărit, pentru sfeșnic (*menora*). Deși era puțin, cât pentru o singură zi, uleiul a ars opt zile neîntrerupt. Pentru comemorarea acestei minuni, spun înțelepții, s-a instituit o sărbătoare de opt zile — Hanuca. Miracolul nu este menționat în cărțile Macabeilor. În *2 Macabei*, se spune că Iuda a instituit această sărbătoare în cinstea reinaugurării Templului, ca un ecou al inaugurării Primului Templu de către *Solomon, care durase de asemenea opt zile. Unii eruditi ai Legii au sugerat că durata sărbătorii a fost fixată la opt zile ca o compensație pentru sărbătoarea de *Sucot, pe care evreii n-o putuseră celebra în timpul luptelor. O dată cu victoria Macabeilor, s-ar fi remediat această omisiune printr-o ceremonie care ținea loc de Sucot și totodată exprima recunoștința poporului pentru victorie și pentru restabilirea cultului la Templu.

În fiecare seară de Hanuca, se aprinde *hanuchia*, lampa specială destinată acestei sărbători care, de altfel, se mai numește din acest motiv și „sărbătoarea luminilor" — *hag ha-urim*. Talmudul spune că obiceiul aprinderii lămpii are drept scop să amintească public minunea (*pirsume nisa*; *Șab.* 23b); de aceea, în vechime, sfeșnicul era așezat în prag ori chiar pe stradă, în fața casei. Lampa se aprinde o dată cu lăsarea nopții, cu excepția zilei de Șabat când luminițele de Hanuca se aprind înaintea celor de Șabat, cu circa jumătate de ceas înainte de asfințit. Luminile trebuie să ardă cel puțin 30 de minute și să fie amplasate într-un loc foarte vizibil. Ele pot continua să ardă în noapte oricât de târziu, cu condiția să fie cineva care să le privească, în afară de cel ce le-a aprins. Se pare că această ceremonie a aprinderii lămpii ar fi fost

introdusă mai târziu, mult timp după evenimentele comemorate.

Obiceiul este de a aprinde o singură lumină în prima seară, două, în a doua seară etc., de la stânga la dreapta, până când, într-a opta seară, toate luminițele sunt aprinse. După o altă tradiție, luminile se aprind în ordine descrescătoare: opt în prima seară, șapte într-a doua etc., până când, în ultima seară a sărbătorii, o singură lumină este aprinsă. O lumânare ajutătoare, numită *șamaș*, se folosește pentru aprinderea celorlalte opt. Ceremonia se desfășoară în special în familie, dar se aprind lumânări și la sinagogă iar copiii primesc, de obicei, în dar o mică sumă de bani (*Hanuca ghelt*, în idiș).

Hanuca este marcată în liturghie în mai multe moduri, în special prin recitarea rugăciunii **Al ha-nisim* la **Amida* și la binecuvântările de după mese. La slujba de dimineață, se spune **Halel* și se citește un pasaj din Tora în fiecare zi. După aprinderea lumânărilor, așchenazii obișnuiesc să cânte, acasă și la sinagogă, **Maoz țur*, un cântec de Hanuca foarte popular, compus în sec. al XIII-lea. Cu aceeași ocazie, sefarzii citesc Psalmul 30.

În zilele noastre, Hanuca este și un prilej de serbări cu cântece și jocuri, în special pentru copii. Cel mai răspândit este jocul cu titirezul (*dreidl* în idiș), pe ale cărui patru fețe sunt înscrise literele ebraice *nun*, *ghimel*, *he* și *șin*, acrostih de la *nes gadol haia șam*, „o mare minune s-a petrecut acolo"). Probabil din cauza asocierii dintre Hanuca și uleiul miraculos, se mănâncă dulciuri prăjite în ulei, mai ales gogoși de cartofi (idiș: *latkes*) și gogoși umplute cu dulceață (ebr.: *sufganiot*).

În Israelul modern, Hanuca este și o sărbătoare a curajului național, virtute prin care evreii și-au redobândit independența în vremea Macabeilor. Pentru a celebra eroismul și faptele de arme ale acestor străbuni, se poartă torțe aprinse de la Modein, locul unde, potrivit tradiției, sunt înmormântați Macabeii, până în diferite colțuri ale țării. În multe țări din diaspora, Hanuca a căpătat în ultima vreme o importanță mult mai mare decât în secolele precedente, devenind un substitut al Crăciunului pentru copiii evrei crescuți într-un mediu creștin.

Hanuca — Sărbătoarea inaugurării

Alte denumiri:	*Hag ha-urim* („sărbătoarea luminilor")
Date ebraice:	25 Kislev–3 Tevet
Lecturi:	Zile lucrătoare: pericopa zilei, extrasă din Num. 7,1–8,4 Primul Șabat: pericopa săptămânii și *maftir*; Zah. 2,14–4,7 (*haftora*)
Al doilea Șabat	(dacă e cazul): pericopa săptămânii și *maftir*; 1 Regi 7,40-50 (*haftora*)
Halel:	Se recită zilnic *Halel* întreg și se aprind în fiecare seară lumânările de Hanuca.

Date civile ale sărbătorii, 2000–2010

2000/5761	22–29 decembrie
2001/5762	10–17 decembrie
2002/5763	30 noiembrie–7 decembrie
2003/5764	20–27 decembrie
2004/5765	8–15 decembrie
2005/5766	26 decembrie–1 ianuarie
2006/5767	16–23 decembrie
2007/5768	5–12 decembrie
2008/5769	22–29 decembrie
2009/5770	12–19 decembrie
2010/5771	2–9 decembrie

HANUCA, LAMPĂ DE

Ebr.: hanukia

Candelabru cu opt brațe, zis și **menora* de Hanuca, destinat ceremoniilor acestei sărbători. Judecând după descrierea din Talmud și după exemplarele din perioada elenistică și romană care ne-au parvenit, sfeșnicul era confecționat din teracotă, ceramică sau metal, fiind alcătuit din lămpi cu ulei montate pe un picior vertical alungit, sau dintr-o singură lampă circulară cu opt deschizături în formă de stea. Dat fiind că lampa de Hanuca nu trebuie să ardă cu o singură flacără, ea trebuia să fie construită astfel încât fiecare dintre cele opt lumini să ardă independent de celelalte (*Șab.* 23b). Odinioară, lampa de Hanuca se așeza afară, în stânga ușii de intrare, pentru a semnala tuturor miracolul comemorat (*Șab.* 23b; *Sof.* 20,3). Din surse mișnice, talmudice și apostolice, se știe că, în Israelul antic și în Babilon, se foloseau felinare de sticlă pentru a proteja flăcările de vânt și de ploile de iarnă.

În Evul Mediu, după ce vechile lămpi de teracotă au fost interzise (*Sof.* 20,3), așchenazii au început să-și confecționeze *hanukiot* cu opt cupe de metal, în timp ce sefarzii și le făceau din ceramică (*Tur*, *O.H.* 673). Evreii din Spania au adăugat un suport mural, care permitea suspendarea lămpii și, uneori, o flacără suplimentară, *șamaș*, așezată în centrul sau la stânga celorlalte și slujind la aprinderea lor. Dacă expunerea lămpii în exterior putea să reprezinte un pericol, rabinii îngăduiau ca ea să fie aprinsă în casă și agățată de ușorul ușii, în fața **mezuzei*. Așa se explică de ce multe *hanukiot* purtau inscripția: „Binecuvântat vei fi la venire și binecuvântat, la plecare" (Deut. 28,6). În Germania exista obiceiul de a confecționa lămpi în formă de stea care se suspendau la ușă, de Hanuca,

și serveau ca lămpi de Șabat în restul anului. Tot evreii germani au fost și cei care au introdus, mai ales la sinagogă, sfeșnicul cu opt brațe, inspirat după *menora* Templului și prevăzut cu o alveolă suplimentară pentru *șamaș*. În Polonia, pentru ceremonia aprinderii, lampa era așezată pe pervazul ferestrei sau pe o masă. În comunitățile evreiești de pretutindeni, lămpile de Hanuca au stimulat creația artistică și s-au remarcat ca obiecte de artizanat, bogat împodobite.

De când lumânările au înlocuit lămpile cu ulei, ele se așază în suporturile lor de la dreapta spre stânga și se aprind tot de la dreapta spre stânga: una în prima seară a sărbătorii, două într-a doua etc., după tradiția datorată școlii lui *Hilel. Dimpotrivă, discipolii lui *Șamai aprindeau toate cele opt lumânări în prima seară, apoi cu una mai puțin în serile următoare.

HAROSET, vezi SEDER.

HASIDE AȘCHENAZ

„Evlavioșii din Germania"

Grupuri de erudiți care au înflorit în Germania în a doua jumătate a sec. al XII-lea și în prima jumătate a secolului următor și care au adus o contribuție originală la dezvoltarea gândirii, *misticii și eticii evreiești. Acționând independent, adeseori fără să știe unii de alții, acești *haside Așchenaz* nu au constituit o mișcare organizată și nici măcar un curent spiritual unitar. Cu toate acestea, laolaltă, au revoluționat cultura evreiască germană, aportul lor la gândirea *așchenază fiind, în epoca medievală, unul dintre cele mai însemnate. Operele lor au fost concepute sub impactul masacrelor repetate, comise de cruciați începând din 1096 și în tot cursul sec. al XII-lea; ideile lor reflectă adeseori reacții la această prigoană.

Din punct de vedere istoric, contribuția lor cea mai importantă se situează în domeniul *eticii, deși erau mai curând interesați de *teologie și de rezolvarea problemelor teosofice deosebit de complexe cu care era confruntat iudaismul la acea vremea. În contextul iudaismului medieval, ei au fost cei dintâi care au propus o concepție a lumii divine în care unitatea divină era constituită dintr-un ansamblu de puteri distincte, fiecare dintre ele îndeplinind funcții diferite, potrivit cu sistemul teologic al fiecărui autor. Sub acest aspect, se poate spune că *haside Așchenaz* prevesteau ascensiunea Cabalei.

Ca și cabaliștii de mai târziu, ei se considerau continuatori și comentatori ai vechilor tradiții și nu inovatori. Până la sfârșitul sec. al XII-lea, problemele teologice și mistice se dezbăteau oral în școlile rabinilor așchenazi, iar tainele se transmiteau de la învățător la discipol. Principalele izvoare din care se inspirau erau operele autorilor mistici din epoca talmudică și din curentul *Hehalot* și *Merkava*, pe care le conservau cu religiozitate, le parafrazau și le comentau. Beneficiau și de surse mai directe: multe dintre tainele lor le datorau, după spusele lor, Rabinului Aaron ben Samuel din Bagdad. În cursul unei călătorii în Italia în sec. al VII-lea, Abu Aharon, cum i se mai spunea, ar fi transmis școlii lui Kalonymus multe din tradițiile babiloniene. Două secole mai târziu, când familia Kalonymus s-a instalat la Mainz, aceste taine au continuat să se transmită de la o generație la alta, în spațiul germanic.

R. Samuel ben Kalonymus he-Hasid, care a trăit pe la jumătatea sec. al XII-lea, a fost primul autor din această școală. I-a urmat fiul său, *Iuda he-Hasid, dar cel mai important dintre toți a fost discipolul acestuia, *Eleazar din Worms. Eleazar și Iuda he-Hasid au redactat pentru prima dată un comentariu amănunțit al cărții evreiești de *rugăciune.

În afara marii școli întemeiate de familia Kalonymus, alte grupuri au produs și ele tratate de teologie și de mistică. Pe la 1200, un autor anonim a redactat *Sefer ha-haim* („Cartea vieții"), lucrare teologică inspirată din opera lui Abraham *ibn Ezra, în care mistica, știința și etica se completează reciproc. Se cuvine de asemenea citată o altă scriere anonimă, ce nu poate fi încadrată în nici o școală — *Sefer ha-navon*, o exegeză la **Șema*, însoțită de un comentariu la *Șiur koma*, vechi tratat mistic care descrie antropomorfic diferitele părți ale figurii divine.

Pe parcursul a două-trei generații, o altă școală a elaborat mai multe tratate teologice, pornind de la o operă pseudoepigrafică, intitulată *Mișnat Iosef ben Uziel* („Învățătura lui Iosif, fiul lui Uziel"). Inspirată din *Sefer *Iețira*, lucrarea, care descrie crearea lumii în termeni științifici, i-a fost atribuită lui Iosif ben Uziel, el însuși prezentat ca strănepotul lui Ben Sira care, după unele surse medievale, ar fi fost fiul Profetului *Ieremia. Așadar, școala aceasta se putea socoti coborâtoare din însăși epoca biblică. Unul dintre reprezentanți ei cei mai eminenți a fost R. Elhanan ben Iakar, care a trăit la Londra în sec. al XIII-lea și a elaborat două comentarii la *Sefer Iețira* și o carte intitulată *Sod ha-sodot* („Taina tainelor").

Profeția și rugăciunea erau cele două aspecte fundamentale ale *Revelației divine care-i atrăgeau în mod deosebit pe acești teologi și mistici.

Întrebarea cea mai tulburătoare cu care se confrunta sistemul lor teologic era următoarea: cum era posibil ca Dumnezeu, ființă supremă, veșnică și neschimbătoare, să se dezvăluie profeților sau să ia decizii în funcție de rugăciunile care-i erau adresate? Soluția lor a constat în introducerea unor forțe divine secundare, în special, Slava divină, care li se revelau profeților și, totodată, ascultau și împlineau rugăciunile oamenilor.

Dușmani înverșunați ai filozofiei, *haside Aș-chenaz* au participat probabil la conflictul dintre tradiționaliști și raționaliști din cursul sec. al XIII-lea. Ei admiteau, cu toate acestea, o serie de concepte filozofice și se inspirau substanțial din *Emunot ve-deot*, vechiul comentariu filozofic al lui *Saadia Gaon.

Opera cea mai de seamă a curentului este *Sefer hasidim* („Cartea drepților"), redactată în cea mai mare parte de R. Iuda he-Hasid (m. 1217). Acest tratat de etică evreiască, cel mai important din epoca medievală, abordează toate aspectele existenței umane: relații familiale, educație, atitudinea față de neevrei, rugăciunea, studiul, relațiile sociale, practica religioasă. Principalul său mesaj este că o viață religioasă, în întregime dedicată unui Dumnezeu spiritual, trebuie să fie la rândul ei spirituală. Omul este judecat nu atât după realizările lui materiale, cât după strădaniile lui spirituale. Poruncile Torei și cerințele morale sunt tot atâtea teste pentru oameni: sunt ei în stare să-și învingă propria natură omenească și să îndure cele mai grele încercări pentru a îndeplini poruncile divine? Cu cât o poruncă necesită mai multe strădanii, cu atât îndeplinirea ei este mai meritorie. Orice păcat cuprinde un sâmbure de plăcere pe care omul trebuie să-l ispășească, provocându-și singur suferințe pe care *hasidimii Așchenaz* le-au descris pe larg în textele lor referitoare la *căință. Reciproc, orice faptă morală și religioasă conține un element de suferință și de jertfă. De aceea, **kiduș ha-Șem*, jertfa supremă prin care omul își dăruiește trupul și sufletul lui Dumnezeu, este cea mai înaltă treaptă a împlinirii etico-religioase; dar orice faptă morală este un *kiduș ha-Șem* în miniatură. În acest sens, se poate spune că doctrina etică a *haside Așchenaz* are drept obiectiv pregătirea fiecărui evreu pentru *kiduș ha-Șem*.

HASIDE UMOT HA-OLAM

„Evlavioșii (sau „drepții") dintre neamuri"

Expresie de origine rabinică prin care sunt denumiți neevreii cu frica lui Dumnezeu. Mai recent, expresia a căpătat un înțeles special ca titlu acordat celor care, fără să fie evrei, au salvat vieți evreiești de la **Șoa*. Biblia pomenește cazuri de neevrei evlavioși care respectau Șabatul, cinsteau Tora și veneau la Ierusalim din țări îndepărtate, ca să se roage la Templu (1 Regi 8,4; Isa. 56,6), de unde și numele dat acestuia, de „casă a tuturor popoarelor". După părerea rabinilor, acești *haside umot ha-olam* și-au câștigat un loc pe lumea cealaltă (Tos. *Sanh.* 13,2; vezi *Viața veșnică). Referirile la neevreii evlavioși revin frecvent în literatura rabinică, în **Zohar* și în scrierile evreiești din Evul Mediu. După *Maimonide (*M.T.*, *Melahim* 8,11), toți neevreii care recunosc *legile noahide fac parte din *haside umot ha-olam*. În epoca medievală, toți aceia care, — creștini, musulmanii ori de altă credință — se arătau binevoitor față de evrei erau, pare-se, considerați „evlavioși dintre neamuri". Astfel se explică, desigur, faptul că-i regăsim menționați ca „drepți dintre neamuri" (*țadike ha-olam*) în **Av ha-rahamim*, rugăciunea pentru martirii întru credință pe care așchenazii o rostesc aproape în fiecare Șabat.

Neevreii care, cu riscul vieții lor, au salvat evrei de la deportare și exterminare sunt și ei numiți *haside umot ha-olam*. În Israel, autoritatea națională pentru comemorarea martirilor și eroilor, Yad Vașem, a acordat această distincție onorifică, individual sau colectiv, câtorva sute de neevrei. La Yad Vașem, există o secție specială care se ocupă cu investigarea acestor acte de curaj și-i invită pe *haside umot ha-olam* să vină să planteze un copac pe „Aleea Celor Drepți", care domină unul din cartierele din extremitatea vestică a Ierusalimului. Cei astfel distinși primesc și o medalie de argint pe care este gravat preceptul talmudic „Cine a salvat o viață a salvat lumea" (*Sanh.* 4,5).

HASIDISM

Ebr.: hasidut

Mișcare populară de renaștere religioasă, întemeiată în sec. al XVIII-lea, în Podolia, de Israel ben Eliezer *Baal Șem Tov (sau „Beșt" după porecla sa acronimică). Erau pe atunci, în această zonă răsăriteană a lumii evreiești, mici grupări mistice, care respectau cu strictețe normele religioase și urmăreau atingerea stării ideale de *hasidut* („sfințenie, evlavie"). Adepții lui Baal Șem Tov au constituit inițial doar una din multele grupări ale vremii, singura care a supraviețuit, pe când celelalte s-au risipit cu timpul ori i s-au alăturat. În vechile texte evreiești, *hasidul* este descris ca un om care a atins un grad superior de evlavie față de cel al **țadikului*, acesta din urmă fiind numai

un om bun și drept. În hasidismul lui Baal Șem Tov, rolurile se inversează: discipolii se numesc *hasidimi*, în timp ce titlul de *țadik* revine învățătorului. Potrivit unei concepții foarte răspândite dar greșite, țadikismul ar fi o dezvoltare târzie a hasidismului. În realitate, încă din vremea întemeietorului său, hasidismul a fost în permanență asociat cu personalitatea unui om deosebit de evlavios, care juca rolul de călăuză spirituală și se ruga pentru învățăceii săi.

Uimitorul succes al mișcării, după moartea lui Beșt în 1760, s-a datorat în special discipolilor săi: *Iacob Iosif din Polonoie, primul dintre hasidimi care a lăsat în urmă o operă scrisă, — *Toldot Iaacov Iosef* (1760), o culegere a învățăturilor lui Baal Șem Tov, care avea să devină modelul unei puzderii de lucrări hasidice ulterioare — și *Dov Ber, *maghidul* din Meserici, care poate fi considerat adevăratul fondator al mișcării. În jurul lui, s-au adunat discipoli remarcabili care aveau să devină, la rândul lor, învățători vestiți în Volhinia, Polonia, Rusia și Lituania. În pofida — ori poate chiar din cauza — opoziției înverșunate a **mitnagdimilor*, rabini tradiționaliști și șefi de comunități pentru care doctrina hasidică era o impostură și o erezie, mișcarea s-a întins atât de repede încât, la începutul sec. al XIX-lea cucerise aproape jumătate din evreimea Europei de Est.

„Un râu ieșea din Eden și uda grădina și de acolo se împărțea și se făcea patru brațe" (Gen. 2,10). Versetul a fost deseori citat pentru a zugrăvi dezvoltarea hasidismului în Polonia: „Edenul" era Baal Șem Tov; „râul" era *maghidul* din Meserici; „grădina", *Eliezer din Lisensk, iar cele „patru brațe", Menahem Mendel din Rimanov, Israel din Kozienice, Meir din Apta (Opatov) și Iacob Isaac, „văzătorul" din Lublin. Printre alte personalități eminente ale hasidismului la vremea aceea s-au numărat: *Levi Ițhak din Berdicev, *Nahman din Bratlav, Șneur Zalman din Liadi și *Menahem Mendel din Koțk. Fiecare *țadik* sau *rebe* (nume prin care se făcea deosebirea între *ravul* tradițional și noul tip de călăuză spirituală; vezi și **Admor*), își avea propria sa „curte", la care se adunau discipolii, mai ales de sărbători. La început, după moartea unui *țadik*, succesiunea revenea unuia din cei mai buni elevi ai săi. Cu timpul însă, funcția de *rebe* a devenit ereditară, luând astfel naștere „țadikismul dinastic". Între dinastiile rivale și chiar între membrii aceleiași dinastii, luptele pentru succesiune erau adeseori fără cruțare. La moartea lui Mordehai din Cernobîl, în 1837, cei opt fii și gineri ai săi au întemeiat fiecare o nouă dinastie.

În ciuda noutății sale, hasidismul a fost mai puțin o filozofie iudaică inedită cât una care a pus mai bine în evidență un număr de idei deja prezente în Biblie, în literatura talmudică și, mai ales, în **Zohar* și *Cabala. Mișcarea a fost descrisă de unii drept un misticism popular. Definiția conține un sâmbure de adevăr: apărând inițial ca o revoltă contra intelectualismului arid al rabinilor, hasidismul a reușit efectiv să stimuleze în rândul evreimii bucuria (**simha*) și entuziasmul (*hitlahavut*) rugăciunii. Totuși această descriere nu reflectă decât în parte adevărul. Deși născut din popor, hasidismul a avut încă de la început o latură elitistă. Anumite curente, în special, se adresau „nebunilor lui Dumnezeu", gata să se lase conduși de *țadik* până pe culmile sfințeniei. Literatura hasidică consemnează numeroase mărturii despre tensiunile care mocneau între aceste două aripi ale mișcării. Pe de-o parte, se spunea mereu că Dumnezeu nu cere de la *hasidimi* decât credință; pe de altă parte, cerințele de înaltă spiritualitate și de viață sfântă nu puteau să se adreseze decât unui număr restrâns de oameni.

Două doctrine, una legată de *țadikism*, cealaltă de **devekut*, sunt împărtășite de toate curentele mișcării. Pentru *hasidimi*, *țadikul* este mijlocitorul prin care se revarsă îndurarea divină. Un *hasid* nu se poate apropia de Dumnezeu decât printr-o legătură strânsă cu *țadikul*. Urmărindu-l cu atenție pe *țadik*, *hasidul* învață cum trebuie să-l slujească pe Dumnezeu nu doar prin studiul Torei și prin rugăciune, ci în toate faptele vieții de zi cu zi și în desfășurarea treburilor laice. Într-o povestire hasidică tipică, un ucenic al *maghidului* din Meserici mărturisește că mergea la învățătorul său nu ca să studieze Tora cu ajutorul lui, ci numai ca să-l vadă cum își leagă șireturile. *Devekut* („atașamentul") înseamnă că Dumnezeu este permanent în gândurile unei persoane, indiferent ce face ea într-un moment sau altul. Numai *țadikul* este capabil să atingă acest ideal deosebit de solicitant, pe care *Maimonide îl considera inaccesibil muritorilor de rând. Cu toate acestea, *hasidul* poate spera să se apropie de Dumnezeu printr-o strânsă comuniune cu învățătorul său. În hasidism, conceptul de *devekut* are la bază o altă idee decât la Maimonide, anume aceea a imanenței lui Dumnezeu în lume, căci, cum spune *Zoharul*, „nici un loc nu este gol de El." S-a identificat aici un „panteism" („Dumnezeu este în toate"), deși mai corect ar fi să vorbim de un „panenteism" („toate sunt în Dumnezeu"). În toate, adevăratul *hasid* vede o răspândire a energiei divine în lumea materială. Dacă

pune evlavie în ceea ce face, el îi slujește Creatorului în toate faptele lui, chiar și atunci când mănâncă, bea ori își satisface nevoile fizice. Este ceea ce hasidismul numește *avoda be-gașmiut* („slujirea lui Dumnezeu în materialitate").

Mitnagdimii au combătut hasidismul atât pe tărâm teologic cât și pe cel al vieții comunitare. Mai exact, ei se împotriveau adoptării unui nou rit de rugăciuni și-i criticau pe *hasidimi* pe motiv că se țineau deoparte de ansamblul comunității, formând mici cercuri ale lor. Această conduită apărea ca o amenințare la adresa autorității absolute a *cahalului* (consiliul comunității), alcătuit din rabini și din ceilalți lideri comunitari care formau autoritatea constituită. Un scandal izbucni în momentul în care, trecând peste interdicția rabinului local, un grup de tineri și-au părăsit nevestele și copiii pentru a petrece câteva luni la curtea unui *rebe*. Era vorba, în cazul respectiv, de un conflict de autoritate între rabin și *rebe*. Mai târziu, *rebe* a devenit atât de influent, încât a jucat un rol hotărâtor în alegerea noului rabin. Pe de altă parte, primii *hasidimi* obișnuiau să folosească la sacrificarea rituală a animalelor cuțite ascuțite pe piatră, ceea ce, după părerea *mitnagdimilor*, era împotriva Halahei. Drept urmare, *hasidimii* și-au organizat propria lor **șehita* (sacrificare rituală), lipsind astfel *cahalul* de o importantă sursă de venituri. Pe scurt, hasidismul și-a căpătat renumele unui mișcări de rebeliune împotriva comunității.

Opoziția față de hasidism avea la bază și motive doctrinare. În primul rând, *hasidimii* au fost acuzați de criptosabatianism. Ei erau bănuiți că ar crede pe ascuns în falsul Mesia *Sabatai Țvi și că vor să se transforme în sectă. De altfel, *mitnagdimii* le spuneau în bătaie de joc *„kat"* („sectă") sau *„șepseleh"* („oaie"), un joc de cuvinte în idiș, pornind de la numele lui Sabatai (*Șabetai*). În al doilea rând, *mitnagdimii* erau șocați de rolul *țadikului* ca intermediar între om și puterea divină. Această concepție li se părea străină de iudaism, iar venerația cu care *hasidimii* îl înconjurau pe *rebe* li se părea vecină cu idolatria. Îi deranja în egală măsură panenteismul, căci a susține că toate lucrurile sunt în Dumnezeu nu putea, spuneau ei, decât să anuleze diferența dintre bine și *rău, curat și necurat, sacru și profan. Astfel ajungeai fără greș să „meditezi la cuvintele Torei în locuri necurate", căci dacă totul este *în* Dumnezeu, înseamnă că nu mai există locuri necurate.

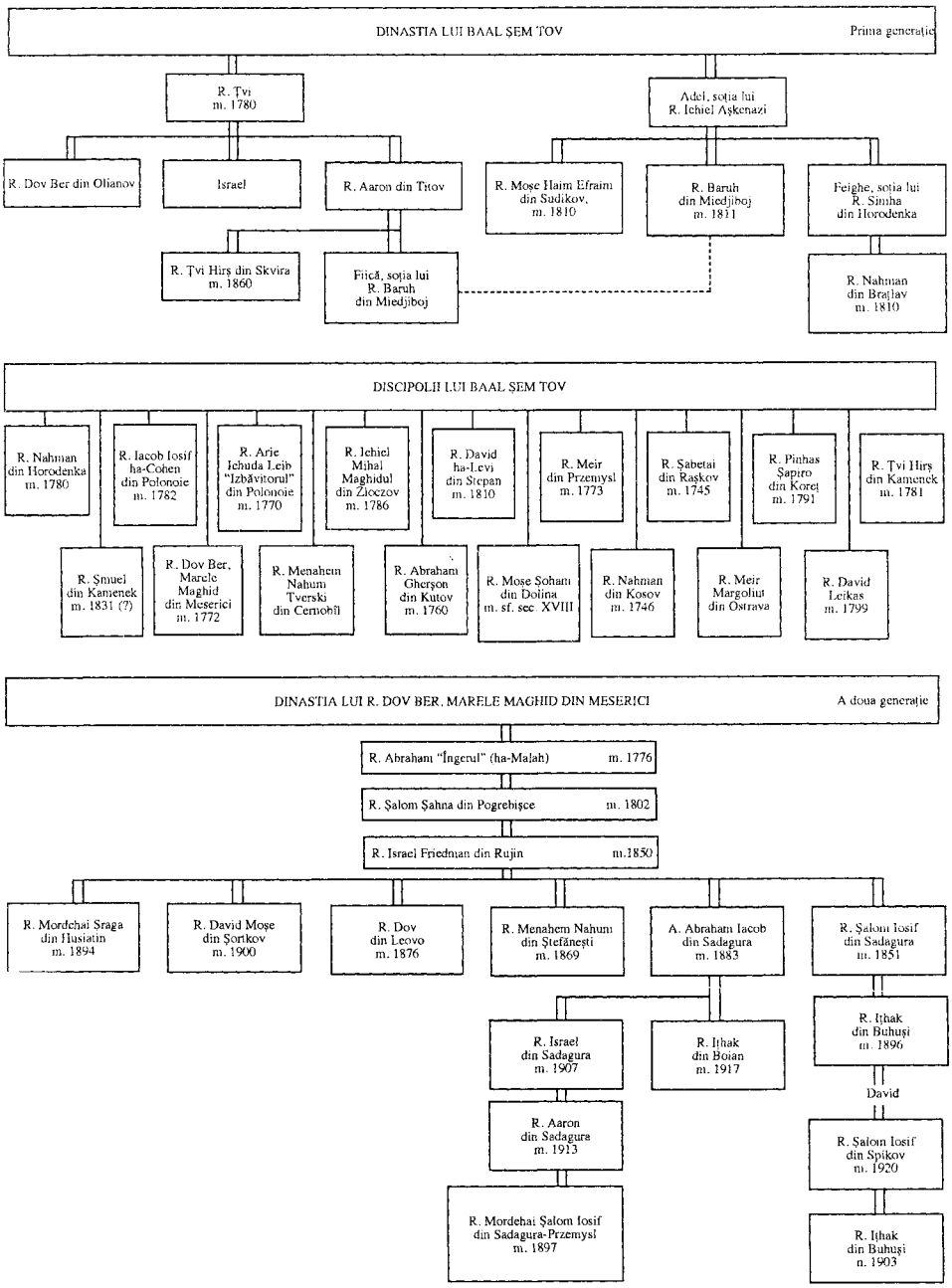
Importanța pe care o dădeau *hasidimii* conceptului de *devekut* era un alt motiv serios de discordie. Pentru *hasidimi*, idealul rabinic al studierii Torei *li-șema* („de dragul ei") trebuia să constituie un act de pietate și nu un simplu exercițiu al minții. Cel ce studia pentru faimă sau dintr-o ambiție intelectuală era foarte departe de acest ideal, spre deosebire de *hasidul* poate mai puțin cultivat, dar al cărui suflet intra, în timpul studiului, în comuniune cu Dumnezeu. Mai mult decât atât, hasidismul răsturna ierarhia rabinică a valorilor, susținând că starea de *devekut* se atinge prin rugăciune mai nemijlocit decât prin studiu. Pentru *mitnagdimi*, studiul Torei, act suprem al practicii religioase, era o datorie care se cerea împlinită independent de orice motivații; în plus, era cu neputință, spuneau ei, să studiezi și să te concentrezi asupra lui Dumnezeu în același timp. Pe scurt, *hasidimii* erau acuzați că disprețuiesc erudiția și pe eruditi și că lingușesc masele ignorante.

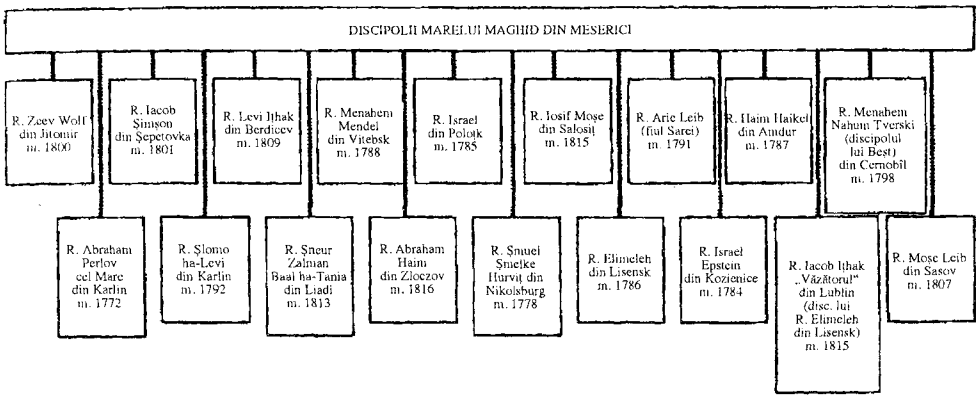
Spre sfârșitul sec. al XVIII-lea, *hasidimii* erau excomunicați (vezi **Herem*) în câteva dintre principalele centre evreiești din Europa răsăriteană ca Brody și Vilnius. Dușmanii lor din Lituania îl aveau în frunte pe gaonul din Vilnius, *Elia ben Solomon Zalman. Inflexibil, acesta a respins reconcilierea pe care au venit să i-o propună doi dintre conducătorii hasidimilor — Menahem Mendel din Vitebsk și Șneur Zalman din Liadi.

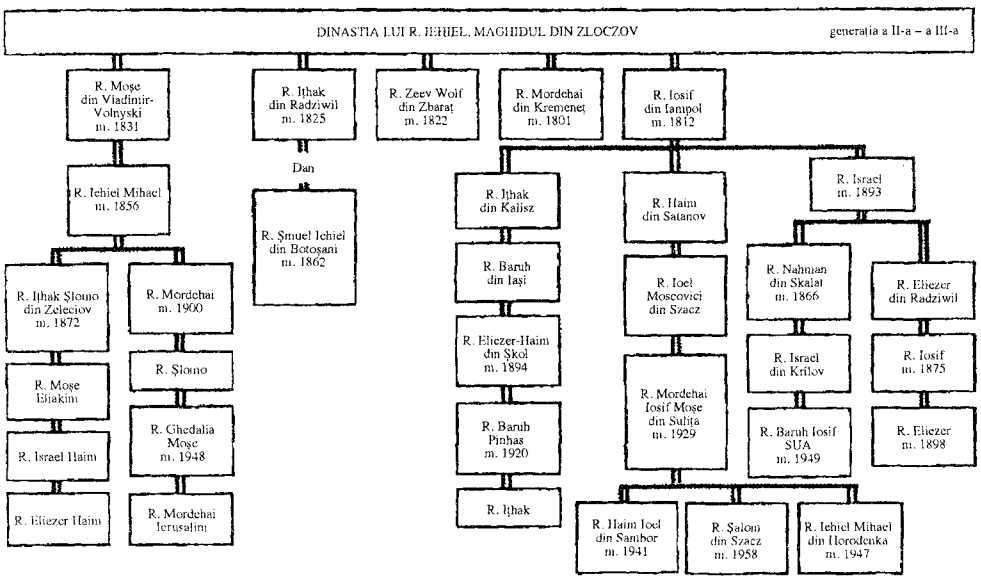
Lupta a luat o întorsătură și mai tristă după moartea gaonului din Vilnius, când cele două tabere au făcut apel la autoritățile rusești pentru a lovi una în cealaltă. Dacă se întâmpla ca unul din fiii lor să devină *hasid*, *mitnagdimii* îl considerau mort și țineau doliu după el.

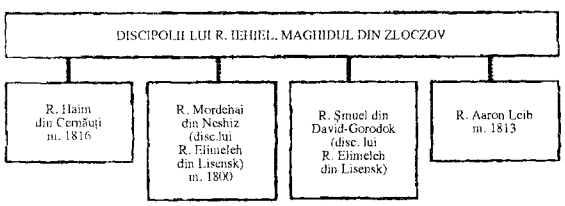
Dar *mitnagdimii* nu au fost singurii adversari ai *hasidismului*. În Rusia secolului al XIX-lea, susținătorii *Haskalei (iluminismul evreiesc) stigmatizau obscurantismul *hasidimilor* și-l acuzau pe *rebe* că-și încurajează adepții să respingă orice formă de educație laică și să se bazeze pe rugăciunile *țadikului*, în loc să ia măsuri concrete pentru a ridica masele evreiești din suferință și mizerie. Cu timpul însă, când cei mai radicali dintre reprezentanții Haskalei au început să se lepede de normele religioase și să-i atace chiar și pe rabinii tradiționali, *hasidimii* și *mitnagdimii* nu au întârziat să-și unească forțele împotriva inamicului comun. În ultimă instanță, acesta a fost elementul care a împiedicat hasidismul să se rupă de restul evreimii și să se transforme cu adevărat într-o sectă. Așa se face că o mișcare izvorâtă din revolta împotriva normelor socioreligioase stabilite a sfârșit prin a deveni ultraconservatoare în practica și în doctrina ei.

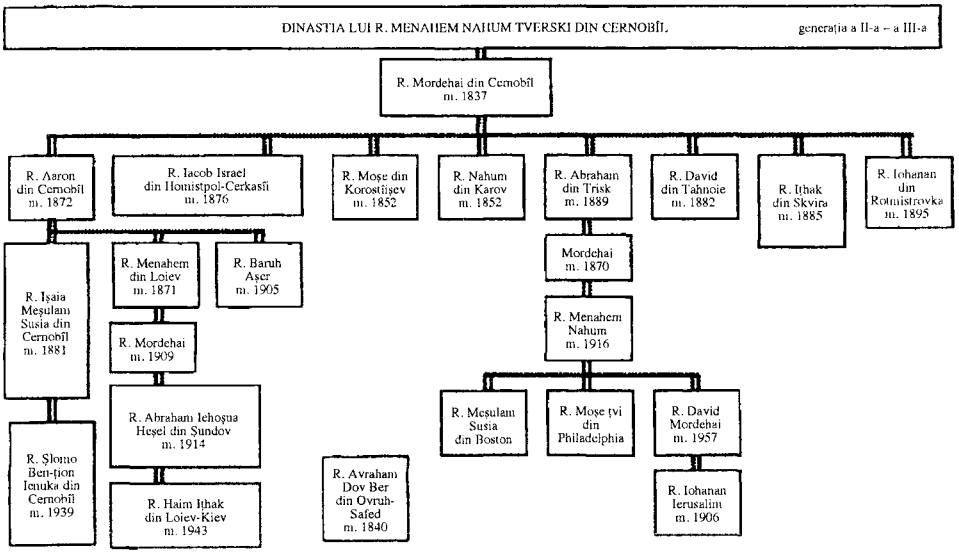
R. ISRAEL BEN ELIEZER – BAAL ŞEM TOV (1700–1760)

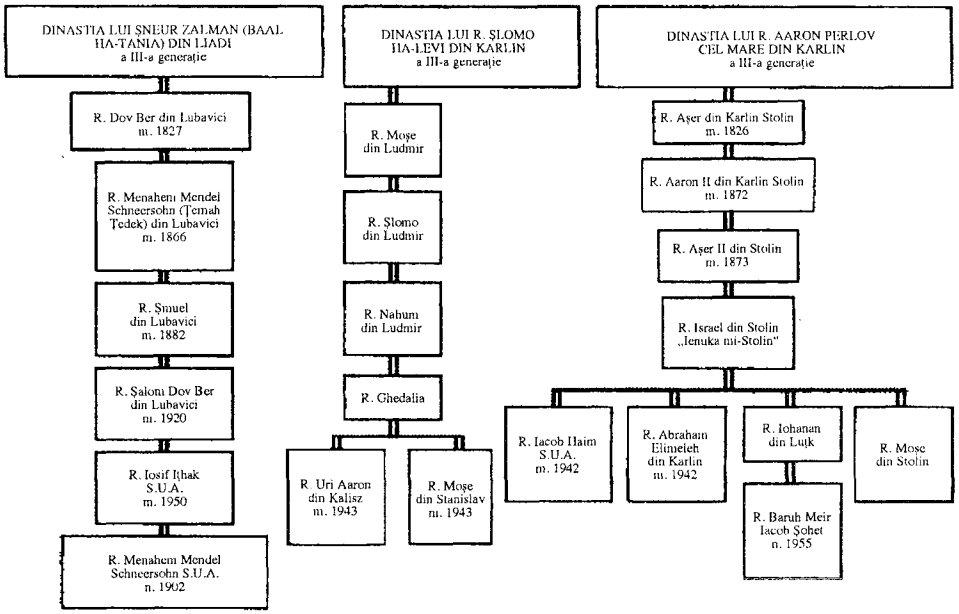


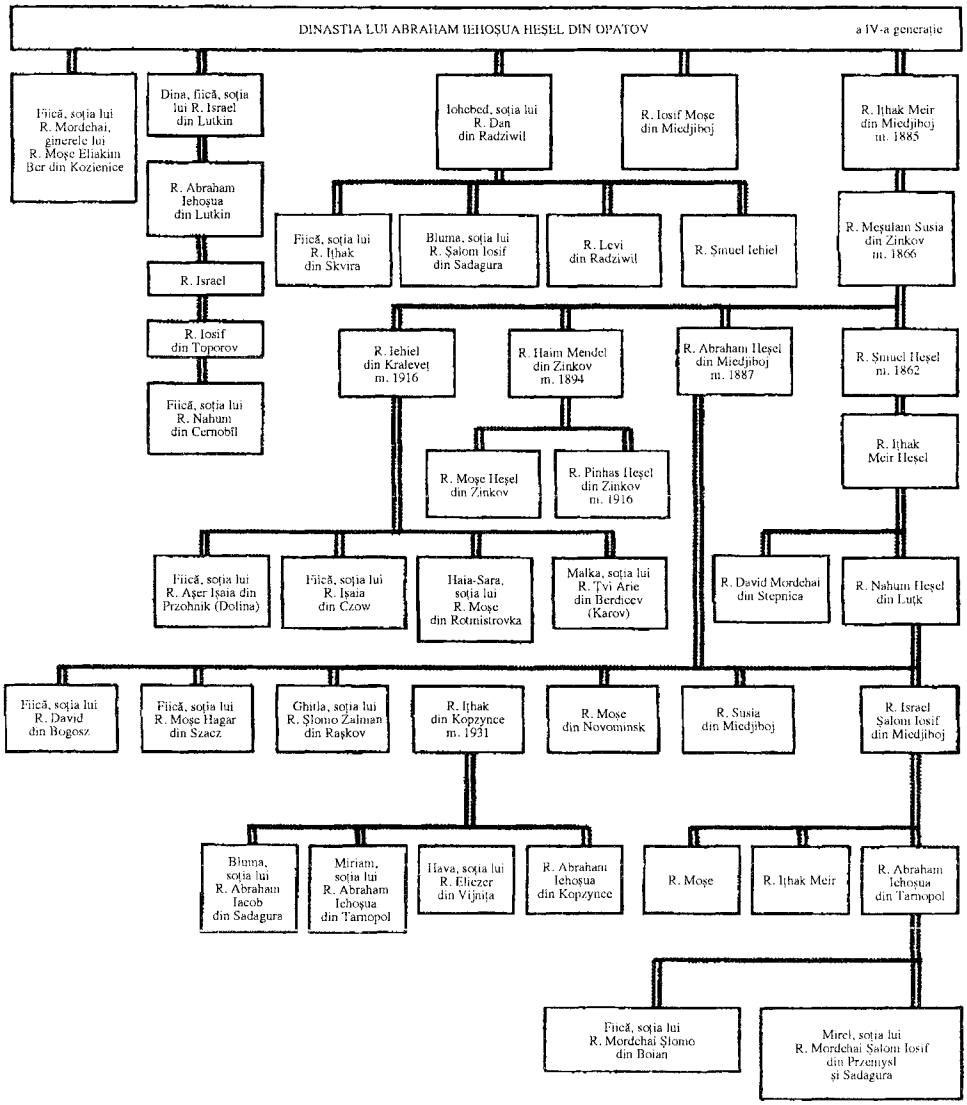

DISCIPOLII MARELUI MAGHID DIN MEZERICI
R. Zeev Wolf din Jitomir m. 1800
R. Iacob Şimşon din Şepetovka m. 1801
R. Levi Iţhak din Berdicev m. 1809
R. Menahem Mendel din Vitebsk m. 1788
R. Israel din Polotk m. 1785
R. Iosif Moşe din Salosiţ m. 1815
R. Arie Leib (fiul Sarei) m. 1791
R. Haim Haikel din Amdur m. 1787
R. Menahem Nahum Tverski (discipolul lui Best) din Cernobîl m. 1798
R. Abraham Perlov cel Mare din Karlin m. 1772
R. Şlomo ha-Levi din Karlin m. 1792
R. Şneur Zalman Baal ha-Tania din Liadi m. 1813
R. Abraham Haim din Zloczov m. 1816
R. Şmuel Şmelke Hurviţ din Nikolsburg m. 1778
R. Elimeleh din Lisensk m. 1786
R. Israel Epstein din Kozienice m. 1784
R. Iacob Iţhak „Văzătorul" din Lublin (disc. lui R. Elimeleh din Lisensk) m. 1815
R. Moşe Leib din Sasov m. 1807

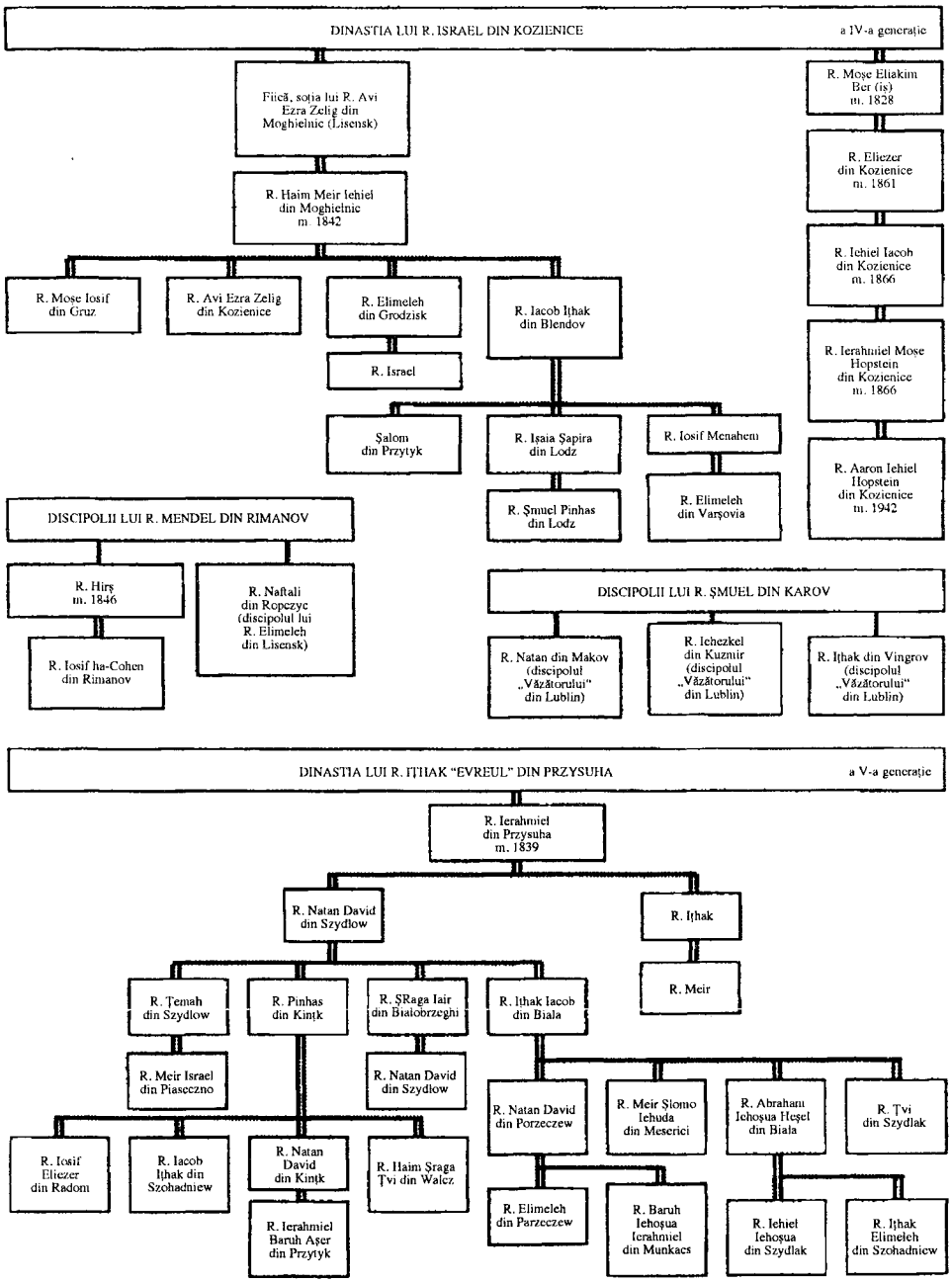

DINASTIA LUI R. IEHIEL, MAGHIDUL DIN ZLOCZOV
generaţia a II-a – a III-a
R. Moşe din Vladimir-Volnyski m. 1831
R. Iţhak din Radziwil m. 1825
R. Zeev Wolf din Zbaraţ m. 1822
R. Mordehai din Kremenet m. 1801
R. Iosif din Iampol m. 1812
R. Iehiel Mihael m. 1856
Dan
R. Şmuel Ichiel din Botoşani m. 1862
R. Iţhak din Kalisz
R. Haim din Satanov
R. Israel m. 1893
R. Iţhak Şlomo din Zelecîov m. 1872
R. Mordehai m. 1900
R. Baruh din Iaşi
R. Ioel Moscovici din Szacz
R. Nahman din Skalat m. 1866
R. Eliezer din Radziwil
R. Moşe Eliakim
R. Şlomo
R. Eliezer-Haim din Şkol m. 1894
R. Mordehai Iosif Moşe din Suliţa m. 1929
R. Israel din Krilov
R. Iosif m. 1875
R. Israel Haim
R. Ghedalia Moşe m. 1948
R. Baruh Pinhas m. 1920
R. Baruh Iosif SUA m. 1949
R. Eliezer m. 1898
R. Eliezer Haim
R. Mordehai Ierusalim
R. Iţhak
R. Haim Ioel din Sanbor m. 1941
R. Şalom din Szacz m. 1958
R. Iehiel Mihael din Horodenka m. 1947

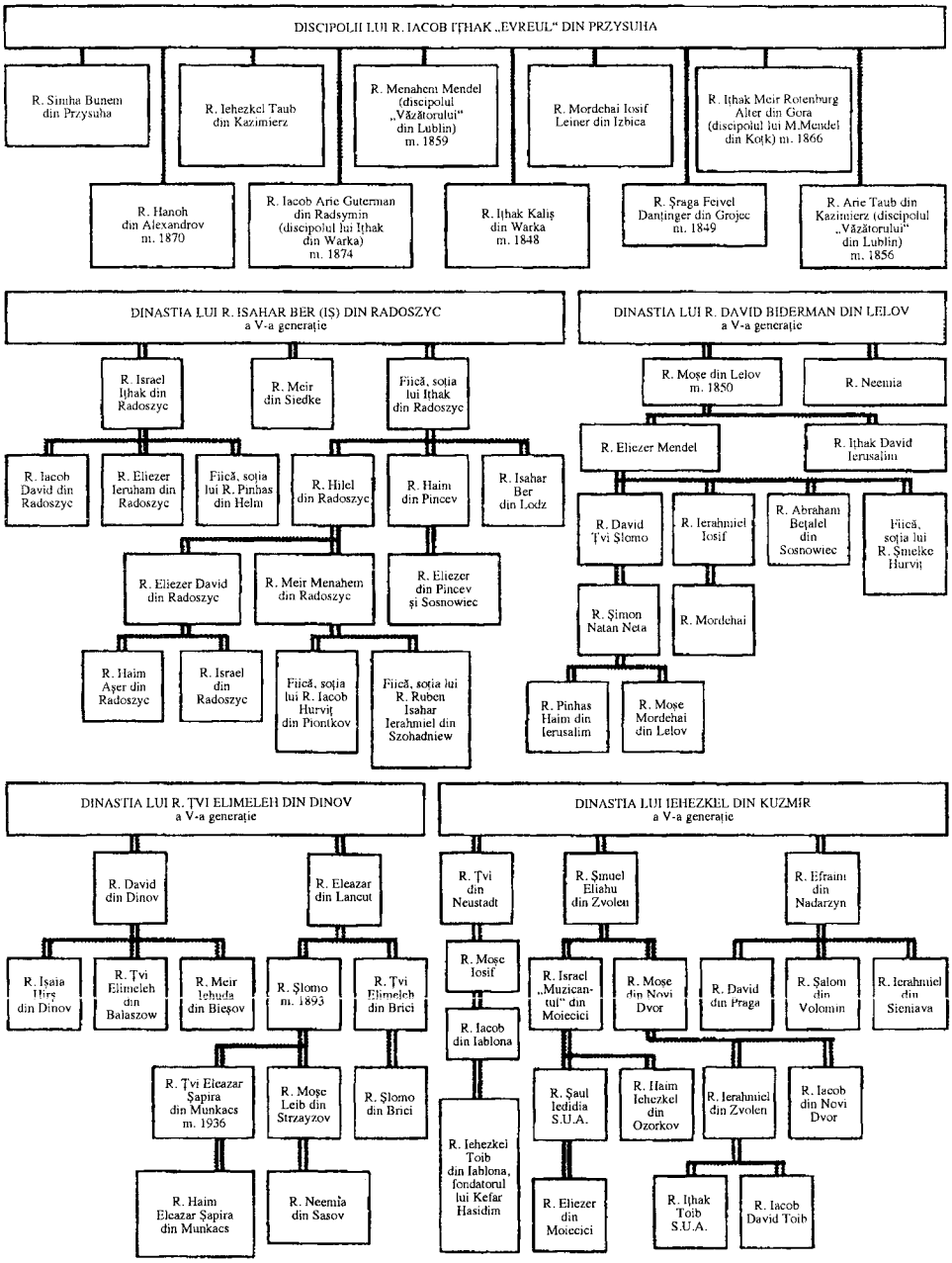

DISCIPOLII LUI R. IEHIEL, MAGHIDUL DIN ZLOCZOV
R. Haim din Cemăuţi m. 1816
R. Mordehai din Neshiz (disc.lui R. Elimeleh din Lisensk) m. 1800
R. Şmuel din David-Gorodok (disc. lui R. Elimeleh din Lisensk)
R. Aaron Leib m. 1813

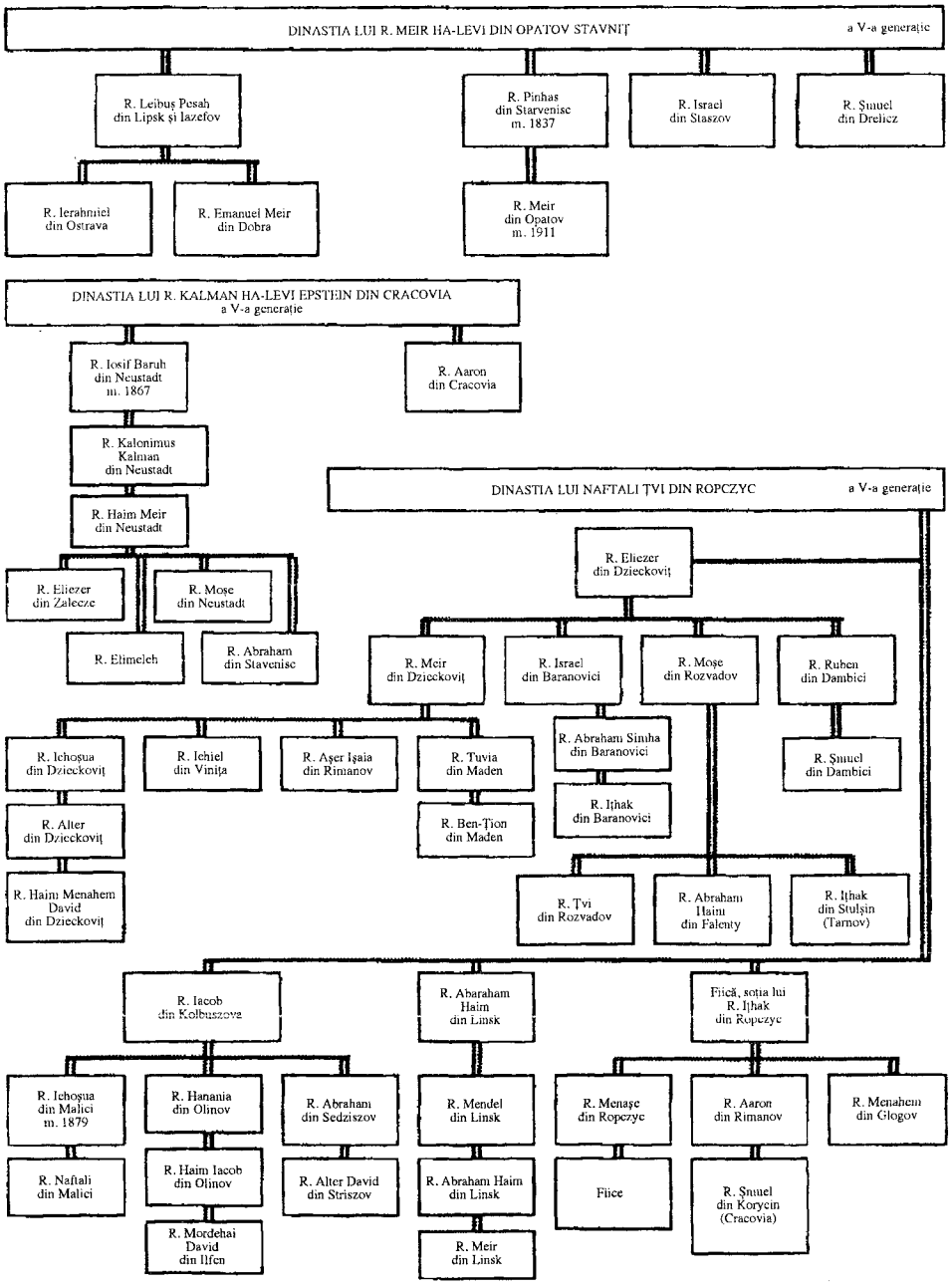

DINASTIA LUI R. MENAHEM NAHUM TVERSKI DIN CERNOBÎL
generația a II-a – a III-a
R. Mordehai din Cernobîl m. 1837
R. Aaron din Cernobîl m. 1872
R. Iacob Israel din Horostîșev-Cerkasî m. 1876
R. Moșe din Korostîșev m. 1852
R. Nahum din Karov m. 1852
R. Abraham din Trisk m. 1889
R. David din Tahnoie m. 1882
R. Ithak din Skvira m. 1885
R. Iohanan din Rotmistrovka m. 1895
R. Işaia Meşulam Susia din Cernobîl m. 1881
R. Menahem din Loiev m. 1871
R. Baruh Aşer m. 1905
Mordehai m. 1870
R. Mordehai m. 1909
R. Menahem Nahum m. 1916
R. Abraham Iehoşua Heşel din Şundov m. 1914
R. Meşulam Susia din Boston
R. Moşe ţvi din Philadelphia
R. David Mordehai m. 1957
R. Şlomo Ben-ţion Ienuka din Cernobîl m. 1939
R. Haim Ithak din Loiev-Kiev m. 1943
R. Avraham Dov Ber din Ovruh-Safed m. 1840
R. Iohanan Ierusalim m. 1906
DINASTIA LUI R. ELIMELEH DIN LISENSK (MEŞERICI)
a III-a generație
R. Elimeleh din Hmelnik
R. Eleazar din Lisensk
R. Leib din Hmelnik
R. Naftali din Lisensk m. 1848
Fiică, soția lui R. Eliachim din Moglenic m. 1828
Fiică, soția lui R. Haim Meir Iehiel din Moglenic m. 1849
R. Iacob Leib din Lisensk
Fiică, soția lui R. Țvi Iosif din Rodenka
R. Elimeleh din Rodenka
R. Eleazar din Rajcza
DISCIPOLII LUI R. ELIMELEH DIN LISENSK
R. Menahem Mendel din Rimanov m. 1814
R. Abraham Ioşua Heşel din Opatov m. 1825
R.Eliezer ha-Levi din Tomograd (discipolul „Văzătorului" din Lublin) m. 1806
R. Naftali Țvi din Ropczyc (discipolul „Văzătorului" din Lublin) m. 1827
R. Kalonimus Calman Epstein din Cracovia (discipolul „Văzătorului" din Lublin) m. 1823
R. Abraham Mordehai din Pinczov
R. Leibuş din Zaklikov
R. Abraham Moşe din Perzburzsk
R. Israel din Kozienice m. 1814
R. Şmuel din Karov (discipolul „Văzătorului" din Lublin)
R. Ithak din Ozirov
R. Pinhas din Gniewoch


DINASTIA LUI ŞNEUR ZALMAN (BAAL HA-TANIA) DIN LIADI
a III-a generaţie
R. Dov Ber din Lubavici m. 1827
R. Menahem Mendel Schneersohn (Ţemah Tedek) din Lubavici m. 1866
R. Şmuel din Lubavici m. 1882
R. Şalom Dov Ber din Lubavici m. 1920
R. Iosif Iţhak S.U.A. m. 1950
R. Menahem Mendel Schneersohn S.U.A. n. 1902
DINASTIA LUI R. ŞLOMO HA-LEVI DIN KARLIN
a III-a generaţie
R. Moşe din Ludmir
R. Şlomo din Ludmir
R. Nahum din Ludmir
R. Ghedalia
R. Uri Aaron din Kalisz m. 1943
R. Moşe din Stanislav m. 1943
DINASTIA LUI R. AARON PERLOV CEL MARE DIN KARLIN
a III-a generaţie
R. Aşer din Karlin Stolin m. 1826
R. Aaron II din Karlin Stolin m. 1872
R. Aşer II din Stolin m. 1873
R. Israel din Stolin „Ienuka mi-Stolin"
R. Iacob Haim S.U.A. m. 1942
R. Abraham Elimeleh din Karlin m. 1942
R. Iohanan din Luţk
R. Baruh Meir Iacob Şohet n. 1955
R. Moşe din Stolin
DISCIPOLII LUI R. IACOB IŢHAK HA-LEVI HURWIŢ, „VĂZĂTORUL" DIN LUBLIN
a IV-a generaţie
R. Iacob Iţhak, „Evreul" din Przysuha m. 1814
R. David Biderman din Lelov m. 1813
R. Haim Halberstam din Zanz m. 1876
R. Şalom Rokeah din Belz m. 1855
R. Kalonimus Caiman Epstein din Cracovia m. 1823
R. Moşe Teitelbaum din Ujheiy m. 1841
R. Meir ha-Levi din Stanviţ şi Opatov m. 1831
R. Işaia din Przedborz m. 1830(31)
R. Tvi Hirş din Jidaciov m. 1831
R. Mordehai David din Dombrovna
R. Iehezkel din Kuzmir
R. Tvi Elimeleh din Dinov m. 1841
R. NaftaliŢvi din Ropczyc m. 1827
R. Şlomo Leib din Leczna
R. Isahar Ber (Iş) din Radoszyk
DINASTIA LUI R. MOŞE LEIB DIN SASOV
a IV-a generaţie
Iekutiel Şmuel Şmelke din Sasov
R. Iacob din Sasov
R. Israel Leib din Krimlov
R. Abraham din Zewiercie m. 1915

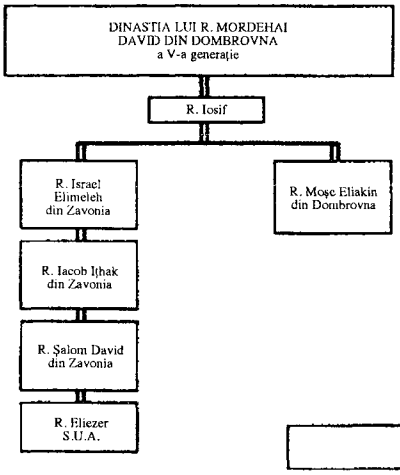

DINASTIA LUI ABRAHAM IEHOŞUA HEŞEL DIN OPATOV
a IV-a generaţie
Fiică, soţia lui R. Mordehai, ginerele lui R. Moşe Eliakim Ber din Kozienice
Dina, fiică, soţia lui R. Israel din Lutkin
Iohebed, soţia lui R. Dan din Radziwil
R. Iosif Moşe din Miedjiboj
R. Iţhak Meir din Miedjiboj m. 1885
R. Abraham Iehoşua din Lutkin
Fiică, soţia lui R. Iţhak din Skvira
Bluma, soţia lui R. Şalom Iosif din Sadagura
R. Levi din Radziwil
R. Şmuel Iehiel
R. Meşulam Susia din Zinkov m. 1866
R. Israel
R. Iosif din Toporov
R. Iehiel din Kralevet m. 1916
R. Haim Mendel din Zinkov m. 1894
R. Abraham Heşel din Miedjiboj m. 1887
R. Şmuel Heşel m. 1862
Fiică, soţia lui R. Nahum din Cernobil
R. Moşe Heşel din Zinkov
R. Pinhas Heşel din Zinkov m. 1916
R. Iţhak Meir Heşel
Fiică, soţia lui R. Aşer Isaia din Przohnik (Dolina)
Fiică, soţia lui R. Isaia din Czow
Haia-Sara, soţia lui R. Moşe din Rotnistrovka
Malka, soţia lui R. Ţvi Arie din Berdicev (Karov)
R. David Mordehai din Stepnica
R. Nahum Heşel din Luţk
Fiică, soţia lui R. David din Bogosz
Fiică, soţia lui R. Moşe Hagar din Szacz
Ghitla, soţia lui R. Şlomo Zalman din Raşkov
R. Iţhak din Kopzynce m. 1931
R. Moşe din Novominsk
R. Susia din Miedjiboj
R. Israel Şalom Iosif din Miedjiboj
Bluma, soţia lui R. Abraham Iacob din Sadagura
Miriam, soţia lui R. Abraham Iehoşua din Tarnopol
Hava, soţia lui R. Eliezer din Vijniţa
R. Abraham Iehoşua din Kopzynce
R. Moşe
R. Iţhak Meir
R. Abraham Iehoşua din Tarnopol
Fiică, soţia lui R. Mordehai Şlomo din Boian
Mirel, soţia lui R. Mordehai Şalom Iosif din Przemysl şi Sadagura

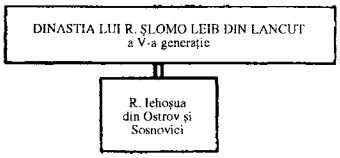

DINASTIA LUI R. ISRAEL DIN KOZIENICE
a IV-a generație
Fiică, soția lui R. Avi Ezra Zelig din Moghielnic (Lisensk)
R. Haim Meir Iehiel din Moghielnic m. 1842
R. Moșe Iosif din Gruz
R. Avi Ezra Zelig din Kozienice
R. Elimeleh din Grodzisk
R. Israel
R. Iacob Iţhak din Blendov
Şalom din Przytyk
R. Işaia Şapira din Lodz
R. Şmuel Pinhas din Lodz
R. Iosif Menahem
R. Elimeleh din Varşovia
R. Moșe Eliakim Ber (is) m. 1828
R. Eliezer din Kozienice m. 1861
R. Iehiel Iacob din Kozienice m. 1866
R. Ierahmiel Moșe Hopstein din Kozienice m. 1866
R. Aaron Iehiel Hopstein din Kozienice m. 1942
DISCIPOLII LUI R. MENDEL DIN RIMANOV
R. Hirş m. 1846
R. Iosif ha-Cohen din Rimanov
R. Naftali din Ropczyc (discipolul lui R. Elimeleh din Lisensk)
DISCIPOLII LUI R. ŞMUEL DIN KAROV
R. Natan din Makov (discipolul „Văzătorului" din Lublin)
R. Iehezkel din Kuzmir (discipolul „Văzătorului" din Lublin)
R. Iţhak din Vingrov (discipolul „Văzătorului" din Lublin)
DINASTIA LUI R. IŢHAK "EVREUL" DIN PRZYSUHA
a V-a generație
R. Ierahmiel din Przysuha m. 1839
R. Natan David din Szydlow
R. Iţhak
R. Meir
R. Temah din Szydlow
R. Pinhas din Kinţk
R. ŞRaga Iair din Bialobrzeghi
R. Iţhak Iacob din Biala
R. Meir Israel din Piaseczno
R. Natan David din Szydlow
R. Iosif Eliezer din Radom
R. Iacob Iţhak din Szohadniew
R. Natan David din Kinţk
R. Haim Şraga Ţvi din Walcz
R. Ierahmiel Baruh Aşer din Przytyk
R. Natan David din Porzeczew
R. Meir Şlomo Iehuda din Meserici
R. Abraham Iehoşua Heşel din Biala
R. Ţvi din Szydlak
R. Elimeleh din Parzeczew
R. Baruh Iehoşua Ierahmiel din Munkacs
R. Iehiel Iehoşua din Szydlak
R. Iţhak Elimeleh din Szohadniew

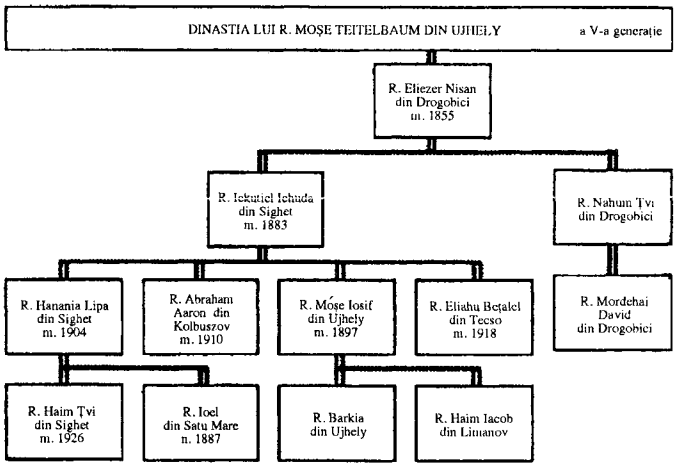

DISCIPOLII LUI R. IACOB IŢHAK „EVREUL" DIN PRZYSUHA
R. Simha Bunem din Przysuha
R. Iehezkel Taub din Kazimierz
R. Menahem Mendel (discipolul „Văzătorului" din Lublin) m. 1859
R. Mordehai Iosif Leiner din Izbica
R. Iţhak Meir Rotenburg Alter din Gora (discipolul lui M.Mendel din Kotk) m. 1866
R. Hanoh din Alexandrov m. 1870
R. Iacob Arie Guterman din Radsymin (discipolul lui Iţhak din Warka) m. 1874
R. Iţhak Kaliş din Warka m. 1848
R. Şraga Feivel Danţinger din Grojec m. 1849
R. Arie Taub din Kazimierz (discipolul „Văzătorului" din Lublin) m. 1856
DINASTIA LUI R. ISAHAR BER (IS) DIN RADOSZYC
a V-a generaţie
R. Israel Iţhak din Radoszyc
R. Meir din Siedke
Fiică, soţia lui Iţhak din Radoszyc
R. Iacob David din Radoszyc
R. Eliezer Ieruham din Radoszyc
Fiică, soţia lui R. Pinhas din Helm
R. Hilel din Radoszyc
R. Haim din Pincev
R. Isahar Ber din Lodz
R. Eliezer David din Radoszyc
R. Meir Menahem din Radoszyc
R. Eliezer din Pincev şi Sosnowiec
R. Haim Aşer din Radoszyc
R. Israel din Radoszyc
Fiică, soţia lui R. Iacob Hurviţ din Piontkov
Fiică, soţia lui R. Ruben Isahar Ierahmiel din Szohadniew
DINASTIA LUI R. DAVID BIDERMAN DIN LELOV
a V-a generaţie
R. Moşe din Lelov m. 1850
R. Neemia
R. Eliezer Mendel
R. Iţhak David Ierusalim
R. David Ţvi Şlomo
R. Ierahmiel Iosif
R. Abraham Beţalel din Sosnowiec
Fiică, soţia lui R. Şmelke Hurviţ
R. Şimon Natan Neta
R. Mordehai
R. Pinhas Haim din Ierusalim
R. Moşe Mordehai din Lelov
DINASTIA LUI R. ŢVI ELIMELEH DIN DINOV
a V-a generaţie
R. David din Dinov
R. Eleazar din Lancut
R. Işaia Hirş din Dinov
R. Ţvi Elimeleh din Balaszow
R. Meir Iehuda din Bieşov
R. Şlomo m. 1893
R. Ţvi Elimeleh din Brici
R. Ţvi Eleazar Şapira din Munkacs m. 1936
R. Moşe Leib din Strzayzov
R. Şlomo din Brici
R. Haim Eleazar Şapira din Munkacs
R. Neemia din Sasov
DINASTIA LUI IEHEZKEL DIN KUZMIR
a V-a generaţie
R. Ţvi din Neustadt
R. Şmuel Eliahu din Zvolen
R. Efraim din Nadarzyn
R. Moşe Iosif
R. Israel „Muzicantul" din Moiecici
R. Moşe din Novi Dvor
R. David din Praga
R. Şalom din Volomin
R. Ierahmiel din Sieniava
R. Iacob din Iablona
R. Şaul Iedidia S.U.A.
R. Haim Iehezkel din Ozorkov
R. Ierahmiel din Zvolen
R. Iacob din Novi Dvor
R. Iehezkel Toib din Iablona, fondatorul lui Kefar Hasidim
R. Eliezer din Moiecici
R. Iţhak Toib S.U.A.
R. Iacob David Toib

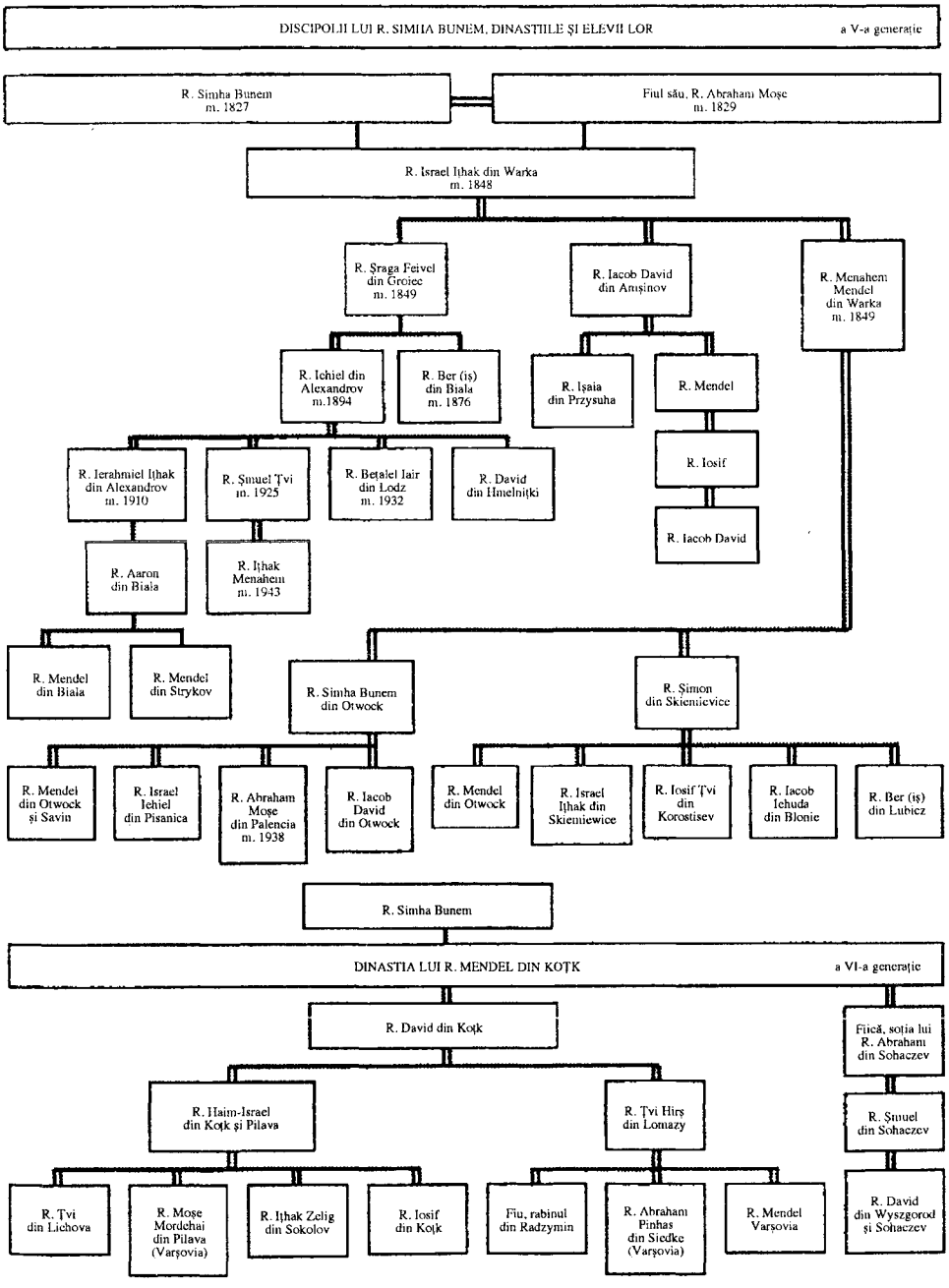

DINASTIA LUI R. MEIR HA-LEVI DIN OPATOV STAVNIŢ
a V-a generaţie
R. Leibuş Pesah din Lipsk şi Iazefov
R. Pinhas din Starvenisc m. 1837
R. Israel din Staszov
R. Şmuel din Drelicz
R. Ierahmiel din Ostrava
R. Emanuel Meir din Dobra
R. Meir din Opatov m. 1911
DINASTIA LUI R. KALMAN HA-LEVI EPSTEIN DIN CRACOVIA
a V-a generaţie
R. Iosif Baruh din Neustadt m. 1867
R. Aaron din Cracovia
R. Kalonimus Kalman din Neustadt
R. Haim Meir din Neustadt
R. Eliezer din Zalecze
R. Moşe din Neustadt
R. Elimeleh
R. Abraham din Stavenisc
DINASTIA LUI NAFTALI ŢVI DIN ROPCZYC
a V-a generaţie
R. Eliezer din Dzieckoviţ
R. Meir din Dzieckoviţ
R. Israel din Baranovici
R. Moşe din Rozvadov
R. Ruben din Dambici
R. Iehoşua din Dzieckoviţ
R. Iehiel din Viniţa
R. Aşer Işaia din Rimanov
R. Tuvia din Maden
R. Abraham Sinha din Baranovici
R. Şmuel din Dambici
R. Alter din Dzieckoviţ
R. Ben-Ţion din Maden
R. Iţhak din Baranovici
R. Haim Menahem David din Dzieckoviţ
R. Ţvi din Rozvadov
R. Abraham Haim din Falenty
R. Iţhak din Stulşin (Tarnov)
R. Iacob din Kolbuszove
R. Abraham Haim din Linsk
Fiică, soţia lui R. Iţhak din Ropczyc
R. Iehoşua din Malici m. 1879
R. Hanania din Olinov
R. Abraham din Sedziszov
R. Mendel din Linsk
R. Menaşe din Ropczyc
R. Aaron din Rimanov
R. Menahem din Glogov
R. Naftali din Malici
R. Haim Iacob din Olinov
R. Alter David din Striszov
R. Abraham Haim din Linsk
Fiice
R. Şmuel din Korycin (Cracovia)
R. Mordehai David din Ilfen
R. Meir din Linsk

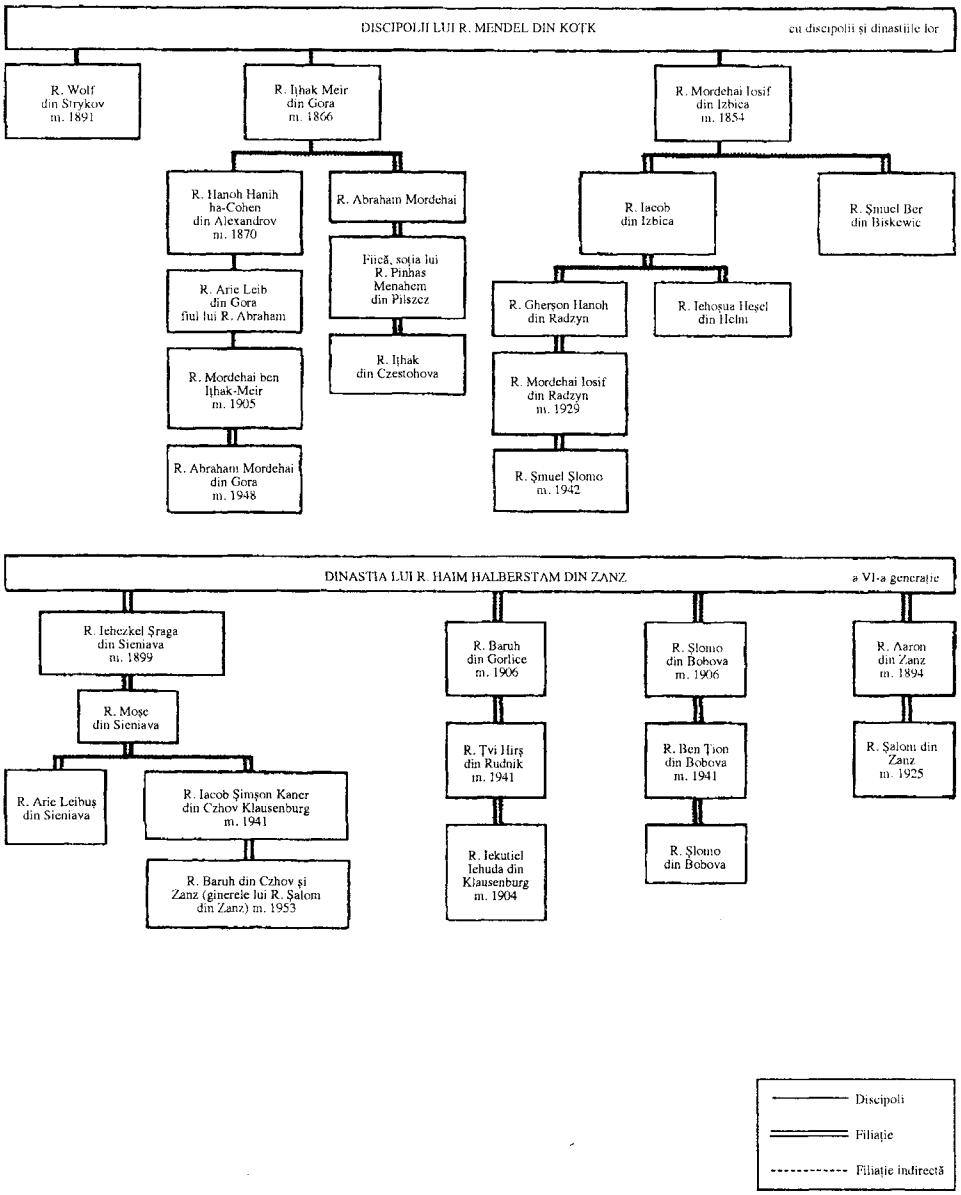
DINASTIA LUI R. ŞALOM ROKEAH DIN BELZ
a V-a generaţie
R. Moşe din Makarov
R. Iehoşua din Belz
R. Moşe Rokeah din Makarov
R. Şmuel din Şkol
R. Isahar Dov din Belz
R. Naftali din Navra
R. Leibuş din Mogrov
R. Iţhak Meir din Rodişov
R. Şmuelkin din Kozienice
R. Şalom din Şkol
R. Aaron din Belz
R. Pinhas din Navra
R. Nahum Aaron din Lvov


DINASTIA LUI R. MORDEHAI DAVID DIN DOMBROVNA
a V-a generaţie
R. Iosif
R. Israel Elimeleh din Zavonia
R. Moşe Eliakin din Dombrovna
R. Iacob Iţhak din Zavonia
R. Şalom David din Zavonia
R. Eliezer S.U.A.


DINASTIA LUI R. ŞLOMO LEIB DIN LANCUT
a V-a generaţie
R. Iehoşua din Ostrov şi Sosnovici


DINASTIA LUI R. MOŞE TEITELBAUM DIN UJHELY
a V-a generaţie
R. Eliezer Nisan din Drogobici m. 1855
R. Iekutiel Iehuda din Sighet m. 1883
R. Nahum Tvi din Drogobici
R. Hanania Lipa din Sighet m. 1904
R. Abraham Aaron din Kolbuszov m. 1910
R. Moşe Iosif din Ujhely m. 1897
R. Eliahu Beţalel din Tecso m. 1918
R. Mordehai David din Drogobici
R. Haim Tvi din Sighet m. 1926
R. Ioel din Satu Mare n. 1887
R. Barkia din Ujhely
R. Haim Iacob din Limanov


DISCIPOLII LUI R. SIMHA BUNEM, DINASTIILE ŞI ELEVII LOR
a V-a generaţie
R. Simha Bunem m. 1827
Fiul său, R. Abraham Moşe m. 1829
R. Israel Iţhak din Warka m. 1848
R. Şraga Feivel din Groiec m. 1849
R. Iacob David din Amşinov
R. Menahem Mendel din Warka m. 1849
R. Ichiel din Alexandrov m.1894
R. Ber (iş) din Biala m. 1876
R. Işaia din Przysuha
R. Mendel
R. Iosif
R. Iacob David
R. Ierahmiel Iţhak din Alexandrov m. 1910
R. Şmuel Ţvi m. 1925
R. Beţalel Iair din Lodz m. 1932
R. David din Hmelniţki
R. Aaron din Biala
R. Iţhak Menahem m. 1943
R. Mendel din Biala
R. Mendel din Strykov
R. Simha Bunem din Otwock
R. Şimon din Skieniewice
R. Mendel din Otwock şi Savin
R. Israel Iehiel din Pisanica
R. Abraham Moşe din Palencia m. 1938
R. Iacob David din Otwock
R. Mendel din Otwock
R. Israel Iţhak din Skieniewice
R. Iosif Ţvi din Korostisev
R. Iacob Iehuda din Blonie
R. Ber (iş) din Lubicz
R. Simha Bunem
DINASTIA LUI R. MENDEL DIN KOŢK
a VI-a generaţie
R. David din Koţk
Fiică, soţia lui R. Abraham din Sohaczev
R. Haim-Israel din Koţk şi Pilava
R. Ţvi Hirş din Lomazy
R. Şmuel din Sohaczev
R. Ţvi din Lichova
R. Moşe Mordehai din Pilava (Varşovia)
R. Iţhak Zelig din Sokolov
R. Iosif din Koţk
Fiu, rabinul din Radzymin
R. Abraham Pinhas din Siedke (Varşovia)
R. Mendel Varşovia
R. David din Wyszgorod şi Sohaczev


DISCIPOLII LUI R. MENDEL DIN KOTK
cu discipolii și dinastiile lor
R. Wolf din Strykov m. 1891
R. Iţhak Meir din Gora m. 1866
R. Mordehai Iosif din Izbica m. 1854
R. Hanoh Hanih ha-Cohen din Alexandrov m. 1870
R. Abraham Mordehai
R. Iacob din Izbica
R. Şmuel Ber din Biskewic
R. Arie Leib din Gora fiul lui R. Abraham
Fiică, soţia lui R. Pinhas Menahem din Pilszcz
R. Gherşon Hanoh din Radzyn
R. Iehoşua Heşel din Helm
R. Mordehai ben Iţhak-Meir m. 1905
R. Iţhak din Czestohova
R. Mordehai Iosif din Radzyn m. 1929
R. Abraham Mordehai din Gora m. 1948
R. Şmuel Şlomo m. 1942
DINASTIA LUI R. HAIM HALBERSTAM DIN ZANZ
a VI-a generaţie
R. Iehezkel Şraga din Sieniava m. 1899
R. Baruh din Gorlice m. 1906
R. Şlomo din Bobova m. 1906
R. Aaron din Zanz m. 1894
R. Moşe din Sieniava
R. Tvi Hirş din Rudnik m. 1941
R. Ben Ţion din Bobova m. 1941
R. Şalom din Zanz m. 1925
R. Arie Leibuş din Sieniava
R. Iacob Şimşon Kaner din Czhov Klausenburg m. 1941
R. Iekutiel Iehuda din Klausenburg m. 1904
R. Şlomo din Bobova
R. Baruh din Czhov şi Zanz (ginerele lui R. Şalom din Zanz) m. 1953
Discipoli
Filiaţie
Filiaţie indirectă

Hasidismul a generat o vastă literatură hagiografică și didactică. În primul rând, avem de-a face cu un mare număr de legende țesute în jurul *țadikimilor*. Încă de la începuturile mișcării, a povesti despre faptele diferiților *rebe*, despre sfințenia lor, despre puterile lor miraculoase și modul cum îl slujeau pe Dumnezeu, a fost considerat drept un merit deosebit. În plus, simplul fapt de a spune aceste povestiri putea să readucă la viață puterile taumaturgice ale acestor oameni și să genereze noi minuni în beneficiul naratorului și al celor de față. O mulțime de culegeri de povestiri hasidice au văzut lumina tiparului, în special în secolul din urmă. Unele dintre ele țin de domeniul basmului, altele dovedesc o mare putere imaginativă și un deosebit talent literar. Mulți *hasidimi* au rămas însă sceptici în privința minunilor relatate. Potrivit unui proverb hasidic, „cine crede toate poveștile acestea e nebun, cine nu le crede e un eretic".

Cealaltă ramură, mai importantă, a literaturii hasidice cuprinde scrierile halahice, cabalistice și ideologice, precum și „Tora hasidică", învățătura doctrinară a *țadikimilor*, redactată în general sub formă de comentarii omiletice la pericopa săptămânii. Câteva lucrări sunt scrise chiar de unii *rebe*, dar de cele mai multe ori, discipolii luau asupra lor sarcina de a consemna în scris, după fiecare Șabat, discursul lui *rebe*, în special cel rostit, într-o atmosferă de intensă fervoare, la cea de-a treia masă de Șabat (**seuda șlișit*). Hasidimii credeau că, în aceste împrejurări, *rebe* era inspirat, că „**Șehina* vorbea prin gura lui" și, într-adevăr, el însuși mărturisea adesea după aceea că nu-și mai amintea nimic din cele spuse.

După 1777, unii *hasidimi* au început să se stabilească în Ereț Israel, alții au emigrat în Europa Occidentală și în America, însă imensa majoritate a rămas în Europa de Est unde au existat, până la cel de-al doilea război mondial, sute de dinastii hasidice înfloritoare. După distrugerea marilor comunități europene, cei mai mulți *rebe* salvați de la **Șoa* au emigrat în Israel și în Statele Unite, având grijă să-și păstreze numele localităților europene în care înaintașii lor își avuseseră curțile. Cei mai renumiți dintre cei rămași în activitate în zilele noastre sunt *hasidimii* din Belț, Bobova, Gur („Gherer"), Klausenberg-Zanz, Satu Mare, Vijniț, precum și dinastia Lubavici (vezi **Habad*).

Deși fiecare dinastie își păstrează tradițiile proprii, în toate se vorbește *idiș și există și o serie de obiceiuri comune. ținuta tradițională este cea care a aparținut inițial nobililor polonezi din sec. al XVIII-lea, căreia *hasidimii* îi atribuie semnificații mistice: de exemplu, cele treisprezece cozi de zibelină, care împodobesc *șțraimelul*, pălăria de blană cu boruri largi, reprezintă cele 13 aspecte ale îndurării divine. *Hasidimii* din Gur poartă, în loc de *șțraimel*, o pălărie înaltă, tot din blană, denumită *spodik*. Cei din Lubavici nu poartă nici una nici alta. De Șabat, unii *hasidimi* poartă șosete albe ca simbol al purității. În timpul rugăciunii, toți se încing la brâu cu un șnur numit *gartel*, spre a despărți simbolic partea inferioară a corpului de cea superioară.

Un alt obicei comun tuturor *hasidimilor* este împărțirea „resturilor" (*șeraim*). Când prezidează masa sfântă de Șabat și de sărbători, *rebe* gustă câte puțin din fiecare fel de mâncare, apoi împarte restul discipolilor săi, convinși că se apropie de sfințenie dacă mănâncă dintr-un aliment gustat în prealabil de *țadik*. Așezați la masa lui *rebe* (*rebestiș*), ei ascultă cu religiozitate „Tora" învățătorului, apoi cântă și dansează, spre a-l „sluji pe Domnul cu bucurie" (Ps. 100,2). Cântecele de bucurie și dansurile, în care credincioșii își saltă picioarele sus, spre cer, sunt pentru *hasidimi* printre cele mai înalte mijloace de slujire a lui Dumnezeu. Unii *rebe* au compus ei înșiși melodii (*nigun*). În prezent, înregistrările de cântece hasidice sunt foarte căutate, chiar și în medii care nu au nimic de-a face cu hasidismul.

A mânca într-un spirit de evlavie este de asemenea o datorie religioasă foarte importantă a *hasidului* care eliberează astfel „scânteile de sfințenie" încătușate în *kelipot* (forțele demonice). Din același motiv, mulți *rebe* obișnuiau să fumeze pipă sau țigări de foi. *Hasidimii* spun că tutunul a fost descoperit atât de târziu în Occident deoarece ivirea lui Mesia nu se va produce decât atunci când toate scânteile subtile conținute în această plantă vor fi fost eliberate de cei care fumează într-o stare de contemplație mistică (*devekut*). În afara audiențelor publice, un *rebe* poate să-și primească adepții și în particular. De obicei, *hasidul* îi înmânează o cerere (*kvitl*) în care scrie ce nevoi și ce probleme are. *Rebe* poate astfel interveni pentru el pe lângă Dumnezeu. Dar, pentru ca rugăciunile să se împlinească, este nevoie să existe o legătură materială între cei doi; de aceea, o dată cu cererea, solicitantul anexează și o sumă de bani, numită *pidion* („răscumpărare"), care servește la întreținerea curții lui *rebe*.

Mai mulți scriitori moderni au reprezentat și adeseori au idealizat, în operele lor, hasidismul, figurile sale proeminente, aspirațiile sale, în sfârșit, lumea în care această mișcare a înflorit și care azi nu mai există. Neohasidismul lui Martin *Buber este de fapt o adaptare a propriei lui filozofii a lui

Eu și Tu. Totuși, această filozofie, oricât ar fi de interesantă, se situează foarte departe de hasidism: ea nu se prezintă ca provenind de la un *rebe* anume și, deși inspirată din povestirile hasidice, nu a preluat nimic din doctrină, din „Tora hasidică". Este adevărat însă că, datorită operei lui Buber și, mai ales, datorită povestirilor și legendelor hasidice adaptate de el, Occidentul a putut să se familiarizeze cu această mișcare de reînnoire spirituală din sânul iudaismului.

HASIDIM RIȘONIM

„Evlavioșii dintâi"

Denumire prin care erau desemnați, încă de la începuturile literaturii rabinice, oamenii cunoscuți pentru evlavia lor și scrupulozitatea cu care respectau poruncile. Talmudul și Midrașul se referă deseori la persoane pe care le definesc *„hasid"*. Cuvântul provine din ebraicul *hesed*, „îndurare", unul din atributele (*midot*) divine, pe care omul este dator să le practice (Ex. 34,6–7). Termenul pare să reprezinte gradul cel mai înalt de evlavie și de *imitatio dei* pe care omul le poate atinge (vezi *Dumnezeu, imitarea lui). Unul dintre înțelepții Mișnei socotea că evlavia *hasidimilor* era atât de mare încât putea conduce la inspirația divină și chiar la *Izbăvire (*Sota* 9,15), iar *Sifre* Deut. 11,22 spune că omul trebuie să se străduiască să devină *hasid*, făcând întotdeauna mai mult decât i se cere. Relatările cu privire la *hasidim rișonim* demonstrează că termenul a circulat în diferite accepțiuni de-a lungul timpului. Toate însă definesc o purtare care merge dincolo de litera legii și nu doar într-o singură privință.

Nu se știe exact ce trebuie înțeles prin calificativul „dintâi" sau „din primele generații", deși într-adevăr epoca lor pare să se fi încheiat cu *Hilel (sfârșitul sec. I î.e.n.). Povestirile ni-i înfățișează ca pe oameni care se consacrau integral respectării poruncilor, indiferent de sacrificiile și primejdiile la care se expuneau, care se abțineau chiar și de la fapte îngăduite dacă li se păreau pasibile să genereze un păcat și care manifestau o grijă extraordinară față de aproapele lor. De exemplu, obișnuiau să îngroape adânc cioburile și spinii de teamă să nu le dezgroape plugul și să nu rănească pe cineva (Tos. *B.K.* 32b). Mișna mai spune că „evlavioșii dintâi" se pregăteau ore în șir pentru rugăciune (*Ber.* 5,1). De asemenea, erau generoși mai mult decât le îngăduiau mijloacele. Unii dintre ei nu aveau raporturi conjugale decât în zilele când erau siguri că un eventual copil conceput atunci nu s-ar fi născut de *Șabat, cu toate că legea permite o derogare de la Șabat în astfel de situații.

Primele scrieri rabinice vorbesc și despre *hasidim ve-anșe maase* („oameni evlavioși și oameni de acțiune"), în special despre Honi „desenatorul de cercuri" și despre Hanina ben Dosa care a trăit la sfârșitul epocii celui de-al Doilea Templu și a fost ultimul dintre „oamenii de acțiune" (*Sota* 9,15).

Unii experți i-au identificat pe acești *hasidimi* cu *esenienii și le-au atribuit un rol mai mult sau mai puțin important în redactarea și transmiterea *legii orale. Cu toate acestea, ei par să fi fost mai curând niște oameni exemplari care au trăit foarte modest, fără să înființeze nici o sectă și nici o structură instituțională, și a căror influență s-a mărginit la o arie restrânsă.

HASKALA

Mișcarea evreiască a Luminilor. Haskala este strâns legată de *Emanciparea evreilor care începe spre sfârșitul sec. al XVIII-lea și care va fi însoțită de tendințe tot mai puternice de aculturație și *asimilare.

Haskala este, în esență, expresia unei atitudini mai deschise a evreilor față de valorile profane și față de modul de viață al neevreilor, în mijlocul cărora trăiau. Secole de-a rândul, evreii europeni fuseseră permanent persecutați și obligați să locuiască în ghetouri. Chiar și acolo unde erau priviți cu toleranță, aveau mereu nevoie de protecția suveranilor. Această situație s-a schimbat radical o dată cu Revoluția franceză, când o serie de intelectuali neevrei au început să activeze în favoarea evreilor în numele „principiului drepturilor omului". Pe măsură ce Emanciparea câștiga teren în Franța și în țările limitrofe, cucerite de armatele napoleoniene, evreii se simțeau tot mai mult atrași de cultura laică a protectorilor lor. Mai mult, o dată cu atenuarea progresivă a restricțiilor care îngrădeau participarea lor la viața socială, economică și culturală, numeroși evrei au simțit nevoia să joace un rol activ în aceste domenii.

Mișcarea Haskalei a vehiculat o serie de idei, uneori contradictorii: 1. Studiul disciplinelor profane trebuie să facă parte integrantă din educația copiilor evrei. Adoptată aproape fără rezerve în rândul simpatizanților Haskalei, această condiție a devenit obligatorie pentru copiii evrei din unele țări, inclusiv din Imperiul austro-ungar. 2. Evreii trebuie să cunoască perfect limba țării în care trăiesc. În unele medii, ideea a condus la abandonarea limbii *idiș, privită uneori cu ostilitate ca o limbă a exilului și a decăderii. 3. Este necesar un studiu aprofundat al iudaismului și al istoriei evreiești. Cercetările laice în domeniul istoriei evreiești au suscitat un interes crescând pentru originile po-

porului evreu și pentru limba *ebraică, în care se păstrau mărturiile despre antica suveranitate a evreilor. 4. Studierea ebraicii trebuie încurajată. Datorită acestui interes pentru istoria evreiască, ebraica biblică (dar nu și cea mișnică) a câștigat un număr tot mai mare de susținători și a jucat un rol de seamă în renașterea conștiinței naționale evreiești. 5. Religia evreiască trebuie să se adapteze noilor condiții ale lumii moderne. De vreme ce evreii nu mai erau nici fizic și nici spiritual prizonieri ai ghetourilor, era nevoie de o modernizare a iudaismului. Împinsă la extrem, această idee a dat naștere *iudaismului reformat, care urmărea să construiască o punte între iudaism și societatea laică din jurul său. Reformații susțineau totodată că *Sionul nu exista numai în Ereț Israel, ci și în diaspora. În forma sa mai puțin radicală, acest proces înnoitor și-a găsit expresia în *neo-ortodoxie. Unul din protagoniștii curentului, Samson Raphael *Hirsch, pleda pentru o transformare moderată a unora dintre manifestările exterioare ale iudaismului (integrarea studiilor religioase și laice, introducerea unui stil mai ceremonios în cultul sinagogal, aplicarea limitată a metodelor moderne de analiză la studiul Bibliei etc.). 6. Ca toate celelalte popoare ale lumii, evreii trebuie să aibă o patrie a lor și trebuie deci să se angajeze într-o luptă națională ca s-o dobândească. Se regăsesc aici câteva din ideile de mai sus: atracția pentru cultura laică (filozofie, istorie, științe exacte), fascinația exercitată de istoria evreiască, cultul ebraicii, paralel cu respingerea limbii idiș ca simbol al segregației și al exilului. Pe de-o parte, îmbrățișarea ideologiei naționaliste moderne și laice însemna o respingere a credinței tradiționale în mântuirea mesianică a poporului evreu, respingere la care-și adusese contribuția eșecul usturător al unor mișcări pseudomesianice ca sabatianismul (vezi *Sabatai Țvi) și *frankismul. Pe de altă parte, ascensiunea naționalismului evreu modern, întruchipat întâi de *Hoveve Țion* („Îndrăgostiții de Sion"), apoi de mișcarea sionistă, condusă de Theodor *Herzl, mai politică și mai pragmatică, reprezenta o versiune laicizată a unuia din principiile fundamentale ale iudaismului, potrivit căruia pământul lui Israel este patria veșnică a poporului evreu. 7. Evreii trebuie să devină mai productivi, să se lepede de activitățile lor tradiționale, — darea de bani cu împrumut, micile meșteșuguri — și să urmeze exemplul altor popoare, orientându-se spre profesiuni mai „concrete" ca agricultura și munca manuală. Pe de-o parte, acest deziderat dădea întrucâtva apă la moară antisemiților, care susțineau că evreii îi exploatează pe creștini. Pe de altă parte, acest accent pe latura productivă reflecta o dorință de a reechilibra structurile societății evreiești și o convergență cu idealul „întoarcerii la pământ", propovăduit de sionismul politic modern, în special în varianta lui socialistă. Sub influența acestei filozofii, a luat ființă rețeaua de școli profesionale a organizației „Acțiune, Reconstrucție, Muncă" și s-a născut mișcarea sionistă a pionierilor (*haluțim*).

În ceea ce privește asimilarea, Haskala a favorizat concomitent curente pro și contra. Unii evrei au trecut de la ideile Haskalei la o identificare totală cu societatea neevreiască; pentru alții, dimpotrivă, apropierea iudaismului de valorile laice a dus la o consolidare a identității evreiești.

HASKAMA

„Autorizație"

Autorizație de a tipări o lucrare, echivalentul rabinic al bunului de tipar. Înainte de apariția tiparului, multe opere evreiești se transmiseseră de-a lungul secolelor sub formă de manuscrise. Existau uneori diferențe mari între diversele manuscrise ale aceleiași lucrări, așa încât prima ediție presupunea adeseori un mare volum de muncă pentru stabilirea textului corect. Pentru a pune la adăpost tipografii de eventualele critici, exista obiceiul ca un rabin să-și dea girul pentru ediția respectivă, *haskama* lui fiind tipărită în deschiderea cărții. De multe ori, ea cuprindea și o interdicție de a reproduce lucrarea pentru un anumit interval de timp, — zece ani, de regulă — așa încât tipografia să-și poată scoate cheltuielile. *Haskama* era așadar un fel de *copyright* („drept de publicare rezervat"). Unele texte de acest fel mergeau până la blesteme, specificând ce nenorociri se vor abate asupra celor care nu vor respecta intervalul în cauză. În plus, dat fiind că mulți tipografi erau neevrei sau evrei lipsiți de educație, se evita astfel tipărirea unor lucrări contestabile din punct de vedere religios. *Haskama* era deci și un certificat care atesta că volumul în cauză era întru totul admirabil și merita să fie studiat, și o garanție că lucrarea nu conținea nimic de natură să suscite obiecții din partea autorităților creștine (vezi *Cenzură).

Haskama este încă uzitată la tipărirea de noi opere rabinice sau la reeditarea unor scrieri antice în variantă revizuită. Mulți autori solicită *haskamot* din partea autorității rabinice ca o garanție a erudiției și ortodoxiei lor. Multe lucrări prezintă chiar autorizații de la mai mulți rabini.

Același termen, însă scris *„ascama"*, desemnează ansamblul regulilor după care se conduc comunitățile sefarde din Occident.

HAŞKAVA, vezi SLUJBĂ FUNEBRĂ.

HAŞKIVENU

„Odihneşte-ne"

Primul cuvânt din cea de-a doua binecuvântare care se recită după **Şema* la slujba zilnică, de seară. Conform Talmudului (*Ber.* 4b), această binecuvântare continuă rugăciunea Izbăvirii dinaintea ei, **Emet va-emuna*. Dar în vreme ce aceasta se referă la izbăvirea trecută şi viitoare a lui Israel, *Haşkivenu* subliniază slăbiciunea omului, vulnerabilitatea lui (mai ales când doarme) şi îl imploră pe Dumnezeu să-l aibă în paza Lui şi să-l ferească de orice primejdie fizică sau spirituală. În liturghie, au fost incluse două versiuni ale binecuvântării: una babiloniană care se încheie cu cuvintele „care-şi apără poporul său, Israel, de-a pururi", şi o alta palestiniană cu o încheiere ceva mai lungă: „care întinzi stindardul păcii peste noi, peste tot poporul tău Israel şi peste Ierusalim" (T.I. *Ber.* 4,5). Începând din epoca gheonimilor, prima versiune se recită în zilele lucrătoare, iar cea de-a doua, de Şabat şi de sărbători. Sunt şi mici diferenţe ca text şi ca ordine a cuvintelor între diferitele rituri. S-au compus mai multe melodii pentru *Haşkivenu*, una dintre cele mai remarcabile fiind *Ve-maghen beadenu* („Fii scutul nostru"), o piesă pentru cantor şi cor compusă în sec. al XIX-lea de Louis Lewandowski.

Haşkivenu (fragment)

Odihneşte-ne în pace, Doamne, Dumnezeul nostru, şi trezeşte-ne iar la viaţă, împărate al nostru. Întinde asupra noastră stindardul păcii Tale, dăruieşte-ne un sfat bun înaintea Ta şi ajută-ne pentru Numele Tău.

HAŞMONEI

Familie, ulterior dinastie evreiască din Ereţ Israel, cunoscută şi sub numele de Macabei, care, în anul 167 î.e.n., a ridicat stindardul revoltei împotriva oprimării politice a evreilor sub domnia regelui seleucid al Siriei, Antioh IV Epifanes.

În 168–167 î.e.n., Antioh a promulgat o serie de decrete antievreieşti care au culminat prin profanarea *Templului din Ierusalim şi transformarea sa într-un locaş de cult păgân. Conştient de primejdia care ameninţa credinţa evreiască în însăşi existenţa ei, Matatias, capul unei eminente familii sacerdotale, a dat semnalul luptei armate împotriva tiranului şi a colaboratorilor lui, evreii elenizaţi. La scurt timp după aceea, simţind că i se apropie sfârşitul, Matatias l-a însărcinat pe fiul său, Iuda, poreclit Macabeul, să continue lupta. Mulţumită strălucitelor lui calităţi militare şi politice, Templul a fost redat cultului iudaic (eveniment comemorat de sărbătoarea de *Hanuca) în 164 î.e.n., fiind astfel înlăturată primejdia care ameninţa conservarea monoteismului. După moartea lui Iuda, fraţii lui, Ionatan şi Şimon, au preluat conducerea poporului în 160 şi, respectiv, 142 î.e.n. Ionatan a fost primul dintre Haşmonei care şi-a asumat şi funcţia de mare *preot, punând capăt monopolului sacerdotal al casei lui Ţadoc, instaurat cu 800 de ani în urmă, în vremea regelui *Solomon. Graţie unor manevre diplomatice subtile, Haşmoneii au reuşit să încheie tratate politice cu Roma şi Sparta.

În timpul lui Ioan Hircanus (134–104 î.e.n.), fiul lui Şimon, a avut loc o gravă scindare a poporului, cea dintre farisei şi saducei (*Iosefus, *Ant.* 13,288–297). Sub domnia lui Aristobul I şi, mai ales, sub Alexandru Ianai, expansiunea politico-geografică a evreilor din Ereţ Israel a atins proporţii fără precedent, întinderea ţării depăşind-o pe cea din epoca de aur a lui *David şi Solomon. Ianai a fost urmat la tron de soţia lui, Şlomţion (Salomea), a cărei domnie a fost scurtă (76–67 î.e.n.), dar paşnică. În vremea ei ori poate deja în timpul lui Alexandru Ianai, partida rabinică a fariseilor reintră în graţiile regilor Haşmonei după o scurtă eclipsă.

În 63 î.e.n., dinastia ia sfârşit şi Ereţ Israel devine provincie romană sub numele de Iudeea. Deşi Haşmoneii continuă să opună o rezistenţă îndârjită, în 37 î.e.n., Irod se instalează pe tron cu sprijinul romanilor.

Mişcarea Haşmoneilor a fost mai mult o revoluţie decât o revoltă, în sensul că efectele ei au avut un impact deosebit asupra istoriei evreieşti şi universale. Pentru evrei, ea a însemnat revenirea pe scena politică a lumii ca naţiune suverană, de care marile puteri regionale şi mondiale au fost obligate să ţină seama. Secolul Haşmoneilor (167–67 î.e.n.) a fost martorul refacerii prezenţei evreieşti pe toată întinderea lui Ereţ Israel, pe care şi-a pus amprenta culturală şi materială. Mai important a fost impactul global al epocii Haşmoneilor, faptul că revolta lor a făcut posibilă supravieţuirea religiei monoteiste, în ciuda *elenismului pe care Antioh a încercat să-l impună cu forţa şi pe care unele medii evreieşti erau dispuse să-l îmbrăţişeze.

HAVDALA

„Despărţire"

Rugăciune care se recită la încheierea *Şabatului şi a *sărbătorilor pentru a marca trecerea de la timpul sacru la cel profan. Un paragraf din *havdala*, *„Ata honantanu"* („Tu ne-ai dăruit"), este inclus în cea de-a patra binecuvântare a **Amidei*

de la slujba de sâmbătă seara (T.I. *Ber*. 5,2). *Havdala* se ține în multe sinagogi la sfârșitul acestei slujbe cu toate că, în general, este o ceremonie casnică. Ea cuprinde patru binecuvântări: una asupra vinului, una asupra *mirodeniilor, una asupra *lumânărilor și *havdala* propriu-zisă. În multe rituri (aşchenaz, sefard și yemenit), binecuvântările sunt aproape identice, la fel și formula de început: *Kos ieșuot esa* („Ridic cupa izbăvirii"), dar frazele de introducere care urmează diferă de la un rit la altul: *aşchenazii recită versete biblice care cuprind cuvântul *ieșua* („izbăvire"), *sefarzii îi cer lui Dumnezeu să dăruiască tuturor izbândă și belșug, iar yemeniții se roagă pentru o săptămână bună. Dacă nu există vin la îndemână, se poate folosi orice băutură, cu excepția apei.

În prezent, a doua binecuvântare se spune asupra mirodeniilor, dar până în sec. al XII-lea, ea se rostea asupra unor plante cum ar fi mirtul (*hadas*). În unele comunități sefarde și orientale, se utilizează și astăzi plante cu miresmă dulce. În cazul acesta, se recită formula *ațe besamim* („arbori" sau „plante înmiresmate"), în locul expresiei mai generale *mine besamim* („toate miresmele"), pe care o rostesc sefarzii și aşchenazii. Nu se cunoaște originea acestei binecuvântări. După unii, explicația ar fi că parfumul plăcut împrăștie tristețea care însoțește sfârșitul Șabatului, când omul pierde acel „supliment de suflet" ce i se acordă în ziua de odihnă. Alții văd în această binecuvântare ecoul unui străvechi obicei premișnic când, la sfârșitul meselor, se ardeau plante aromatice pentru a umple încăperea de o miresmă plăcută. Cum a aprinde un foc este o lucrare interzisă de Șabat, ea ar fi fost înlocuită cu binecuvântarea mirodeniilor.

Mirodeniile de *havdala* se păstrează de obicei într-o cutiuță specială, numită cutia cu *besamim* sau *hadas*. Cutiuțele, care apar menționate în sursele literare începând din sec. al XV-lea, sunt adeseori adevărate opere de artă. Confecționate din argint, lemn sau orice alt material, ele pot avea cele mai variate forme: turnuri, pești, flori (vezi *Mirodenii, Cutie de).

Lumânarea de *havdala* trebuie să aibă cel puțin două fitiluri, ca să existe minimum două flăcări, deoarece textul binecuvântării este la plural: *bore meore ha-eș* („care creezi luminile focului"). De multe ori, lumânarea are șase fitiluri împletite, fiecare de altă culoare. Binecuvântarea precizează că acțiunea de a aprinde focul, interzisă în timpul Șabatului, este din nou permisă.

Ultima binecuvântare, *havdala* propriu-zisă, începe cu cuvintele: „Lăudat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Tu care desparți..." Urmează o serie de perechi de termeni, în general antonimici: „... sacrul de profan, lumina de întuneric, pe Israel de [celelalte] neamuri, ziua a șaptea de cele șase zile lucrătoare." Textul, a fost stabilit de Marea Adunare (*Ber*. 33a), și figura deja în Talmud (*Pes*. 104a; M. *Ber*. 8,5).

În *Ha-Mavdil* („Cel care desparte..."), imnul care se intonează după ceremonie, credincioșii solicită iertarea păcatelor și o mare mulțime de urmași. Alt imn, pe care aproape toți evreii îl cântă la sfârșitul *havdalei* este închinat lui *Eliahu ha-navi* („Profetul Ilie"), cel care, conform tradiției, va vesti Izbăvirea.

În cazul sărbătorilor care se încheie într-o zi lucrătoare, ceremonia nu cuprinde decât binecuvântarea vinului și *havdala* propriu-zisă, fără lumânări și fără mirodenii.

Când, după Șabat, urmează imediat o sărbătoare, *havdala* se recită în momentul **kidușului*, potrivit acrostihului mnemotehnic *iaknehaz* — *iain* (vin), *kiduș*, *ner* (lumânare), *havdala*, *zeman* (anotimp) — care arată ordinea binecuvântărilor: vin, *kiduș*, lumină, *havdala* și **Șeehianu*.

De Hanuca, la sinagogă, lumânările de sărbătoare se aprind înaintea ceremoniei de *havdala* (*Taan*. 24a), însă acasă ordinea se inversează.

Există multe obiceiuri care însoțesc *havdala*. De pildă, cupa se umple până dă pe afară, lumânarea se stinge vărsând pe ea un pic de vin roșu din cupă, credincioșii își înmoaie degetele în cupă și-și pun câteva picături de vin pe frunte sau în buzunare. De asemenea, se obișnuiește ca, în timpul binecuvântării luminii, să-ți întinzi degetele sau să-ți privești unghiile. În Germania, obiectele care se folosesc de *havdala* sunt așezate pe un platou special purtând inscripția *Ha-Mavdil*. Fiecare comunitate își are propriile sale reguli despre cum trebuie băut vinul, cum se înalță cupa, cum se aspiră parfumul mirodeniilor, cum se recită *havdala* (stând așezat sau în picioare) etc.

*Iudaismul reformat ține o *havdala* întrucâtva diferită, intercalând texte în plus între binecuvântări și profitând de acest prilej pentru a da curs unor forme de expresie religioasă: cântece, dansuri etc.

HAVER

Lit.: „coleg, tovarăș"

În vremea celui de-al Doilea *Templu, titlul se decerna unor persoane de încredere, capabile să respecte întocmai legile cu privire la *zeciuială și la *puritatea rituală. Având în vedere complexitatea legilor referitoare la zeciuieli, ele riscau oricând să fie încălcate din ignoranță. Dacă numeai

pe cineva *haver* însemna că ești sigur că a îndeplinit legile respective așa cum se cuvine. Învățații *Talmudului intrau automat în categoria *haverimilor*, la fel și oamenii mai puțin educați care însă acceptau toate dispozițiile legii, inclusiv reținerea zeciuielii din toate produsele pe care le consumau sau le vindeau. Era nevoie de trei învățați pentru a acorda cuiva titlul de *haver*. Talmudul (*Sanh.* 8b) menționează și o *havera*, o femeie care îndeplinise condițiile necesare decernării titlului.

Reactualizat în Evul Mediu germanic, calificativul se acorda indivizilor cu o bună pricepere la textele sfinte și cu frica lui Dumnezeu, dar nu destul de erudiți pentru a deveni rabini. În Statul Israel, termenul *haverim* se folosește cu referire la membrii unor cooperative (de transporturi, de asigurări de sănătate etc.) sau la membrii kibuțurilor.

HAVURA

„Companie"

Mic grup de persoane care se asociază în scopul de a duce o viață evreiască mai intensă. Atât termenul cât și ideea în sine își au originea în anticele comunități ale *esenienilor și *fariseilor. Noi *havurot* au apărut în sec. al XX-lea în Statele Unite, ca reacție la marile sinagogi, considerate impersonale și incapabile să răspundă nevoilor spirituale și comunitare ale credincioșilor.

Există trei tipuri de *havurot*. Cele din prima categorie, — de exemplu, cea fondată la Denver în 1967 sau *havura* Fabrangen, întemeiată în 1971 la Washington — reunesc evrei practicanți care au primit o educație iudaică. O a doua categorie de *havurot* sunt structurate sub formă de comunități în care oamenii locuiesc și studiază împreună, prăznuind laolaltă sărbătorile și lucrând în fiecare zi spre adâncirea cunoștințelor lor iudaice. *Havurat șalom*, prima de acest gen, a fost fondată în 1968 de către studenții din Sommerville, Massachusetts. În deceniul următor, au înflorit multe astfel de *havurot* în campusurile universitare americane.

Cel de-al treilea tip de *havura* este asociat în general unor sinagogi și are ca scop să combată înstrăinarea și lipsa de spirit comunitar în rândul credincioșilor. Membrii acestor *havurot* se ajută între ei, studiază textele sfinte și celebrează împreună Șabatul și sărbătorile. După unii rabini, acest tip de *havura* este menit să le dea participanților sentimentul că fac parte dintr-o mare familie și totodată să întărească unitatea sinagogii și să permită o mai bună înțelegere a rostului său.

Aceste *havurot* afiliate sinagogilor sunt, în general, libere să-și aleagă singure structura și obiectivele. Cele mai multe dintre ele studiază Tora, istoria evreilor și cultura iudaică prin intermediul unor expuneri și dezbateri. Discuțiile conduc adesea la probleme practice, de exemplu: cum să dai o educație evreiască copiilor tăi, atunci când trăiești într-un mediu neevreiesc? Multe din aceste *havurot* organizează și acțiuni sociale, cum ar fi vizitele la bolnavi și la bătrâni.

Două anchete, efectuate în anii 1970 de către departamentul de studii sociale al Universității California din Los Angeles (UCLA), au demonstrat că cele opt *havurot* studiate jucau rolul unor grupuri de sprijin, întreținând o atmosferă de încredere, în care participanții puteau aborda atât probleme specific evreiești, cât și altele, de ordin general. După circa doi ani de la înființare, aceste *havurot* trecuseră printr-o criză legată de alegerea direcției în care să evolueze: spre studiu sau spre activitățile comunitare. Cele care puneau accentul pe studiu tindeau să devină grupuri bine sudate, ai căror membri sărbătoreau împreună succesele și se ajutau reciproc în caz de boală sau deces. În schimb, cele care acordau de la început prioritate activităților sociale reușeau mai greu să introducă studiul în programul lor.

Oamenii simt probabil tot mai mult nevoia să-și trăiască viața religioasă într-o atmosferă caldă, prietenoasă, ceea ce explică înființarea permanentă de noi și noi *havurot*. Totuși, fenomenul fiind încă relativ recent, impactul său pe termen lung asupra restului comunității evreiești rămâne, deocamdată, greu de evaluat.

HAZAN, vezi CANTORI ȘI MUZICĂ SINAGOGALĂ.

HAZON IȘ, vezi KARELITZ, AVRAHAM IEȘAIAHU.

HEDER

Lit.: „încăpere"

Tip de instituție școlară, larg răspândită în Europa răsăriteană până la al doilea război mondial și încă în vigoare în comunitățile foarte ortodoxe. *Hederul* consta în general dintr-un mic număr de băieți de vârste cuprinse între cinci și treisprezece ani care se adunau acasă la rabin sau *rebe*. Părinții plăteau o mică sumă care reprezenta salariul lui *rebe*. De regulă, acesta nu avea nici o calificare specială și nici o pregătire pedagogică. Oricine avea oarecare cunoștințe despre textele sfinte putea să-și deschidă un *heder* și să-și întrețină astfel familia. Învățătorul își împărțea de regulă elevii pe trei grupe de vârstă cu care lucra alternativ. Cei mai mici învățau să citească și, mai ales, să se roage folosind cartea de *rugăciuni. Clasa mijlocie studia,

în general, Pentateuhul cu comentariul lui *Raşi, iar cei mai mari studiau Talmudul. Elevii deosebit de buni puteau să-şi continue studiile într-o *ieşiva, dar cei mai mulţi intrau în viaţa activă imediat după absolvirea *hederului*. Pentru a impune o disciplină de fier, educatorul nu ezita să recurgă la pedepse corporale. El era uneori secondat de un *belfer* (termen deformat din idişul *behelfer*, „asistent"), a cărui principală sarcină era de a-i aduce pe copii la *heder* şi de a-i conduce înapoi acasă la sfârşitul orelor. Programa de studiu se referea exclusiv la textele sfinte şi orarul zilnic era lung chiar şi pentru cei mici. Începând din sec. al XIX-lea, sub influenţa *Haskalei (iluminismul evreiesc), unii educatori au luat iniţiativa de a introduce studiul limbii ebraice şi unele discipline ştiinţifice. Experimentul, denumit *heder metukan* (*heder* reformat) a fost abandonat din lipsă de succes. Încercarea de a transplanta *hederul* în Statele Unite ca instituţie complementară pe lângă şcolile publice a fost de asemenea un eşec.

În Africa de Nord, copiii intrau la *heder* la doi-trei ani şi învăţau întâi să citească în ebraică, apoi studiau cartea de rugăciuni şi Biblia. În Marea Britanie, *heder* era denumirea şcolilor ebraice ortodoxe.

HEHALOT ŞI MERKAVA, vezi MISTICA HEHALOT ŞI MERKAVA.

HEHŞER

„Adeverinţă" pentru produsele alimentare *caşer*, eliberată de un tribunal rabinic (*bet din*) sau de un rabin autorizat. Un *hehşer* pentru carne, vin, alcool, alimente de primă necesitate şi, în special, pentru alimentele de *Pesah, atestă că produsele respective au fost controlate de rabinat şi autorizate la consum pentru familiile evreieşti practicante. Atestate asemănătoare se acordă pentru măcelării, brutării, hoteluri şi restaurante. Certificatul este afişat în prăvălii sau reprezentat simbolic pe ambalajul produselor. În Israel, se eliberează uneori şi câte două *hehşerim* pentru acelaşi produs sau magazin — unul emis de marele rabinat şi celălalt de un *bet din* ortodox.

HEKDEŞ

„Închinare"

Termen folosit în Talmud pentru a denumi obiectele închinate *Templului, inclusiv darurile şi animalele de jertfă. Prin extensie, termenul a ajuns să denumească tot ce era închinat sinagogii, precum şi toate obiectele legate de actele filantropice sau de executarea unui ritual.

Cine vroia să facă un dar la Templu putea să ofere ceva pentru întreţinerea locaşului (*hekdeş bedek ha-bait*) sau pentru slujbele de jertfă. Darul putea să fie sub două forme: *neder*, angajamentul de a dona o sumă oarecare ori un tip de dar (de ex., un taur), sau *nedava*, angajamentul de a dona un lucru anume, bine precizat (de ex., un taur anume din cireada proprie). În primul caz, dacă se întâmpla ca lucrul să se piardă înainte de a fi fost predat la Templu, el trebuia înlocuit, dar nu exista o astfel de obligaţie şi în al doilea caz.

Spre deosebire de tranzacţiile comerciale care presupun un contract între părţi, *hekdeş* este un angajament moral care nu are nevoie de nici o garanţie, căci nu poate fi reziliat în nici un fel. Conform Halahei, aceeaşi inviolabilitate o au şi promisiunile făcute organizaţiilor filantropice.

Nu se poate obţine nici un câştig din *hekdeş*, căci ar fi ilicit; un astfel de profit poartă numele de *meila* sau „deturnare". Cine se făcea vinovat de *meila* trebuia să-şi răscumpere fapta printr-o jertfă specială şi să plătească Templului de cinci ori valoarea câştigului realizat. După distrugerea Templului, rabinii au stabilit că nu se mai putea închina nimic sfântului aşezământ. Potrivit unor reglementări mai recente, dacă o persoană închină un obiect sau o sumă de bani fără o destinaţie precisă, darul este îndreptat spre o operă de binefacere.

La sfârşitul Evului Mediu, aproape toate comunităţile evreieşti mai importante şi-au înfiinţat aziluri pentru bătrâni şi săraci ori pentru călătorii aflaţi în trecere şi care aveau nevoie, temporar, de un adăpost. Aceste instituţii, întreţinute din fondurile comunităţii şi administrate de asociaţiile de *bikur holim* (vizitarea bolnavilor), erau considerate *hekdeş*. Astfel de precursori ai spitalelor moderne au continuat să existe în unele oraşe până în sec. al XIX-lea. S-a întâmplat nu de puţine ori ca aceste instituţii să fie neglijate şi lăsate în paragină, de unde şi deplasarea de sens a termenului *hekdeş* care, în idiş, a ajuns să însemne un loc sordid, în neorânduială.

HELLER, IOM TOV LIPMANN

(1579–1654)

Rabin erudit şi comentator al *Mişnei. Născut în Bavaria, a studiat la Praga sub îndrumarea lui *Iuda Loew ben Beţalel şi, la 18 ani, a fost numit *daian* (judecător rabinic) în acelaşi oraş. În 1625, devine preşedinte al tribunalului rabinic (*av bet*

din) din Viena, iar doi ani mai târziu este ales mare rabin al Pragăi.

Începând din 1631, oficiază în mai multe comunități din Polonia, în special la Cracovia (1643), unde conduce *ieșiva* (școala talmudică) locală. Ultimii ani ai vieții i-au fost întunecați de masacrele lui Hmelnițki (1648–1649), sub impactul cărora compune mai multe **slihot* de penitență.

Renumele lui Heller se datorează comentariului său la Mișna, intitulat *Tosefot Iom Tov* („Adăugirile lui Iom Tov"). Scopul lucrării era de a „completa" comentariul la Mișna al lui Obadia di *Bertinoro, în sensul de a defini poziția Halahei. Heller aduce lămuriri lingvistice, dă interpretări precise, rezolvă contradicțiile din textul mișnic, indică sursele lui Bertinoro și explicitează comentariile acestuia. Siguranța argumentelor și claritatea redactării ebraice au contribuit la marea popularitate a cărții care, alături de comentariul lui Bertinoro, apare în prezent în multe ediții ale Mișnei.

Heller este totodată autorul multor alte lucrări, printre care se numără trei volume de *responsa* și o serie de comentarii la codul lui *Așer ben Iehiel, intitulate *Maadane Meleh* și *Lehem hamudot*. Autobiografia lui, *Meghilat Eva*, furnizează multe amănunte prețioase despre istoria epocii și despre viața comunitară evreiască din acele vremuri. Heller era de asemenea un bun cunoscător al Cabalei, al matematicii și al astronomiei.

HEREM, vezi EXCOMUNICARE.

HERMENEUTICĂ

Reguli de exegeză biblică stabilite de tanaimi (vezi *Tana). Această interpretare rabinică a Bibliei, care deduce reguli halahice ce nu rezultă explicit din text, își are rădăcinile în comentariul biblic denumit *midraș*. Potrivit tradiției, termenul a fost utilizat pentru prima dată de către *Ezra (Ezra 7,10) pe la jumătatea sec. al V-lea î.e.n. La îndemnul lui, s-a dat citire Pentateuhului în public, iar „leviții lămureau poporului Legea [...]. Ei citeau deslușit în cartea Legii lui Dumnezeu și-i arătau înțelesul, ca să-i facă să înțeleagă ce citiseră" (Neem. 8,7–8).

Cu timpul, s-au formulat principiile *midrașului*, denumite *midot* („măsuri"), astfel încât un număr cât mai mare de *halahot* („reguli") prescrise de învățați să-și aibă fundamentarea în Biblie. *Hilel cel Bătrân (sf. sec. I î.e.n.) „a pus la punct [*daraș*] șapte metode de interpretare" (Tos. *Sanh*. sf. capitol 8). Acestea au la bază următoarele reguli:

1. *Kal va-homer*: deducția de la minor la major sau raționamentul *a fortiori*.

2. *Ghezera șava*: raționamentul prin analogie de cuvinte (atunci când două pasaje biblice conțin un termen identic, se poate aplica aceeași regulă pentru amândouă).

3. *Binian av mi-katuv ehad*: aplicarea unei reguli extrase dintr-un singur verset la un context mai larg.

4. *Binian av mi-șene ketuvim*: deducția unei reguli pornind de la două versete biblice luate împreună.

5. *Kelal u-perat; perat u-kelal*: trecerea de la un principiu general la un caz particular și invers.

6. *Ka-iote bo be-makom aher*: deducția unei reguli pe baza unei asemănări între pasaje diferite (unii comentatori consideră că regula nr. 5 se împarte în două și nu iau în considerare această regulă nr. 6).

7. *Davar ha-lamed me-iniano*: deducția din context.

Doi tanaimi din prima generație, Nehunia ben ha-Kana și Nahum din Ghimzo au aplicat regulile *kelal u-perat* (vezi regula 5) și *ribui u-miut*, constând din a include într-un principiu general toate principiile particulare asemănătoare, și a elimina din principiul particular ceea ce este mai puțin asemănător (vezi Rași la *Sanh*. 46a). Doi eminenți discipoli au dus mai departe metodele hermeneutice ale învățătorilor lor: Rabi Akiva pe cele ale lui R. Nehunia, iar Rabi *Ismael pe cele ale lui R, Nahum (*Șev*. 26a). R. Ismael a formulat 13 reguli de interpretare biblică (vezi introducerea la *Sifra*; detalii cu privire la modul lor de aplicare sunt date în tratatul **Zevahim* (50a-51a; ele fac parte din *slujba zilnică de dimineață, după M. *Zev*., cap. 5). Cele mai bine cunoscute din aceste reguli sunt: *kal va-homer* și *ghezera șava* (vezi mai sus). Între cele două există însă o deosebire importantă. Halahistul poate deduce o regulă pe baza principiului *kal va-homer*, deoarece acesta ține de logică pură, dar nu poate extrage o regulă prin *ghezera șava*, ci poate numai să transmită astfel o deducție pe care i-a predat-o învățătorul său (*Nid*. 19b). S-ar părea deci că întrebuințarea acestor metode exegetice este limitată. Conform literaturii posttalmudice, Rabi Eliezer ben Iose ha Ghelili a extins numărul regulilor stabilite de R. Ismael la 32. Majoritatea regulilor adăugate de el se aplică exegezei hagadice.

Culmea interpretării midrașice a fost atinsă de R. Akiva care a adăugat noi reguli, pornind de la prefixe și sufixe și chiar de la cuvinte ca *et*, care nu are nici o semnificație în sine, ci doar arată că substantivul care urmează este complementul direct al unui verb tranzitiv (*Pes*. 22b; vezi *Men*. 29b). Rabi Ismael a criticat metodele lui R. Akiva

pe considerentul că „Biblia vorbește limba oamenilor". Acest principiu restrângea aria de deducție juridică, cerând să se țină cont de faptul că Biblia era scrisă într-un limbaj accesibil. Nu se puteau deci obține concluzii novatoare pe baza unor subtilități ale textului scris, așa cum făcea R. Akiva. Cu timpul, opinia lui R. Ismael s-a impus, iar generațiile ulterioare au stabilit ca literă de lege că analiza nu trebuie în nici un caz să meargă dincolo de sensul evident al textului (*Șab.* 63a).

Dar înțelepții nu au recurs la exegeză numai cu scopul de a stabili noi reguli. Obiectivul lor era în primul rând de a consolida regulile tradiționale care făceau parte din *legea orală (*Tora șe-be-al pe*), extinzând astfel autoritatea legii biblice asupra tradiției orale. În unele cazuri, învățații recunoșteau că o anume regulă, având la bază o interpretare exegetică, era de fapt de origine rabinică; în acest caz, legătura ei cu un verset biblic sau altul era desemnată prin termenul *asmahta*, referință de „sprijin".

HERUVIM

Ebr.: keruv, pl. keruvim

Ființă cerească înaripată, des menționată în Biblie, fie pentru a desemna un mesager divin (vezi *Înger), fie cu referire la perechea de îngeri sculptați care păzesc chivotul *Legământului. Din punct de vedere etimologic, cuvântul ar putea proveni din acadianul *karubu* sau *kuribu*, cu sensul de „intermediar", cel care duce rugăciunile omenești în fața zeilor. Taurii sau alte ființe înaripate sunt frecvent reprezentați pe monumentele, reliefurile și sigiliile asiriene, unde apar ca îngeri binevoitori pe lângă zei sau în atitudini de venerație alături de diverși pomi sacri. După alungarea lui *Adam și a Evei, Dumnezeu a pus niște heruvimi la răsăritul grădinii Edenului, „ca să păzească drumul care duce la pomul vieții" (Gen. 3,24). Dumnezeu însuși este adeseori descris ca „Domnul oștirilor care șade între heruvimi" (1 Sam. 4,4; 2 Regi 19,15; Ps. 80,2; Isa. 37,16) sau zburând pe aripile vântului, călare pe un heruvim (2 Sam. 22,11; Ps. 18,11).

Doi heruvimi din lemn placat cu aur, așezați față în față, cu aripile desfășurate, străjuiau capacul ispășirii și serveau deopotrivă ca tron divin în *Sanctuarul din deșert (Ex. 25,18–22; 37,7–9). Motivul heruvimilor apare de asemenea brodat pe pereții Sanctuarului ca și pe perdeaua care despărțea Locul cel Sfânt de Sfânta Sfintelor (Ex. 26,1; 36,8; și 26,31; 36,35). Doi îngeri de acest fel, înalți de 10 coți fiecare (aprox. 4,5 m) și cu aceeași lățime între aripi, erau așezați în Sfânta Sfintelor din *Templul lui Solomon (1 Regi 6,23–28; 8,6-7). Alături de ramuri de palmier și alte motive florale, heruvimi sculptați împodobeau pereții și ușile Templului (*ibid.* 6,29.32.35; 7,29.36). Cu unele deosebiri de la o descriere la alta, heruvimii sunt o prezență frecventă în Biblie. Cei doi care decorau Sanctuarul și, mai târziu, Templul din Ierusalim, aveau un singur chip și o singură pereche de aripi (Ex. 25,20; 1 Regi 6,27), în timp ce, în viziunea lui Ezechiel, ei au două perechi de aripi și patru fețe (Ezec. 1,6.23): de om, de leu, de bou și de vultur (1,10), deși, într-un paragraf ulterior, chipul de bou este înlocuit cu unul de „heruvim" (10,14). Conform reprezentării arhetipale, heruvimii au numai două fețe (de om și de leu) și tot astfel îi descrie mai departe Ezechiel în viziunea templului (41,18–19).

Motive feniciene reprezentând heruvimi împodobeau și palatul lui Ahab din Samaria, dar și acestea, ca și cele din Templul lui Solomon, au fost distruse de armatele dușmane. Din surse rabinice (*Ioma* 21b), se știe că heruvimii nu mai apar în decorația celui de-al Doilea Templu. Cu timpul, termenul *keruv* capătă sensul de „nevinovat" (*Suc.* 5b; *Hag.* 13b), ceea ce explică reprezentările ulterioare ale heruvimilor în iconografia creștină și în arta occidentală sub forma unor copii de o frumusețe angelică, simbol al înțelepciunii și bunătății divine. Heruvimii au o importanță secundară în arta rituală evreiască, deși *Maimonide îi așază alături de serafimi în ierarhia îngerilor (*M.T.*, *Iesode ha-Tora* 2.7).

HERZL, THEODOR (BINYAMIN ZEEV)

(1860–1904)

Avocat, nuvelist, dramaturg, ziarist, fondatorul Organizației Sioniste Mondiale, considerat părintele sionismului politic. Născut la Budapesta, în Ungaria, primește o educație liberală în atmosfera de asimilare luminată, caracteristică burgheziei evreiești germanice din acea perioadă. În 1878, după moartea surorii lui, Pauline, familia se stabilește la Viena unde Herzl intră la facultatea de drept. După absolvire, în 1884, profesează în barourile din Viena și din Salzburg, renunțând însă la avocatură după un singur an. Între 1885 și 1891, scrie foiletoane, povestiri, piese de teatru, unele umoristice, altele grave, tratând despre chestiuni sociale, în stilul intimismului german al epocii. Din numeroasele călătorii în străinătate (în Franța, Germania, Italia, Olanda, Elveția, Belgia și Anglia), adună material pe care-l valorifică literar sub forma unui *Jurnal, 1895-1904*. Se căsătorește în 1899 cu Julia Naschauer (1868–1907), cu care va avea trei copii.

Din octombrie 1891 până în iulie 1895, în calitate de corespondent la Paris al cotidianului liberal vienez *Neue freie Presse*, pătrunde în meandrele vieții politice și sociale franceze. Se interesează îndeaproape de sistemul parlamentar, pe care îl descrie în *Das Palais Bourbon* (1895). Recrudescența antisemitismului îi sporește interesul pentru chestiunea evreiască. Primul lui articol pe această temă apare în *Neue freie Presse* în august 1892. Evenimentele demonstrau, spunea el atunci, că problema evreiască avea în primul rând un caracter social și că putea fi rezolvată prin convertirea generală a tinerilor sau prin adeziunea lor în masă la mișcarea socialistă. Curând însă își dă seama că poate nu acestea erau soluțiile problemei. Piesa lui din toamna lui 1894, intitulată inițial *Das Ghetto* („Ghetoul"), apoi rebotezată *Das neue Ghetto* („Noul ghetou"), exprimă propriul lui drum intelectual. Zugrăvind situația dificilă a evreilor emancipați care se lovesc de zidurile invizibile ale societății, precum odinioară strămoșii lor, de cele adevărate ale ghetoului, Herzl sugerează, prin evoluția eroului său, că singura soluție demnă de luat în seamă era întoarcerea în țara Făgăduinței. Scrind-o, autorul spera să spargă zidul tăcerii printr-o dezbatere publică, ducând la o mai mare toleranță a alterității și la respectul reciproc. Afacerea Dreyfus, care izbucnește în perioada aceea, îl incită să-și reformuleze ideea. Ca ziarist străin, Herzl asistă la ședințele tribunalului și este martor la răzmeriţele antisemite care răscolesc Parisul după degradarea căpitanului Dreyfus, la 5 ianuarie 1895. Confruntat cu ura populară dezlănțuită, se convinge că numai stabilirea evreilor într-un teritoriu al lor, garantat prin tratate internaționale, ar putea rezolva problema evreiască. În opinia lui, problema nu avea nimic religios — iudaismul era în ochii lui un element minor, un accesoriu; adevărata problemă era antisemitismul pe care îl va socoti de acum încolo o „boală incurabilă".

Luând hotărârea de a se consacra în întregime cauzei legate de viitorul poporului evreu, Herzl încearcă, începând din mai 1895, să câștige sprijinul baronului Maurice de Hirsch, filantrop evreu care finanța pe atunci colonizarea evreiască a Argentinei. În iunie, își redactează în scris proiectul sub forma așa-numitului „Discurs către familia Rothschild", adresat lui Edmond de Rothschild, sprijinitorul coloniilor evreiești din Palestina. Nu reușește însă să-i convingă nici pe unul nici pe celălalt de necesitatea instaurării unui stat evreiesc suveran. În iulie 1895, Herzl renunță la postul lui parizian și revine la Viena, unde preia conducerea secției literare de la *Neue freie Presse* și încearcă în zadar să atragă în jurul proiectului său câteva personalități proeminente. Eforturile lui încep să capete contur abia o dată cu adeziunea lui Max Nordau. Reluând textul pentru baroni, Herzl publică, în februarie 1896, o ediție revăzută, intitulată *Der Judenstaat, Versuch einer modernen Lösung der jüdischen Frage* („Statul evreu, căutarea unei soluții moderne la problema evreiască"). Cartea trezește o curiozitate enormă și apare într-un scurt interval de timp în 18 ediții, în ebraică, engleză, franceză, rusă și română. Totuși, primirea de care se bucură este departe de a fi entuziastă. Herzl susține în esență aici că, în condițiile persistenței unui antisemitism virulent, nici asimilarea nici integrarea nu sunt o soluție și că doar o soluție politică — înființarea unui stat propriu — le-ar putea asigura evreilor o existență liniștită. După părerea autorului, statul putea să fie la fel de bine situat în Argentina ca și în Palestina. Înființarea lui, așa cum o anticipa el, urma să necesite în prealabil desfășurarea unei politici de emigrare masivă și organizarea unei implantări, având la bază cele mai avansate date tehnico-științifice, cu scopul de a crea o societate care să funcționeze în spiritul progresului modern. Fondurile urmau să fie obținute de la bancherii evrei. Reacțiile stârnite de cartea lui Herzl au fost violente pe alocuri: unii o considerau opera unui iluminat, alții vedeau în ea un potențial pericol pentru conservarea religiei, alții, în fine, o socoteau o frână în calea emancipării. În Franța, volumul declanșează proteste aprinse. În *L'Univers israélite* și în *Archives israélites*, plouă cu critici care mai de care, urmărind să demonstreze că proiectul sionist era nu numai o himeră, ci și un pericol căci atâța suspiciunile turcilor și rușilor, determinându-i să pună încă o dată la îndoială loialitatea patriotică a evreilor. Herzl își găsește totuși și sprijinitori entuziaști, în special printre „îndrăgostiții de Sion" (*Hoveve Țion*), printre membrii mișcării *Hibat Țion* (vezi Isaac *Spektor, Naftali *Berlin) și printre studenții sioniști, sub influența cărora teoria lui teritorială se va transforma, cu timpul, în sionism. În iunie 1896, face prima sa călătorie la Constantinopol, pentru a se întâlni cu marele vizir. Herzl îi propune subvenții pentru Imperiul otoman în schimbul unei concesiuni în Palestina, unde ar fi urmat să se înființeze statul evreu. Propunerea fiind respinsă, încearcă să negocieze crearea un stat sub suzeranitate otomană. Mai târziu, începând de la sfârșitul lui 1898, va încerca să obțină măcar aprobarea unei colonii evreiești, care să beneficieze de autonomie și de dreptul la autoapărare. Disprețuit de marii filantropi (Edmond de Rothschild susținea că masele

evreiești nu pot fi organizate), dar primit cu căldură de populație, trece la acțiuni concrete. Pentru promovarea gândirii sioniste, editează și finanțează *Die Welt*, al cărui prim număr apare la 4 iunie 1887, și face apel la evrei să se organizeze singuri.

Primul congres sionist are loc la Basel între 29 și 31 august 1887. Se întâlnesc aici toate tendințele din interiorul mișcării, dar încercarea de a aplana divergențele dintre ele eșuează. Se adoptă totuși Programul de la Basel, care înființează Organizația Sionistă Mondială ca organizație politică a „poporului evreu în mișcare". Herzl prezidează toate cele cinci congrese următoare până la moartea lui și, dedicat în întregime cauzei înscrise în Programul de la Basel: „stabilirea unui cămin național pentru poporul evreu în Palestina", se lansează într-o serie de turnee de propagandă și de negocieri. Congresul al II-lea (august 1898) aprobă în principiu înființarea unei bănci sioniste, care să adune fondurile necesare pentru negocierile cu turcii: apare astfel la Londra Jewish Colonial Trust, care se transformă în 1903 în Anglo-Palestine Co., cu sediul la Jaffa, pentru a deveni în cele din urmă Banc Leumi le-Israel. Dar deținătorii marilor capitaluri ocolesc instituția. Drept urmare, fondurile colectate, deși semnificative, nu vor fi niciodată suficiente și obstacolul financiar rămâne de netrecut.

Încă de la primul congres, sioniștii apar scindați în două curente ireconciliabile: adepții sionismului „practic", care alcătuiau majoritatea și care activau totodată în direcția renașterii culturii ebraice în diaspora, susțineau continuarea colonizării Palestinei, pe care o desfășurau de câteva decenii membrii *Hibat Țion* . Sub îndrumarea unor personalități de primă mărime ca Usișkin, Cilenov și Ahad ha-Am, aceștia reprezintă curentul „rusesc" și se arată neîncrezători față de occidentalismul „căldicel" al unora ca Bernard *Lazare, Nordau și Wolfsohn, pentru care recuperarea patriei și culturii strămoșești nu era principalul obiectiv. Fruntașii sionismului politic vor să rămână în cadrul strict al legalității și să obțină sprijinul și recunoașterea națiunilor. Până în 1902, Herzl își concentrează, fără succes, eforturile asupra Turciei. Se lansează apoi într-o serie de negocieri cu englezii, vizând inițial dobândirea unei concesiuni în Cipru și, ulterior, după o idee a lui Chamberlain, un teritoriu în Sinai, în zona El-Ariș. Disensiunile interne ale mișcării sioniste ajung la paroxism la cel de-al VI-lea Congres din 1903, când, exasperat de recentele pogromuri de la Chișinău (aprilie 1903), Herzl, susținut de Nordau și Zangwill și de cinci sute de delegați, acceptă „soluția interimară", propusă de Marea Britanie, a unei așezări evreiești în Uganda, ca loc de refugiu pentru victime. Sub presiunea delegației rusești care amenință cu sciziunea (aprilie 1904), somându-l să revină asupra hotărârii și să refuze orice altă ofertă în afară de Ereț Israel, Herzl reușește să evite dezintegrarea mișcării, declarându-și fidelitatea față de pământul lui Israel. Pe fondul unei boli de inimă de care suferea de mult, ultimele conflicte din cadrul mișcării îi vor fi fatale: moare în vârstă de numai 44 de ani, la 3 iulie 1904.

Personalitate carismatică de-a lungul vieții, Theodor Herzl avea să devină, după moarte, una din figurile legendare ale lumii evreiești: cel care a reușit să impună opiniei publice mondiale faptul că evreii sunt o națiune și care, trecând peste frontierele geografice, a transformat o organizație neînsemnată într-o mișcare internațională, adresându-se astfel lumii în numele unei entități politice reprezentative a poporului evreu. I se atribuie, ca și adversarului său, Haim Weizman, meritul principal pentru declarația Balfour (2 noiembrie 1917) și pentru înființarea ulterioară a Statului Israel.

Ca gânditor, capacitatea lui de sinteză nu este lipsită de o dimensiune vizionară, după cum o dovedește ultima sa operă. În *Altneuland* („Țară veche-nouă"), versiune romanțată a „Statului evreu", care apare în 1902, Herzl descrie o viziune a poporului evreu întors în patria sa și pledează pentru modernitatea tehnico-științifică a viitorului stat și pentru stabilirea unor relații de toleranță între evrei și arabi. Visând la o societate bazată pe modelul cooperatist, el formulează ceea ce avea să devină sloganul simbolic și laitmotivul mișcării sioniste: „Dacă voi vreți, nu va rămâne un vis." În testamentul lui, Herzl cerea să fie înmormântat la Viena, în așteptarea întoarcerii evreilor în Palestina. După înființarea Statului Israel, rămășițele lui, ca și ale surorii și părinților lui, au fost reînhumate în august 1949 la Ierusalim, pe muntele care de atunci îi poartă numele și unde se înalță și un muzeu ce-i este consacrat. Deși ziua morții lui, 20 Tamuz, a fost declarată zi de comemorare națională, controversele pe care le-a stârnit în timpul vieții l-au urmărit în moarte și în legendă. După unii, opera lui Herzl a fost o simplă paranteză în istoria sionismului, omul însuși fiind descris ca un excentric, ori chiar un ciclotimic, și contestat pentru presupuse carențe ca ignoranța în problemele iudaice, gustul diplomației la nivel înalt și disprețul pentru oamenii de rând. După alții, a fost întruchiparea geniului politic care, îmbinând vizionarismul pro-

fetic, demn de proorocii biblici, cu luciditatea, a devenit patriarhul istoriei moderne a lui Israel.

Urmașii lui au cunoscut cu toții o soartă tragică.

Pauline (1890–1930): fiica mai mare, personalitate labilă, devine dependentă de droguri după o căsătorie ratată și moare la spitalul din Bordeaux.

Hans (1891–1930): circumcis la 15 ani, manifestă tendințe depresive. Înclinat spre misticism, se convertește pe rând la diferite religii. Se stabilește, în final, alături de sora lui la Bordeaux unde se sinucide în ziua înmormântării ei.

Margareth (poreclită Trude, 1893–1943): spitalizată în mai multe rânduri, moare în lagărul de la Theresienstadt, unde fusese deportată de naziști. Fiul ei, **Stephan-Theodor Neumann** (1918–1946), singurul nepot al lui Theodor Herzl, va fi crescut în Anglia unde își schimbă numele de familie în Neumann. Înrolat în armata britanică în al doilea război mondial, obține gradul de căpitan. Vizitează Palestina în 1945 și 1946. Devine apoi consilier economic al misiunii britanice din Washington unde se sinucide, aruncându-se în fluviu de pe un pod.

HERZOG, ISAAC HA-LEVI
(1888–1959)

Rabin erudit, al doilea mare rabin așchenaz al Israelului modern. Născut la Lomza, în Polonia, trăiește în Anglia, la Leeds, apoi la Paris unde tatăl lui profesează ca rabin. Își face studiile rabinice de unul singur — la 16 ani studiase deja Talmudul — și manifestă totodată interes pentru disciplinele laice, obținând titlul de doctor în literatură al Universității din Londra, cu o teză despre utilizarea purpurei în Israelul antic. Oficiază ca rabin la Belfort între 1916–1919, apoi la Dublin, până în 1936. Este numit ulterior mare rabin al Irlandei și întreține relații excelente cu conducătorii politici ai țării și cu conducătorii clerului.

În 1936, este desemnat succesor al lui Abraham Isaac *Kook în funcția de mare rabin al Palestinei. Se stabilește în 1937 la Ierusalim, unde dă piept de îndată cu gravele probleme cu care se confrunta comunitatea evreiască locală. Întreprinde numeroase călătorii în Europa în timpul Holocaustului și după aceea, pentru a aduce în țară copiii evrei pe care, spre a-i salva, părinții îi încredințaseră unor familii sau instituții creștine. După înființarea Statului Israel în 1948, lucrează neobosit la călăuzirea comunității ortodoxe. În această calitate, este silit să facă față unei multitudini de probleme halahice care avuseseră până atunci un caracter abstract — de exemplu, respectarea Șabatului și a legilor *alimentare în cadrul unui stat evreu și al unei societăți moderne. Luptă în special pentru impunerea criteriilor halahice în definirea statutului personal și conjugal.

Înzestrat cu un strălucit spirit de sinteză și cu o memorie fenomenală, Herzog a fost recunoscut ca unul dintre eminenții eruditi rabinici ai epocii. În 1936-1939, a publicat primele două tomuri dintr-o proiectată operă în cinci volume despre „Principalele instituții ale legii evreiești". Trei volume de **responsa* foarte aprofundate, intitulate *Hehal Iṯhak*, au apărut postum în 1960-1972, constituind o bogată sursă de informații cu privire la poziția rabinică față de unele probleme contemporane.

Fiul lui, **Haim Herzog** (n. 1918), fost general și diplomat, a fost ales al șaselea președinte al Statului Israel.

HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA
(1907–1972)

Erudit și filozof al religiei. Născut dintr-o familie de rabini hasidici din Polonia, primește o educație talmudică aprofundată, pe care o va completa printr-o excelentă cunoaștere a *hasidismului și a *Cabalei. Se stabilește la Berlin unde studiază filozofia la universitate, apoi predă Talmudul la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Martin *Buber îl desemnează ca succesor al său la conducerea Organizației centrale de educație evreiască pentru adulți, însă autoritățile naziste îl deportează în Polonia, în 1938. Predă la Institutul de studii evreiești din Varșovia, până ce, în mai puțin de un an, reușește să plece la Londra și apoi să emigreze în Statele Unite. În America, funcționează mai întâi ca profesor asociat de filozofie și de studii rabinice la Hebrew Union College din Cincinatti, apoi din 1945 până la sfârșitul vieții, ca profesor de etică și mistică evreiască la Jewish Theological Seminary din New York.

Scrierile lui Heschel acoperă practic toate domeniile gândirii clasice evreiești. Prima lui operă de anvergură este un studiu despre profeții biblici. Publică în continuare lucrări despre filozofii evrei din Evul Mediu, în special despre *Saadia Gaon, *Ibn Gabirol și *Maimonide. Scrie de asemenea mult despre Cabala și hasidism, iar una din ultimele lui cărți, *Tora min ha-șamaim*, este o analiză amănunțită a diferitelor școli de exegeză și de filozofie rabinice. Alte titluri importante din opera lui sunt: *Șabatul* (1951), *Omul nu este singur* (1951), *Omul în căutarea lui Dumnezeu* (1954), *Dumnezeu în căutarea omului* (1956), *Ziditorii timpului* (1957), *Cine este omul?* (1962), *Israel: un ecou al veșniciei* (1969), *Chinul adevărului* (1976).

Heschel susținea că iudaismul nu este o religie rațională, căci atunci ar trebui să fie o filozofie,

dar nici o cultură întemeiată pe experiența religioasă, căci atunci ar fi un sistem psihologic. Scopul demersului său era de a explica iudaismul ca o combinație de două elemente — filozofie și experiență. Iudaismul, spunea el, este mai presus de toate o învățătură, bazată pe o legătură strânsă între Dumnezeu și om. De partea lui, Dumnezeu se preocupă de creaturile sale; de partea cealaltă, adevărata religie constituie răspunsul omului la relația pe care Dumnezeu o întreține cu el. Religiozitatea evreiască se întemeiază tocmai pe acest răspuns omenesc, exprimat prin dragoste și pietate. Înălțându-se la dimensiunea sacră a relației lui cu Dumnezeu prin acceptarea voinței divine, omul dovedește în același timp autenticitatea libertății umane. Istoria evreiască este un inventar al succeselor și eșecurilor lui Israel de a răspunde la chemarea lui Dumnezeu, iar Biblia este cartea unde sunt consemnate aceste momente.

Heschel a analizat izvoarele clasice ale iudaismului, cu scopul de a demonstra relevanța lor pentru problemele modernității. El a subliniat faptul că *etica evreiască trebuia să călăuzească purtarea evreilor în toate domeniile vieții sociale. Cu entuziasmul care-l caracteriza, el s-a implicat profund în mișcarea pentru drepturi civice și în alte curente umaniste. A jucat de asemenea un rol activ în cadrul dialogului iudeo-creștin și s-a angajat în dezbateri de înalt nivel, influențând conciliul Vatican II, în urma căruia catolicii au adoptat o atitudine mai liberală față de iudaism și de evrei.

În problema esențială a *Revelației, Heschel s-a situat pe o poziție moderată, nici fundamentalistă, dar nici ultraliberală. Pe de o parte, el susținea că postulatul conform căruia fiecare literă a Legii și-ar avea originea în Revelația primită de Moise în Sinai era de fapt o deformare a conceptului rabinic de Revelație. Pe de altă parte, el nu uita să accentueze faptul că iudaismul are la bază certitudinea unui Dumnezeu care-și împărtășește voința sa poporului ales. Această concepție despre Revelație nu diminua câtuși de puțin în ochii săi importanța Halahei, corpul de legi al iudaismului rabinic. Acestea, spunea Heschel, sunt ca notele muzicale, fără de care ar fi imposibil să interpretezi, în toate dimensiunile sacralității sale, marea simfonie a iudaismului.

Opera lui Heschel a adus, de asemenea, o contribuție foarte însemnată la descrierea caracterului sacru al timpului: iudaismul nu a dăruit lumii locuri sfinte, nu a înălțat temple și catedrale pretutindeni. În schimb, și-a construit „palate" în timp: Șabatul său și sărbătorile.

Ultima carte a lui Heschel tratează despre învățătorul hasidic *Menahem Mendel din Kotk (*rebe* din Kotk) și este, într-o oarecare măsură, relevantă pentru personalitatea autorului însuși. Spre deosebire de Israel *Baal Șem Tov, fondatorul hasidismului, care preamărise bucuria, Menahem Mendel a dus o viață marcată de pesimism, adesea vecină cu disperarea. Cât despre Heschel însuși, el mărturisea că se simte „în largul lui cu Baal Șem Tov, însă călăuzit de *rebe* din Kotk [...], trăind într-o stare deopotrivă de fervoare și de oroare, conștient de îndurarea divină, dar incapabil să-și desprindă privirile de Auschwitz [...] Inima mea era la Miedjiboj [centrul activității lui Baal Șem Tov], spiritul meu, la Kotk".

De la catedra sa de profesor, de la tribuna conferențiarului și prin numeroasele lui scrieri, Heschel a influențat mai multe generații de rabini și dascăli, mii de persoane — evrei și neevrei — și continuă să-și pună amprenta pe toți cei ce studiază iudaismul, peste tot în lume.

HESPED, vezi ELOGIU FUNEBRU.

HEȘVAN

A opta lună a *calendarului evreiesc și a doua lună a anului civil ebraic care începe cu *Tișri. Este o lună de lungime variabilă (29–30 de zile) care coincide cu lunile octombrie–noiembrie din calendarul creștin. Semnul său zodiacal, Scorpionul, a fost asociat de rabini cu lipsa de apă de care este afectat pământul, toamna. Numele său este o abreviere de la *Mar-heșvan*, provenind dintr-o expresie babiloniană cu sensul de „luna a opta". S-a preferat forma prescurtată pentru a ocoli cuvântul *mar* pe care, în ebraică, evreii îl asociau, cu sensul de „amar". Această denumire nu este prezentă în Biblie unde luna a opta poartă numele de *Bul* (1 Regi 6,38). Heșvan primește periodic o zi suplimentară, a treizecea, spre a se evita ca *Iom Kipur să cadă într-o vineri ori într-o duminică. Datele importante consemnate de tradiție în această lună sunt: 6 Heșvan, când babilonienii i-au scos ochii regelui Zedechia al Iudeii (2 Regi 25,7), 11 Heșvan, ziua în care *Rahela a fost înmormântată lângă Betleem (Gen. 35,19), și 17 Heșvan, data începerii *potopului și, totodată, aniversarea Declarației Balfour (2 noiembrie 1917), care a deschis o etapă nouă în direcția realizării unui stat național al evreilor în Palestina.

HEVRA KADIȘA

„Societate de înmormântare"; lit.: „societate sfântă" sau „frăție sfântă"

Asociație care își asumă benevol sarcina îngrijirii muribunzilor și a pregătirii funeraliilor. La origine, termenul desemna o societate de întrajutorare

sau chiar, după cum reiese din rugăciunea **Iekum purkan*, comunitatea evreiască în ansamblul ei. În iudaism, îngroparea morţilor este o poruncă religioasă (**miţva*) care are întâietate chiar şi faţă de studiul *Torei. Înmormântarea unui mort fără familie apropiată este o faptă deosebit de meritorie, o datorie care întrece în importanţă toate celelalte porunci. Ritualurile funerare sunt pentru prima dată menţionate în epoca amoraimilor (*Ket.* 8b, etc.) şi tot de atunci datează integrarea societăţilor de înmormântare în viaţa comunitară evreiască. Societăţile numără de regulă optsprezece membri, deoarece, conform valorii numerice a consoanelor ebraice, cifra 18 este echivalentă cuvântului *hai* („viu").

În Europa occidentală, s-au păstrat registre ale unor astfel de societăţi încă din sec. XIII-XIV. Era o cinste să faci parte dintr-o *hevra kadişa* şi membrii acestor societăţi se recrutau de obicei dintre persoanele cele mai bogate şi mai erudite ale comunităţii. În Anglia veacului al XIX-lea, Sir Moses Montefiore îşi îndeplinea cu cel mai mare zel îndatoririle de membru al societăţii de înmormântare sefarde. Pe de altă parte, membrii „frăţiei sfinte" beneficiau la rândul lor de unele privilegii în cadrul comunităţii. Serviciile oferite de *hevra kadişa* începeau prin rostirea de rugăciuni la căpătâiul persoanelor grav bolnave. În privinţa defuncţilor, societatea se ocupa de pregătirea rituală a trupului (*tahara*), de *înmormântare, ca şi de vizitarea şi îmbărbătarea familiei îndoliate.

Asociaţia avea un statut, elaborat în general după modelul celui redactat spre sfârşitul sec. al XVI-lea de Rabi *Iuda Loew ben Beţalel din Praga. Femeile participau şi ele la aceste societăţi, ocupându-se de înmormântarea femeilor. După funeralii, membrii societăţii mergeau să se purifice la baia rituală (**mikve*), apoi luau masa împreună. O dată pe an (pe 7 Adar sau în perioada 15–20 Kislev), membrii frăţiei ţineau o zi de post, în care recitau rugăciuni de pocăinţă pentru eventualitatea că au comis vreo ofensă faţă de morţi. Ziua de post era urmată de un ospăţ al societăţii. O parte din aceste practici s-au păstrat în unele comunităţi ortodoxe până în zilele noastre.

În sec. al XVIII-lea, comunităţile lituaniene fixau tarifele acestor societăţi spre a preîntâmpina abuzurile. *Hevra kadişa* se ocupa şi de întreţinerea cimitirului care de obicei îi şi aparţinea. În comunităţile mari, îngroparea morţilor fără familie cădea în sarcina altei societăţi, denumite *hevra hesed şel emet* („societatea datoriei dezinteresate").

Asociaţiile de înmormântare continuă să fie organizaţii importante şi în prezent, onorariile lor fiind folosite pentru finanţarea unor activităţi comunitare. La sefarzii occidentali, membrii societăţii sunt numiţi *lavadores* (span.: „cei care spală [trupul]"). În emigraţia aşchenază, organizaţiile evreilor originari din aceeaşi regiune a Europei de Est (aşa-numitele *Landmanschaften*) au fiecare propria ei *hevra kadişa*. În Israel, nu numai aşchenazii şi sefarzii au societăţi distincte de înmormântare, dar chiar şi în interiorul grupului aşchenaz, hasidimii şi mitnagdimi au fiecare societatea lor. În multe comunităţi contemporane, membrii acestor societăţi sunt persoane angajate în acest scop.

HIBAT ŢION, vezi ÎNTOARCEREA ÎN SION.

HIBUT HA-KEVER, vezi MOARTE.

HIDUŞIM, vezi NOVELLAE.

HILDESHEIMER, AZRIEL
(1820–1899)

Rabin erudit şi lider al *neo-ortodoxiei germane. Primeşte o educaţie rabinică tradiţională şi-şi dă doctoratul la Universitatea din Halle. Se dedică iniţial activităţilor comunitare în oraşul său natal, Halberstadt. O dată cu preluarea postului de rabin la Eisenstadt, în Imperiul austro-ungar, în 1851, se va consacra în mare măsură luptei contra mişcării reformate. Hildesheimer credea că iudaismul tradiţional poate fi împăcat cu cultura modernă, dar pretindea, în acelaşi timp, o „rigurozitate necondiţionată şi de nezdruncinat în credinţa şi în practicile iudaismului". Prin programa sa modernizată care cuprindea şi materii profane, noua şcoală rabinică înfiinţată de el şi-a câştigat o mare popularitate, dar şi-a atras şi critici virulente din partea cercurilor religioase extremiste. Ameninţat de ultraortodocşi cu excomunicarea, este nevoit să plece din Eisenstadt. Drept urmare, în 1869, acceptă postul de rabin al congregaţiei Adas Isroel, proaspăt întemeiată la Berlin, unde îşi va petrece restul zilelor.

Figură de frunte a neo-ortodoxismului, Hildesheimer este autorul unei programe de învăţământ pentru rabini şi pentru laicii evlavioşi, pe care a şi pus-o în practică la seminarul rabinic, înfiinţat la Berlin în 1873 (vezi *Rabinice, Seminare). Ca fondator şi prim director al aşezământului, el a reuşit să dea autoritate şi prestigiu instituţiei, recrutând cu grijă profesorii şi asigurând un înalt nivel de educaţie evreiască. Principala lui operă de erudiţie iudaică a constituit-o îngrijirea unei ediţii din **Halahot ghedolot* (1888–1890), bazată pe un

manuscris păstrat la Vatican. Hildesheimer s-a remarcat de asemenea ca un susținător convins al sionismului și al colonizării evreiești în Ereț Israel.

HILEL

(70 î.e.n.–10 e.n.)

Conducător al *fariseilor sub domnia lui Irod și învățat de frunte al perioadei celui de-al Doilea *Templu; zis și Hilel cel Bătrân sau „Babilonianul". Născut dintr-o familie care se considera coborâtoare din David, a studiat mai întâi Tora în Babilon, orașul lui natal, apoi sub îndrumarea lui Șemaia și Avtalion la Ierusalim. Aici, pe măsură ce studiile sale avansau, Hilel a fost nevoit să presteze o muncă manuală, ca să-și întrețină familia. Jumătate din banii pe care-i câștiga îi dădea portarului de la o casă de studiu. Într-o vineri, s-a întâmplat să nu poată strânge suma trebuincioasă și portarul nu l-a lăsat să intre. Era în toiul iernii. Hilel s-a suit pe zidul casei de studiu ca să asculte lecția prin ferestruica din acoperiș. La căderea serii, Șemaia și Avtalion au zărit umbra auditorului necunoscut și l-au invitat să coboare, ceea ce a și făcut, plin de zăpadă și aproape mort de frig. Deși era Șabatul, învățătorii au făcut focul pentru el, spunând că merita să profaneze ziua sfântă dacă era vorba să-i salveze viața (*Ioma* 35b). După moartea celor doi înțelepți, Hilel a petrecut, se pare, o vreme în Babilon sau în Alexandria ori împreună cu o sectă, în deșert.

Modul cum s-a afirmat ca învățător și ca autoritate halahică este descris într-un pasaj al Talmudului (*Pes.* 66a), unde se relatează cum a răspuns el la întrebarea dacă trebuie sau nu efectuată jertfa pascală atunci când seara de *Pesah cade de Șabat. Hilel s-a folosit cu acest prilej de metoda lui *hermeneutică, mai precis de cele șapte reguli de interpretare biblică (extinse ulterior la 13 de R. *Ismael ben Elișa), care par să fi fost necunoscute anterior și care n-au fost acceptate decât după ce i-a citat ca referințe pe maeștrii săi, Șemaia și Avtalion. Deși tratat inițial cu dispreț din cauza originii lui babiloniene, Hilel a fost numit apoi **nasi* (președinte al Sanhedrinului), funcție care a devenit de atunci ereditară, revenind urmașilor lui timp de mai multe secole. Ca și predecesorii lui, își împărțea autoritatea cu un vicepreședinte al Sanhedrinului sau „părinte al tribunalului" (*av bet din*). Această funcție a fost ocupată întâi de un oarecare Menahem, care a demisionat, atrăgând după sine mulți discipoli, apoi de *Șamai, care a rămas până la sfârșitul zilelor lui colegul și adversarul lui Hilel. Sub regimul de teroare instituit de Irod, Hilel pare să fi adoptat o atitudine prudentă, deși nu a ezitat să critice luxul în care trăiau familiile bogate și puternice din Ierusalim (*Avot* 2,7).

Ca președinte al Sanhedrinului, Hilel deținea cea mai înaltă autoritate asupra poporului evreu, în materie de religie și de legislație. După ce și-a impus propria-i metodă hermeneutică (**midraș*), judecățile sale au devenit mai suple, iar interpretările sale biblice s-au lărgit, devenind totodată restrictive. Tradiția orală, pe care o deprinsese de la învățătorii săi, joacă un rol de seamă în această evoluție. Controversele rabinice, care s-au amplificat ulterior între școlile lui Hilel și Șamai (*Bet Șamai și Bet Hilel), erau încă limitate la acea vreme. În domeniul legislativ, Hilel a fost părintele mai multor refome (*takanot*), izvorâte din preocupările lui de ordin social. Este vorba mai ales de **prosbul*, o instituție legislativă grecească, prin care, practic, se abolea legea biblică de amânare a datoriilor cu ocazia anului șabatic (*șmita*; Deut. 15,1–8)

Dar mai presus de orice, Hilel s-a ocupat de predarea Torei. După cum arată o sursă talmudică (*Suc.* 20a), Hilel, ca și *Ezra odinioară, a venit în Ereț Israel din Babilon, pentru a reînsufleți cinstirea Legii și pentru a o face mai accesibilă semenilor săi. Exista pe atunci obiceiul ca profesorul să-și trieze viitorii elevi, alegându-i pe cei bogați și de familie bună. Așa făcea, de pildă, Șamai, dar Hilel a refuzat categoric să se comporte astfel. De altfel, textele ni-l înfățișează predând Tora unor muncitori în drum spre lucru și invitându-i la el acasă pe cei care voiau să-i pună întrebări. Cu toate acestea, cerințele pe care le impunea elevilor săi erau deosebit de ridicate. Le cerea să studieze cu totală dăruire Tora ca scop în sine și fără să urmărească nimic altceva (*Avot* 1,12-13). Chiar dacă a-ți consacra toată viața studierii Torei însemna să te expui multor încercări, după cum Hilel însuși avusese prilejul să se convingă, răsplata cerească avea să fie pe măsura eforturilor (*Avot* 5,22). Învățând și numai învățând, caracterul omului și personalitatea lui religioasă se purificau, se năștea în el frica de Dumnezeu și el însuși se înălța la rangul de *hasid*, adică de om cu adevărat evlavios (*ibid.* 2,5).

Metodele didactice ale lui Hilel erau socratice și aristotelice, vădind o influență elenistică. Ele se bazau pe întrebări și răspunsuri, și pe expuneri enigmatice care provocau reacții din partea discipolului, ascuțindu-i mintea. Învățătorul trebuie să aibă răbdare (*ibid.*), iar educația practică trebuie să aibă la bază exemplul personal; de la Hilel

încoace conceptul de a-și „sluji studenții" (*șimuș*) face parte din pedagogia rabinică. În ceea ce privește conținutul învățăturii, acesta consta în Biblie, în Tora, atât cea scrisă cât și cea orală, a cărei origine sinaitică a fost stabilită întâia dată chiar de Hilel (*Șab.* 31a). Legea orală era alcătuită din tradiții imemoriale (**Halaha le-Moșe mi-Sinai*), din obiceiuri (*minhaghim*) și, încă de pe atunci, dar mai ales de atunci încoace, din *midraș* (vezi mai sus). Înțelepciunea populară, rod al experienței umane de-a lungul timpului, făcea de asemenea parte, susținută de exemple biblice, din legea orală.

Influența lui Hilel asupra contemporanilor săi și asupra generațiilor următoare s-a datorat mai ales calității lui de *hasid*, de om evlavios. Fiecare lucru pe care-l făcea era făcut „de dragul cerului", din dorința de a-l sluji pe Dumnezeu și de a face voia lui. Hilel credea în dreptatea divină. O dată, văzând un craniu omenesc plutind pe apă, zise: „Pentru că ai făcut alte țeste să plutească, acum plutești și tu, iar în cele din urmă, cine te-a făcut să plutești astfel va pluti la rândul său" (*Avot* 2,6). Altă dată, la o ceremonie de scoaterea *apei de *Sucot, spuse cu bucurie: „Dacă eu (adică Dumnezeu) sunt aici, toți sunt aici; dar dacă eu nu sunt aici, cine mai este?" (*Suc.* 53a).

Evlavia de care dădea dovadă Hilel era, în mare măsură, legată de îngăduința lui față de alții. Solicitat de un tânăr prozelit să-i spună toată Tora stând într-un picior, Șamai îl alungase mânios. Hilel, dimpotrivă, a acceptat provocarea și i-a răspuns astfel: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face. Iată toată Tora; restul nu-i decât o ilustrare a acestui principiu. Acum, du-te și învață" (*Șab.* 31a). Pentru Hilel, această „*regulă de aur" era nu numai cea mai bună introducere în iudaism, ci însăși esența învățăturii sale.

Dintre elevii lui Hilel, optzeci la număr, potrivit tradiției, treizeci au fost socotiți demni de a primi „duhul sfânt" (al profeției). Cel mai tânăr dintre discipolii lui a fost Raban *Iohanan ben Zakai (*Suc.* 28a). La moartea lui Hilel (în vârstă de 120 de ani, conf. *Sifre* Deut. 357,7), poporul l-a plâns pentru evlavia și modestia lui. El a jucat un rol hotărâtor în istoria iudaismului. Regulile lui hermeneutice s-au răspândit și au revoluționat tradiția evreiască; importanța pe care o dădea exemplului personal de conduită morală, toleranța și omenia lui au influențat profund nu numai iudaismul, ci și pe întemeietorii creștinismului, una sau două generații mai târziu. În epoca modernă, mișcările evreiești disidente și-au căutat justificarea în învățătura lui. Hilel a jucat un rol determinant în ceea ce se cheamă „iudaismul clasic": în locul cultului puterii și al statului, el a impus cultul unei comunități a erudiților -- evrei cu dragoste de semeni și de Dumnezeu.

Extrase din înțelepciunea lui Hilel

Fii un discipol al lui Aaron, iubitor și căutător de pace, iubindu-ți aproapele și îndemnându-l să studieze Tora.

Cine aleargă după renume își va pierde numele; cunoașterea care nu crește scade; cine nu studiază merită să moară și cine urmărește să câștige de pe urma coroanei (Torei) va pieri.

Dacă mie nu-mi pasă de mine, cui are să-i pese? Dar dacă nu-mi pasă decât de mine, ce mai sunt și eu? Și dacă nu acum, când? (*Avot* 1,14).

Nu te rupe de comunitate; nu te încrede în tine până în ziua morții; nu-l judeca pe tovarășul tău până când nu ești în situația lui; și nu spune: „Voi învăța când voi avea vreme", ca nu cumva să nu ai niciodată vreme de învățat.

HILULA

Cuvânt aramaic cu sensul de „sărbătoare", desemnând la origine căsătoria. În mediile evreiești din țările musulmane, *hilula* este comemorarea unui învățat. Exemplul clasic îl constituie *hilula* de Lag ba-*Omer, care marchează, conform tradiției, aniversarea morții lui *Șimon bar Iohai. Ceremonia are loc la Meron, în nordul Israelului, în locul unde se presupune că s-ar afla mormântul său și al fiului său, Eleazar. Peste o sută de mii de persoane participă la eveniment, se aprind focuri de tabără care ard toată noaptea. O altă *hilula* vestită se ține la 14 Iyar, a doua zi de Pesah, la Tiberiada, în amintirea lui *Meir Baal ha-Nes. De la moartea rabinului Israel Abuhat-zera, zis și Baba Sale, în 1983, se face în fiecare an o *hilula* la mormântul său de la Netivot, în ziua de 3 Șvat.

În afara Israelului, una din cele mai mari *hilulot* are loc de Lag ba-Omer în Tunisia, la sinagoga El-Ghriba din Djerba.

HILUL HA-ȘEM, vezi KIDUȘ HA-ȘEM.

HIRSCH, SAMSON RAPHAEL

(1808–1888)

Rabin german, fondatorul școlii *neo-ortodoxe. În opinia lui, *iudaismul ortodox trebuia să accepte cultura occidentală și s-o îmbrățișeze — idee care se exprimă în deviza *Tora im dereh eret* („Tora și calea lumii"). Era în același timp un apărător energic al iudaismului tradițional, împotriva

reformismului în ascensiune. Orator dinamic și carismatic, profesor și lider influent, Hirsch a reușit să readucă la practica religioasă strictă o mare parte a comunității relativ asimilate din Frankfurt pe Main. Era un susținător convins al separatismului ortodox, drept care a rupt relațiile cu instituțiile evreiești recunoscute, înființând structuri specifice, întemeiate pe principiile ortodoxiei.

Hirsch și-a expus ideile esențiale în cele *Nouăsprezece scrisori asupra iudaismului*, publicate sub pseudonimul Ben Uziel — o pledoarie pentru un iudaism tradițional, orientat către valorile etice și umaniste ale Europei secolului al XIX-lea. Unul din principalele lui argumente este că, respectând poruncile (*mițvot*), omul poate atinge culmea desăvârșirii omenești. Pentru Hirsch, idealul umanismului și al spiritualității este întruchipat de *Yisroel-Mensch* („ființa evreiască"). Cele 19 epistole pot fi considerate drept un model al literaturii evreiești din vremea aceea — un elogiu al iudaismului contrapus evreimii aculturate a Occidentului.

Scrierile lui reflectă o metodă exegetică foarte originală. Un exemplu este comentariul său asupra Pentateuhului, în care pune accentul pe abordarea simbolică a cuvintelor, radicalurilor și literelor ebraice. În lucrarea intitulată *Horeb*, Hirsch face o expunere sistematică a poruncilor, o clasificare a acestora, precum și o prezentare preponderent simbolică a rațiunilor care stau la baza lor. A publicat de asemenea o traducere germană a Pentateuhului, a Psalmilor și a cărții de rugăciuni, precum și numeroase articole în *Jeschurun*, ziar fondat și editat de el.

HOLDHEIM, SAMUEL
(1806–1860)

Promotor al *iudaismului reformat din Germania. După o educație în egală măsură talmudică și laică (universitară), Holdheim își expune concepțiile liberale, introducând reforme liturgice și îndemnând la o revizuire de ansamblu a *legii orale. După părerea lui, era nevoie, în sânul iudaismului, de o separare a elementelor etico-religioase de cele naționale; un adevărat patriot și un bun cetățean, credea el, trebuia să le îmbrățișeze doar pe cele dintâi. Dacă Talmudul era valabil la vremea lui, socotea Holdheim, atunci „eu exprim convingerile vremii mele și, din acest punct de vedere, am dreptate". În mod paradoxal, poziția lui atât de radical antihalahică se baza pe un principiu talmudic și anume **dina de-malhuta dina*, potrivit căruia evreii trebuie să respecte legile țării și să contribuie la respectarea lor. Începând din 1847, în calitate de rabin al noii sinagogi din Berlin (*Reformgemeinde*), îndeamnă la abandonarea aproape a tuturor elementelor iudaice care păreau să țină de „spiritul exclusivist și de particularism". Slujbele se oficiau doar în germană; bărbații umblau cu capul descoperit; pentru comoditate, Șabatul era transferat duminică dimineața, iar căsătoriile mixte primeau fără probleme binecuvântarea. Extremismul lui Holdheim în apărarea unei religii „mai elevate și deznaționalizate" a fost respins de alți reformiști europeni, inclusiv de Abraham *Geiger. Curentul de reformă radicală, promovat de Holdheim, a avut o influență mult mai puternică în Statele Unite, în special asupra ideilor lui David *Einhorn și Kaufman *Kohler, ca și a Platformei de la Pittsburgh.

HOL HA-MOED
„Semisărbătoare"

Zilele intermediare din timpul sărbătorilor de *Pesah și de *Sucot. Spre deosebire de primele și ultimele zile ale sărbătorii, în care orice activitate este interzisă, cu excepția celor legate de pregătirea hranei, de *hol ha-moed* se pot efectua unele lucrări. În Israel, *hol ha-moed* durează cinci zile la Pesah și șase zile la Sucot, iar în diaspora, patru și, respectiv, cinci zile (deoarece zilele de *sărbătoare plină se dublează).

În sens literal, *hol ha-moed* înseamnă „zile festive lucrătoare", așadar o combinație de zi obișnuită și de sărbătoare. Unele activități — de exemplu, să aprinzi focul, să conduci mașina, să tai lemne — sunt îngăduite, dar nu pot fi efectuate în scopuri lucrative. Dacă este interzis să câștigi bani de *hol ha-moed*, sunt permise, în schimb, activitățile necesare pentru a evita o pierdere: de pildă, este voie să uzi plantele dintr-un solar. Multe autorități rabinice interzic scrisul de *hol ha-moed*, exceptând situația când faptul de a nu scrie riscă să ducă la o pierdere financiară.

A pune sau nu **tfilin* de *hol ha-moed* este în funcție de obiceiul locului. Așchenazii din diaspora pun de obicei *tfilin*, dar fără binecuvântările uzuale, și le poartă până la reluarea **Amidei*, apoi le scot. Sefarzii și hasidimii, precum și așchenazii din Israel, nu pun *tfilin* de *hol ha-moed*. În general, este interzis să te tunzi sau să te bărbierești în timpul semisărbătorilor, deși, după legile recente, cei care se bărbieresc regulat tot timpul anului au voie s-o facă și de *hol ha-moed*.

Tot în aceste zile, se adaugă **Iaale ve-iavo* la *Amida* și la *binecuvântările de după mese. În timpul semisărbătorilor de Sucot, se recită **Halel* întreg la slujba de dimineață, iar la cele de Pesah, numai *hați-Halel*. După *Halel*, urmează lectura

obișnuită din Tora și un *musaf* (*slujbă suplimentară) specific sărbătorii respective. Nu se fac căsătorii în zilele de *hol ha-moed*, corespunzător interdicției de a amesteca două bucurii diferite, cea de nuntă și cea de sărbătoare. De asemenea, nu se ține *doliul *șiva* de *hol ha-moed* și nu se rostesc *elogii funebre. În Israel, în zilele de *hol ha-moed*, magazinele și serviciile administrative lucrează, însă numai dimineața. Un tratat aparte al Talmudului, intitulat **Moed Katan* (lit. „sărbători mici"), este consacrat legilor care reglementează *hol ha-moed* (vezi și *Sărbătoare).

HOMOSEXUALITATE

Termenul, în accepția lui modernă, desemnează relațiile sexuale între indivizi de același sex. În Biblie, el se referă la raporturile ilicite între bărbați (Lev. 18,22); înțelepții au extins interdicția, dar nu și sancțiunea corespunzătoare, asupra homosexualității feminine (*Iev.* 76a). Relațiile intime între bărbați sau între femei fac parte din categoria obiceiurilor condamnabile ale egiptenilor și canaaneenilor (*Sifra* 9,8), de care evreii nu trebuie sub nici un chip să se molipsească. Relațiile sexuale între bărbați sunt socotite o urâciune pasibilă de pedeapsa capitală (Lev. 20,13).

Un alt termen cu același înțeles este cel de sodomie, astfel numit după moravurile desfrânate ale locuitorilor din Sodoma. În antichitate, aceștia practicau violul homosexual, după cum se vede din episodul celor doi îngeri pogorâți în casa lui Lot, nepotul lui Abraham, pe care populația, încercuind locuința, îi cere „ca să-i cunoască" (Gen. 19,5). Capitolul 19 din Judecători povestește cum a fost decimat tribul lui Beniamin, pentru că unii dintre bărbații săi au vrut să violeze un călător aflat în trecere prin cetatea lor.

Homosexualitatea era un obicei practic inexistent în mediile evreiești. De aceea înțelepții îngăduiau băieților necăsătoriți să doarmă în același pat, deși R. Iuda interzisese această practică (*Kid.* 4,14). *Maimonide a dat dreptate înțelepților, argumentând că „evreii nu puteau fi bănuiți de apucături homosexuale" (*M.T., Isure bia* 22,2).

S-au invocat mai multe motive pentru condamnarea homosexualității. Întrucât nu poate duce la procreație, acest act sexual contravine funcțiilor esențiale ale *sexualității (Gen. 1,28). În plus, un bărbat căsătorit cu tendințe homosexuale riscă să-și părăsească nevasta, spre a se lăsa în voia perversiunii sale. S-ar distruge astfel unitatea familiei, care constituie o valoare supremă pentru iudaism. Dincolo de orice explicații, Biblia califică homosexualitatea ca o „urâciune", adică un act dezgustător în sine, indiferent dacă este sau nu acceptat de alte culturi.

Legea evreiască respinge ideea că homosexualitatea ar fi o boală care nu are nimic de-a face cu morala sau un mod de viață alternativ. Așadar, practicile homosexuale sunt condamnate chiar dacă au loc de bunăvoie între adulți. Iudaismul ortodox se opune tendințelor actuale de legalizare a homosexualității, dar face o distincție între actul homosexual și cei care-l practică. Actul este condamnat ca o mârșăvie, dar nu și cei care-l practică. Dimpotrivă, față de aceștia, iudaismul recomandă compasiune, încurajând eforturile de a-i aduce pe calea cea bună.

În ultimii ani, în Statele Unite, homosexualii care se simt respinși de comunitatea evreiască și-au format propriile lor organizații. Mișcarea reformată este singura care a recunoscut oficial aceste grupuri și care le acordă ajutor.

HORAAT ȘAAH

„Dispoziție temporară"

Reglementare legală cu caracter temporar, adoptată de autoritățile religioase evreiești într-o situație de necesitate. Jertfa adusă de proorocul *Ilie pe Muntele Carmel, cu toate că acest rit trebuia efectuat în mod obligatoriu la *Templu, constituie un precedent biblic semnificativ. Deși venea în contradicție cu legea Torei, fapta lui Ilie a fost socotită scuzabilă, ca o necesitate a momentului, deoarece avea drept scop discreditarea profeților lui *Baal (1 Regi 18,31–39; vezi *Iev.* 90b). Un pasaj din Mișna arată că astfel de reglementări sunt limitate în timp (*Parah* 7,6). Talmudul precizează că ele se aplică „atunci când derogarea de la normele Torei poate servi la restabilirea Legii" (*Men.* 99b). Această *horaat șaah* („directivă pentru momentul de față") poate fi invocată de asemenea, chiar dacă rar, când autoritățile evreiești tradiționale se confruntă cu o criză. La izbucnirea celui de-al doilea război mondial, de pildă, marele rabin al Marii Britanii, J.H. Hertz, a emis o astfel de derogare de urgență pentru tinerii evrei evacuați în unele zone ale țării, în care nu-și puteau procura hrană **cașer*. Rabinii de pe continent au luat măsuri similare când țările lor au fost ocupate de naziști.

HORAIOT

„Decizii legale"

Al treilea tratat din ordinul **Nezikin* al Mișnei. Cele trei capitole ale sale tratează despre faptele ilicite, comise neintenționat de către un individ sau o comunitate. Este, de exemplu, cazul cuiva care a consumat carne de jertfă, fără să știe că era

necurat (Lev. 4,1–35). Tratatul abordează de asemenea cazul în care un tribunal adoptă hotărâri greșite, precum și alte probleme ca jertfele efectuate de **nasi*, președintele Sanhedrinului, jertfele de ispășire executate de marele *preot și prioritatea unor anumite categorii (preoți, leviți) în a fi chemați la citirea *Torei. *Maimonide atrage atenția că *Horaiot* vine în continuarea tratatului *Avot* al Mișnei, pentru a arăta că, în ciuda tuturor progreselor datorate educației morale (discutate în *Avot*), este în natura omului să greșească și că nimeni, nici chiar marele preot, nu este fără greșeală. Aceeași temă se regăsește dezvoltată în *Talmud și în *Tosefta.

HOROWITZ, ISAIA BEN ABRAHAM HA-LEVI

(1570–1630)

Talmudist și cabalist, cunoscut și sub numele de Șela ha-Kadoș („Șela cel Sfânt"); Șela este un acronim de la titlul principalei sale opere, *Șene Luhot ha-Brit* („Cele două table ale Legământului", cf. Deut. 9,15). Născut la Praga, Horowitz a emigrat în Polonia, unde a studiat pe lângă învățați ca Solomon ben Iuda din Cracovia. A fost *av bet din*, președinte al tribunalului rabinic, la Dubno și Ostrog, apoi la Frankfurt pe Main, în Germania. În 1614, se întoarce la Praga unde devine rabin. Șapte ani mai târziu, pleacă spre Țara Sfântă, oprindu-se o lună la Alep, pentru a ține o serie de conferințe în ebraică. I se oferă posturi de rabin atât la Safed cât și la Ierusalim; atras de sfințenia inegalabilă a locului, îl alege pe cel din urmă. În timp ce se afla la Ierusalim, este arestat și întemnițat din ordinul pașei, în 1625. Eliberat în schimbul unei sume de bani, se mută la Safed, apoi la Tiberiada unde își dă sfârșitul și unde — semn de deosebită prețuire — este îngropat alături de mormântul lui *Maimonide.

Horowitz își datorează faima lucrării sale enciclopedice *Șene Luhot ha-Brit*, publicată de fiul său, Șabetai Șeftel. Cartea este alcătuită din două părți: *Dereh haim* („Drumul vieții"), care cuprinde legile privitoare la ordinea sărbătorilor, și *Luhot ha-Brit* („Tablele Legământului"), enumerarea celor 613 *porunci în ordinea în care apar în Biblie. Corpul principal al lucrării, denumit *Ner mițva* („Lumina poruncii"), este însoțit de alte două texte: *Tora or*, un comentariu mistic asupra poruncilor, și *Tohahat musar*, care tratează despre aspectele etice ale fiecărei porunci. Îmbinând omiliile cu interpretarea, cartea lui Horowitz a exercitat o influență considerabilă asupra generațiilor următoare.

O altă importantă operă semnată de Horowitz este *Șaar ha-șamaim*, un comentariu asupra cărții de *rugăciuni, publicat de un strănepot al autorului. Sub influența lui Horowitz, mai multe rugăciuni cabalistice au fost incluse în cartea de rugăciuni.

HOȘANA RABA

A șaptea zi a sărbătorii de Sucot. Până atunci, în fiecare zi a sărbătorii, se spune câte o singură strofă din rugăciunile **hoșanot*, timp în care (exceptând ziua de Șabat) credincioșii înconjoară o dată amvonul, purtând în mână cele patru *specii. În ziua de Hoșana Raba (lit. „*hoșana* mare"), se fac șapte ocoluri (**hakafot*), recitând de fiecare dată altă strofă din *hoșanot*: se comemorează astfel ceremoniile în care odinioară se ocolea *altarul Templului. Apoi, în timp ce se încheie recitările de *hoșanot*, credincioșii lasă deoparte cele patru specii și iau în schimb un buchet din ramuri de salcie cu care lovesc pământul de trei ori, până când se desprind câteva frunze, simbolizând dependența omului de ploaie. Învățații considerau că obiceiul de a bate pământul cu ramuri de salcie face parte din tradiția orală a Torei. *Saduceii, în schimb, obiectau că nu există nici o referire la acest obicei în Biblie. Pentru ca nu cumva ceremonia aceasta să lipsească în vreun an, Hilel al II-lea (360 e.n.) a organizat *calendarul în așa fel încât Hoșana Raba să nu cadă niciodată de Șabat, căci atunci adunarea n-ar fi putut purta crengile de salcie.

Conform unei tradiții datând din Evul Mediu, se consideră că Hoșana Raba este ultima șansă, după *Iom Kipur, de a cere iertare pentru păcatele din anul precedent. De aceea, slujba de dimineață este foarte solemnă și cuprinde un pasaj din rugăciunile specifice marilor *sărbători. Sefarzii insistă asupra conținutului de căință al sărbătorii mai mult decât așchenazii. În tradiția mistică evreiască, Hoșana Raba este o prelungire a zilei de Kipur când se hotărăște definitiv judecata divină. Potrivit credinței populare, în această zi, cădeau din cer mesaje pe care stătea scrisă soarta fiecăruia, de unde și urarea idiș tradițională de *gut kvitl* („mesaj favorabil"). Se folosește de asemenea și urarea obișnuită de Iom Kipur: „Să fii înscris [în cartea vieții]". Cabaliștii petreceau noaptea de Hoșana Raba în studiu și în rugăciune și se organiza o slujbă specială de **tikun*. Conform unei superstiții populare, cine nu-și vede umbra în noaptea aceasta este sortit să moară în cursul anului.

La așchenazi, cantorul poartă un **kitel* alb, iar rugăciunile preliminare până la **Barehu* se recită pe melodia de la marile sărbători. Cei chemați la citirea *Torei intonează aceeași melodie atunci când recită rugăciunile dinainte și de după lectură, pe lângă melodia obișnuită a lecturii înseși. De ase-

menea, versetele psalmice (**pesuke de-Zimra*) care precedă *Barehu* sunt extinse pentru a cuprinde și pasajele suplimentare care se spun de Șabat și de sărbători, afară de **Nișmat kol hai*.

HOȘANOT

Rugăciuni care încep cu formula *hoșa-na* („Izbăvește-ne"), pe care le recită credincioșii de *Sucot, atunci când dau ocol (**hakafa*) amvonului la sinagogă, ținând în mână cele patru *specii. De aici, termenul *hoșana* s-a extins la mănunchiul din ramuri de salcie cu care credinciosul bate pământul în a șaptea zi de Sucot (*Hoșana Raba).

Mișna (*Suc.* 4,5) spune că, în vremea *Templului, în zilele de Sucot, crengi mari de salcie erau așezate pe jos, de fiecare parte a altarului, cu vârful spre acesta. În fiecare din zilele de Sucot, după ce **șofarul* (corn de berbec) suna de patru ori, credincioșii dădeau ocol altarului cântând: „Doamne, izbăvește! Doamne, dă izbândă!" (Ps. 118,25). În epoca talmudică, termenul *hoșanot* desemna cele patru specii.

Ceremonia era însoțită de rugăciuni și poeme liturgice (*piyutim*). Cu timpul, s-a stabilit un text anume pentru fiecare zi, toate poemele având același refren: *hoșa-na*. De Șabat, se recită o *hoșa-na* specială, dar fără a purta nimic în mâini și fără *hakafot*. Cele mai multe *piyutim* sunt opera lui Eleazar *Kalir ori a învățătorului lui, Rabi Ianai, ori a poeților imediat ulteriori. Poemele de *hoșa-na* exprimă rugile credincioșilor, slăvirea virtuților divine și nădejdea *Izbăvirii.

HOZER BI-TEȘUVA, vezi BAAL TEȘUVA.

HUCOT HA-GOIM

„Obiceiurile neamurilor"

Termen care desemnează diferitele practici ale neevreilor, pe care evreii sunt opriți să și le însușească. Interdicția este întemeiată pe textul Bibliei care-i avertizează pe israeliți: să nu se ia după obiceiurile neamurilor (Lev. 18,3), care l-au scârbit pe Dumnezeu (Lev. 20,23); să nu se lase „prinși în cursă, călcând pe urmele lor" (Deut. 12,30); să nu imite „felul de viețuire al neamurilor" (Ier. 10,2) în ceea ce privește idolatria și superstițiile; și să împlinească poruncile divine, ținându-se departe de „obiceiurile neamurilor care vă înconjoară" (Ezec. 11,12). Talmudul denumește obiceiurile păgânilor *darhe ha-Emori* („căile Amoriților") și dă numeroase exemple, de la credințele până la vestimentația străinilor (*Șab.* 67a–b; *Sanh.* 74a–b). Totuși, dacă rabinii au condamnat cu fermitate practicile și superstițiile legate de idolatrie sau de natură să încurajeze imoralitatea, ei s-au arătat mai indulgenți cu alte tradiții și practici ale neamurilor fără legătură cu idolatria. Interdicția nu se aplică, de exemplu, obiceiurilor neevreiești în vindecarea bolnavilor (*Șab.* 67a).

Conceptul de *darhe ha-Emori* a fost reinterpretat în Evul Mediu, în funcție de noile realități sociale din țările creștine și musulmane. După *Rași, Lev. 18,3 poate fi înțeles și ca o referință la divertismentele publice ale neevreilor cum ar fi reprezentațiile teatrale și cursele de cai. Cât despre *Maimonide, el a extins domeniul obiceiurilor păgâne interzise, pentru a cuprinde nu numai vrăjitoria și *magia, ci și *astrologia, realizarea de produse hibride (*More* 3,37), ca și vestimentația și coafura neamurilor (*M.T., Akum* 11,1-3). Autoritățile halahice au întărit, la rândul lor, o serie de interdicții referitoare la incinerarea și îmbălsămarea morților; mutilarea sau castrarea animalelor; utilizarea *vinului sfințit pentru consumul profan; portul de țesături amestecate din in și lână (*șaatnez*) etc., nu numai deoarece acestea erau interzise de Biblie, ci și în scopul de a conserva specificul evreiesc. Până și obiceiul **kaparot* care se practică de *Iom Kipur, a fost denunțat de unii învățați — Solomon *Adret, *Nahmanide, Iosif *Caro — ca neevreiesc.

În epoca modernă, orice practică pe care evreii evlavioși o socoteau oprită a început să fie denumită *hucot ha-goim*. Tradiționaliștii, de exemplu, socoteau drept *hucot ha-goim* toate inovațiile introduse de *iudaismul reformat: purtarea capului descoperit la slujbă, desființarea separării dintre bărbați și femei la sinagogă, acompaniamentul de orgă în timpul slujbei și folosirea limbii locale pentru rugăciuni. Dar nu toți ortodocșii au fost de acord cu respingerea acestor obiceiuri. În sec. al XIX-lea, evreii din Europa de Apus au început să se îmbrace după moda occidentală și, adeseori, să-și radă barba. În estul Europei, inovațiile de acest fel s-au lovit de împotrivirea fermă a *hasidimilor* fideli ca vestimentație modei poloneze de odinioară, dar *mitnagdimii*, adversarii hasidismului, le-au adoptat treptat. De fapt, pretutindeni în lume, *obiceiurile locale, alimentația evreiască tradițională, *muzica liturgică și arhitectura sinagogală au fost influențate de mediul neevreiesc. A participa la o vânătoare, a împodobi un pom de Crăciun pot fi considerate *hucot ha-goim*, dar obiceiul de a pune coroane sau flori pe morminte, deși interzis printre evreii ultrareligioși din diaspora, este totuși larg răspândit în Israel. Evreii, cu excepția ultraortodocșilor, au în general o atitu-

dine pragmatică față de obiceiurile și moravurile neamurilor.

HULĂ

Ebr. „ghiduf, heruf"

Termenul desemnează orice atingere adusă măreției lui Dumnezeu sau sfântului său Nume. Cea de-a treia poruncă a Decalogului (Ex. 20,7; Deut. 5,11) interzice în mod expres „să iei Numele Domnului în deșert" (Ex. 22,27). Biblia poruncește de asemenea „să nu hulești pe Dumnezeu" (Ex. 22,27) și prescrie să fie ucis cu pietre cel vinovat de a fi hulit sau blestemat (Lev. 24,10–16.23). Interdicția de a huli este asociată celei de a-i blestema pe conducătorii legitimi ai lui Israel (Ex. 22,27). Rabinii au extins această opreliște asupra întregii omeniri, așezând-o între cele șapte *legi noahide. În epoca Mișnei, pedeapsa capitală se aplica doar în cazul unei profanări flagrante a tetragramei, Numele explicit al lui Dumnezeu (*Sanh.* 7,5). Hula la adresa celorlalte nume divine se pedepsea prin flagelare (*Sanh.* 56a). Dar, cum legea prevedea probarea delictului cu doi martori, fapta era deseori greu de dovedit. Totodată se recomanda indulgență în caz că hulitorul se căia. Încă din vremurile biblice (2 Regi 18,37–19,2; Isa. 36,22–37,2), cei care asistau la profanarea numelui lui Dumnezeu își sfâșiau veșmintele (*Sanh.* 60a; vezi *Sfâșierea veșmintelor). După ce evreii și-au pierdut autonomia juridică, pedeapsa împotriva hulitorilor s-a mărginit la *excomunicare (*herem*). Vezi și *Binecuvântări și blesteme, **Kiduș ha-Șem*.

HULIN

„Lucruri profane"

Al treilea tratat din ordinul **Kodașin* al Mișnei (vezi Deut. 12,20–24; Lev. 17,13–14). Cele douăsprezece capitole ale cărții sunt concentrate, în principal, pe două teme: legile cu privire la **șehita*, sacrificarea rituală, în afara cultului de jertfă, a animalelor și păsărilor admise pentru consum normal („profan"); și toate aspectele cuprinse în legile alimentare, cum ar fi interdicția de a consuma sânge, unele feluri de carne (vezi **Trefa u-nevela*), amestecul de carne și lactate etc. Ambele teme sunt prezentate în detaliu în *Talmudul babilonian și în *Tosefta.

HUNA

(216–297)

*Amora babilonian din generația a doua, remarcabil discipol al lui *Rav, căruia i-a urmat la conducerea *academiei din Sura. Mulțumită lui, școala cunoaște o perioadă de maximă înflorire, reunind 800 de studenți înscriși și alte câteva sute de auditori care participau la cursuri în lunile de **kala*. Studenții erau atât de numeroși încât Rav Huna avea nevoie de 13 *amoraimi* („purtători de cuvânt") care transmiteau spusele lui către asistență. A fost, timp de peste 40 de ani, unul din liderii de frunte ai evreilor din Babilon, iar părerile lui se bucurau de mare considerație și în Ereț Israel.

În tinerețe, Huna a fost sărac și a trăit din munca pământului. Moralitatea lui deosebită a făcut obiectul mai multor povestiri. În ciuda reputației lui de erudit și a funcției importante pe care o ocupa, el refuza să se slujească de studenți pentru corvezile considerate umilitoare. A lăsat în urmă sute de precepte legate de *Halaha și *Hagada. A murit la o vârstă înaintată, iar sicriul lui a fost transportat din Babilon în Ereț Israel unde a fost înmormântat.

HUPA, vezi CĂSĂTORIE.

I

IAALE VE-IAVO

„Să se înalțe și să ajungă
(până la Dumnezeu amintirea noastră)"

Denumirea unei rugăciuni suplimentare, adăugate celor trei recitări zilnice ale **Amidei* (excepție făcând Roș Hașana și Iom Kipur), precum și în al treilea paragraf al *binecuvântărilor de după mese, cu prilejul *lunii noi și al sărbătorilor de *pelerinaj. Menționată pentru prima dată în Talmud (*Ber.* 29b; *Sof.* 19,7; 19,11), stilul său îl evocă pe acela al primilor *paitanimi* și are la bază versetul Num. 10,10. Se menționează întotdeauna sărbătoarea care prilejuiește recitarea acestei rugăciuni („în această zi de Sucot, de Roș Hodeș etc."), iar corpul rugăciunii constă dintr-o cerere „de mântuire, de bine, de bunăvoință și îndurare, de viață și de pace". Potrivit lui *Rași, *Iaale ve-iavo* este o rugăciune pentru Israel și Ierusalim, ca și pentru restaurarea slujbei religioase și a jertfelor zilnice la Templu (Rași la *Șab.* 24a). De aceea, ea se recită în cursul celor 17 binecuvântări ale **Amidei* și este a treia dintre binecuvântările de după mese. Când se recită public, asistența obișnuiește să spună „Amen" când oficiantul spune: „Gândește-Te la noi, Doamne, Dumnezeul nostru, în această zi, pentru bine"; „Amintește-ți de noi în această zi pentru binecuvântare" și „Ajută-ne în această zi pentru viață".

Iaale ve-iavo

Dumnezeul nostru și Dumnezeul părinților noștri, fie ca să se înalțe, să ajungă, să se apropie, să apară, să fie acceptată și auzită, reamintită și reținută, amintirea noastră și memoria noastră și amintirea părinților noștri, amintirea lui Mesia, fiul lui David, robul Tău, amintirea Ierusalimului, orașul Tău sfânt, amintirea poporului Tău Israel, în fața Ta, pentru mântuire, pentru bine, pentru favoare și mizericordie, viață și pace, în această zi (de Roș Hodeș, de Pesah, de Sucot). Gândește la noi, Doamne, Dumnezeul nostru, în această zi, pentru binele nostru. Amintește-ți azi de noi pentru binecuvântare și ajută-ne pentru viață. Și printr-un cuvânt de mântuire și de îndurare, acordă-ne milă și bunăvoință. Fii îndurător cu noi și izbăvește-ne, căci ochii noștri sunt îndreptați spre Tine, care ești un Dumnezeu, Rege, îndurător și iertător.

Și fie ca ochii noștri să vadă întoarcerea Ta la Sion cu îndurare, fii binecuvântat, Doamne, care-ți aduci din nou sălașul în Sion.

IACOB

Ebr.: Iaakov

Al treilea și ultimul dintre *patriarhi, fiul lui *Isaac și al *Rebecăi. „Zilele anilor vieții mele au fost puține la număr și rele" (Gen. 47,9), îi mărturisea el, la 130 de ani, lui Faraon. Biblia îl înfățișează mai amănunțit pe Iacob decât pe ceilalți patriarhi, povestind toate evenimentele vieții lui de la naștere la moarte. Încă de la început, se conturează clar conflictul cu fratele lui geamăn, Esau. Iacob se născuse ținându-se cu mâna de călcâiul lui Esau (ebr. *ekev*, de unde și numele lui ebraic: *Iaakov*; Gen. 25,25–26). Cei doi frați evoluează diferit: Esau devine un vânător îndemânatic, în timp ce Iacob preferă să „stea lângă corturi" (Gen. 25,27; „lângă corturile Torei", au interpretat rabinii; vezi *Rași *ad loc*).

În două rânduri, Iacob obține prerogativele primului născut (care comportau și partea cea mai importantă a moștenirii părintești): Întâi, Esau însuși îi vinde dreptul lui de întâi născut pe un blid de linte (Gen. 25,29–34), apoi Iacob, îndemnat de Rebeca, obține de la tatăl lui, prin viclenie, binecuvântarea ce i se cuvenea de fapt fratelui său (Gen. 27). Temându-se de răzbunarea lui Esau, Rebeca îl convinge pe bătrânul Isaac să-l expedieze pe mezin în Mesopotamia, la fratele ei, Laban. Plecat de acasă numai cu un toiag (Gen. 32,10), Iacob are pe drum, în vis, viziunea unei scări cerești pe care suie și coboară îngerii. Dumnezeu însuși se arată lângă el și îi făgăduiește stăpânirea țării pe care Iacob tocmai o părăsea. Trezit din somn, patriarhul sfințește piatra care-i servise de căpătâi și înființează astfel sanctuarul de la Betel (Gen. 28,10 *et*

infra). Ajuns la Aram Naharaim fără nici un mijloc de a se întreține, este pus la muncă de unchiul său. După șapte ani, Laban îl înșală dându-i-o de nevastă pe fiica lui mai mare, Lea, în locul Rahelei, pe care Iacob o vroia. Laban îi cere apoi să muncească alți șapte ani pentru Rahela (Gen. 29,16–30). Abia după 14 ani de muncă, în schimbul cărora primește de neveste pe cele două fiice ale unchiului său, acesta începe să-i plătească o simbrie. Iacob face curând avere, stârnind invidia fiilor lui Laban, și este nevoit să fugă pentru a scăpa de mânia lor (Gen. 31).

Însoțit de neveste, de copii și de oamenii lui, Iacob se apropie de ținutul lui Esau. Anticipând o confruntare cu fratele lui, își împarte averea în două tabere, pentru ca, în caz de luptă, să nu piardă chiar tot ce agonisise. În noaptea din ajunul întâlnirii cu Esau, Iacob se luptă cu un înger care încearcă să scape la ivirea zorilor. Înainte de a-l elibera, Iacob îi cere binecuvântarea. Îngerul îi schimbă numele în Israel, motivând: „căci ai luptat (*sarita*) cu Elohim ca și cu oamenii și ai biruit" (Gen. 32,25–30). A doua zi, întâlnirea cu Esau se desfășoară pașnic și Iacob trebuie să insiste pentru ca fratele lui să primească bogatele daruri pe care i le adusese (Gen. 33,1–15).

Iacob a avut doisprezece fii și o fiică de la cele două neveste ale lui și de la concubinele lui, Bilha și Zilpa. Dintre toți copiii lui, doar cel mai mic, Beniamin, era născut în Canaan. Rahela a murit aducându-l pe lume în apropiere de Betleem. Fiii lui Iacob sunt strămoșii cele douăsprezece *triburi ale lui Israel care le poartă numele.

Iacob nu avea să se bucure de liniște nici la bătrânețe. Dintre toți fiii lui, patriarhul avea o slăbiciune pentru Iosif. Geloși, frații mai mari îl vând unor negustori ambulanți care-l duc în Egipt și-l vând la rândul lor. Lui Iacob, fiii ceilalți trimit să i se arate haina lui Iosif, muiată în sângele unui animal, pentru ca bătrânul să creadă că i se prăpădise fiul preferat. Copleșit de durere, patriarhul îl plânge multă vreme nemângâiat. Dar încercările vieții lui nu se opresc aici. Iosif, ajuns dregător în Egipt, își constrânge frații mai mari să i-l aducă și pe cel mai tânăr dintre ei, pe Beniamin. Teama de a-l pierde și pe acesta sporește și mai mult durerea bătrânului patriarh. Viața îi rezervă totuși, în final, și o bucurie, căci îl recapătă nu doar pe Beniamin, ci și pe Iosif pe care-l crezuse mort.

Ultimii șaptesprezece ani ai vieții, Iacob și-i va petrece în Egipt. Moare în vârstă de 147 de ani, nu înainte însă de a-și binecuvânta fiii, care-l înmormântează alături de părinții lui în peștera Macpela (vezi *Sfinte, Locuri) din Canaan, așa cum îi fusese voia (Gen. 49,29–50,13). Talmudul spune că Iacob a instituit rugăciunea de seară (*Ber.* 26b).

IACOB BEN AȘER
(cca. 1270–1340)

Codificator și comentator al Bibliei; zis și **Baal ha-Turim**. Era fiul lui *Așer ben Iehiel, de la care deprinde învățătura Halahei pe când trăia încă în Germania. De aici, se refugiază în Spania în 1303, locuind mai întâi la Barcelona, apoi la Toledo. Preferând studiul în locul onorurilor pe care i le-ar fi adus conducerea comunității, refuză postul de rabin și trăiește toată viața în mizerie. Prima lui scriere importantă, *Kițur piske ha-Roș* („Rezumatul judecăților lui Rabi Așer"), este un compendiu al comentariilor talmudice compuse de strămoșii lui, care se limitau la enunțarea sentințelor halahice fără nici o dezbatere.

Dar numele lui Iacob ben Așer este, în primul rând, legat de marele lui cod *Arba Turim* („Patru Rânduri", vezi Ex. 28, 17–21), cunoscut sub denumirea populară de *Tur*. Cartea este amplu inspirată din *Mișne Tora* a lui *Maimonide, însă omite toate legile care, în lipsa Templului, nu-și mai aveau rostul. Redactat într-un stil simplu și clar, codul este alcătuit din patru părți (sau „rânduri"), însumând circa 1700 de capitole, care acoperă întreaga lege evreiască, ținând seama în egală măsură de tradiția rabinică germană și de cea spaniolă. *Tur* s-a bucurat de o mare răspândire și a devenit o lucrare de referință, furnizând infrastructura operelor lui Iosif *Caro, *Bet Iosef* și *Șulhan Aruh*. Învățați de prestigiu ca Iacob ibn Habib, Moise *Isserles, Ioel *Sirkes și *David ben Samuel ha-Levi au compus comentarii despre *Arba Turim*.

În comentarea Torei, Iacob ben Așer valorifică din plin solidele cunoștințe biblice, pe care și le

Arba Turim. Cele patru părți ale cărții:

1. *Orah haim* („Cărarea vieții", vezi Ps. 16,11): despre legile privitoare la purtarea evreului practicant, de când se scoală până când se culcă — binecuvântări, rugăciuni, ritualuri sinagogale, respectarea Șabatului, a posturilor și a sărbătorilor.

2. *Iore dea* („Ucenicia cunoașterii", vezi Isa. 28,9): despre ce este interzis și ce este permis (*isur ve-heter*); sunt abordate de asemenea legile alimentare, puritatea familială, jurămintele, rata dobânzilor și doliul.

3. *Even ha-ezer* („Stânca de ajutor", vezi 1 Sam. 5,1): despre legile privitoare la femei, în special legile căsătoriei și divorțului.

4. *Hoșen mișpat* („Pieptarul judecății", vezi Ex. 28,15): despre jurisprudența civilă și procedura legală.

însușise de tânăr. Fiecare capitol din *Tur* este însoțit de o prefață care cuprinde explicații originale, inspirate din **ghematria* și *notarikon* (interpretarea unui cuvânt, considerând fiecare literă a lui ca inițiala unui alt cuvânt). Popularitatea cărții se datorează în bună parte acestor prefețe care apar în majoritatea edițiilor Pentateuhului sub titlul de *Baal ha-Turim*.

IACOB IOSIF DIN POLONOIE

(cca. 1710–cca. 1784)

Discipol al lui Israel *Baal Șem Tov și primul învățat hasidic care și-a publicat cărțile. Originar din Volhinia, Iacob Iosif era deja un rabin de seamă când l-a cunoscut pe Baal Șem Tov de care a fost influențat. O dată ce adeziunea lui la *hasidism devine publică (cca. 1748), este silit să-și părăsească postul de rabin de la Șargorod. Se îndreaptă mai întâi spre Nemirov, pentru a răspândi învățătura hasidică, apoi, după moartea lui Arie Leib din Polonoie, preia funcția acestuia de *maghid* (predicator) al orașului. Iacob Iosif este o figură aparte în sânul hasidismului: nu a întemeiat nici o dinastie și se știe că l-a înfruntat pe *Dov Ber, *maghidul* din Meserici, în privința dreptului la succesiunea lui Baal Șem Tov. *Hasidimii* i-au arătat un deosebit respect, dar l-au apreciat mai mult ca deținător direct al învățăturilor lui Baal Șem Tov, decât în calitatea lui de mare teoretician al hasidismului.

Opera lui cuprinde în principal comentarii asupra Bibliei, omilii și lucrări de doctrină hasidică. Printre cele mai importante titluri se numără *Toldot Iaacov Iosef* (1780), *Ben Porat Iosef* (1781) și *Țafnat Paneah* (1782). În primele sale lucrări, a atacat rabinatul tradițional, criticând modul în care acesta concepea studierea Torei, și a preamărit figura **țadikului*, văzând în el „canalul prin care Dumnezeu influențează poporul". Atitudinea lui a stârnit indignarea **mitnagdimilor* (adversarii hasidismului) și l-a determinat pe *Elia, gaonul din Vilnius, să-și reînnoiască excomunicarea asupra *hasidimilor*.

IAD

Lit.: „mână"

Arătător folosit pentru a urmări rândurile când se citește *sefer* **Tora*. Era interzis contactul direct al mâinilor cu pergamentul sulului, pentru ca acestea să nu devină impure (*Iad.* 3,2). În plus, în semn de respect, rabinii nu îngăduiau ca sulul Torei să fie manipulat fără „mantaua" sa (*Șab* 14a; a se vedea *Tora, Citirea -ei). În acest fel s-a creat obiceiul de a prinde cu un lanț, de sulul Torei, un arătător. Ca obiect de cult, acest *iad* este menționat pentru prima dată în 1570. La sefarzi, există și obiceiul de a urmări textul cu o țesătură sau cu franjurile șalului de rugăciune (**talit*). În general, *iad* are forma unei tije sau baghete terminate printr-o „mână" cu arătătorul întins sau îndoit, sau printr-un „deget" alungit. Poate fi fabricat din orice fel de material. Cu timpul, a devenit obiectul unor preocupări artistice, putând fi încrustat cu pietre semiprețioase, precum coralul, dispuse în formă de floare, de inel sau de brățară. De asemenea, se pot grava pe el inscripții: numele donatorului sau un verset potrivit pentru citirea Torei, precum: „Porunca Domnului este strălucitoare, ea luminează ochii" (Ps. 19,8) sau: „Aceasta este Tora pe care a dat-o Moise fiilor lui Israel" (Deut. 4,44).

Termenul *iad* comportă și alte două sensuri. Biblia îl folosește pentru a desemna un monument sau memorial (Isa. 56,5; 2 Sam. 18,18), iar ebraica modernă îl utilizează și ea, aplicându-l unor memoriale, precum cel consacrat victimelor Holocaustului, *Iad Vașem* de la Ierusalim; cel al soldaților, *Iad la-banim*, sau cele dedicate unor personalități, *Iad Ben-Țvi, Iad rav Herzog* etc.

Pe de altă parte, *Mișne Tora* a lui *Maimonide este numită de obicei *Iad ha-hazaka* („mâna puternică", după Deut. 34,12), pornind de la faptul că lucrarea este alcătuită din 14 cărți, iar cuvântul *iad* are valoarea numerică 14.

IAD, vezi ESHATOLOGIE.

IADAIM

„Mâini"

Al unsprezecelea tratat din ordinul **Tohorot* al Mișnei. Cele patru capitole ale sale tratează despre impuritatea mâinilor și despre modul de a le purifica. Sunt descrise în acest tratat situațiile în care mâinile pot deveni impure din punct de vedere ritual (impuritate de gradul unu sau doi), cantitatea de apă necesară pentru a le purifica, recipientele care trebuie să fie utilizate și modul de a turna apa pe mâini; sunt, de asemenea, incluse cazurile în care impuritatea este nesigură. Ultimul capitol tratează despre validitatea diferitelor daruri, despre zeciuiala datorată de evreii din diaspora și despre unele divergențe între *farisei și *saducei în ce privește *puritatea rituală și *zeciuiala. Subiectul este reluat mai pe larg în *Tosefta.

IALKUT (HA) MAHRIRI

„Compilația lui Mahrir"

Antologie de texte hagadice din *Midraș, compilată de către Rabi Mahrir ben Aba Mari (ben

Mahrir ben Todros), poate în sudul Franței, după modelul lui **Ialkut Șimoni*, dar dintr-o perspectivă mai restrânsă.

Ialkut Mahriri acoperă scrierile profetice și cele trei mari texte ale *Hagiografelor, cu excepția cărților explicate în **Midraș Raba*. Printre sursele sale se numără midrașuri cunoscute, dintre care unele târzii, precum și scrieri dispărute. *Midraș Ielamedenu* și **Tanhuma* sunt menționate separat, ceea ce ne îngăduie să conchidem că, la vremea redactării sale, cele două texte circulau independent. *Ialkut Mahriri* cuprinde multe citate, din diferite surse, tanaitice sau amoraitice, precum și multe midrașuri omiletice. Autorul dispunea probabil de numeroase manuscrise, uneori mai multe pentru același text, iar citatele sale riguroase permit să se identifice versiuni divergente ale unor texte cunoscute din alte locuri. Nu se știe nimic despre epoca în care a trăit Mahrir. El însuși menționează genealogia sa pe parcursul a șase generații, dar strămoșii săi rămân neidentificați. Colofonul manuscrisului din Leyde arată că acesta a fost vândut în 1415 iar cercetătorii socotesc, în general, că Mahrir ar fi trăit în secolul al XIV-lea. M. Gaster însă îl situează în sec. al XII-lea spaniol, afirmând că autorul lui *Ialkut Șimoni* (pe care îl plasează în secolul al XIV-lea) s-ar fi servit de compilația lui Mahrir. Această ipoteză a fost respinsă de către A. Epstein și S. Buber, care contestă orice legătură între cele două texte care utilizează metode diferite de citare a surselor, menționează fiecare midrașuri inexistente în celălalt sau chiar dau nume diferite aceleiași povestiri midrașice. Cu toate acestea, se admite că autorul ar fi trăit în Provența, numele său, Mahrir, fiind identificat în zona aceea. Totuși, printre sursele lucrării se numără și **Deuteronom Raba*, care nu circula decât în Spania. În plus, Șabetai Bass (*Sifre ieșenim* 29, nr. 42, Amsterdam, 1680) susține că, potrivit unei tradiții, *Ialkut ha-Mahriri* ar fi fost compilat înainte de expulzarea din Spania, așa încât ipoteza unei origini iberice nu este exclusă.

IALKUT ȘIMONI

„Compilația lui Șimon"

Cea mai cunoscută și mai amănunțită antologie de texte din *Midraș, acoperind întreaga Biblie. Este alcătuită din două părți: 963 paragrafe sau *remazim* pentru Pentateuh și 1085 pentru celelalte cărți biblice. Paternitatea literară a acestui *thesaurus*, atribuit în general unui oarecare Șimon ha-Darșan („Predicatorul"), care a trăit la Frankfurt, face obiectul unor vii dispute între cercetători. După unii, precum S.J. *Rapoport, acest Șimon ha-Darșan ar fi Șimon Kara, contemporan cu *Rași în secolul al XI-lea, tatăl lui Iosif Kara. A. *Geiger a contestat această atribuire iar A. Epstein a demonstrat că pasajul din Rași, invocat în sprijinul ei, se referea, de fapt, la un alt autor cu același nume. Este mai probabil ca acest Șimon, predicator la Frankfurt și autorul compilației, să fi trăit în sec. al XIII-lea, așa cum o atestă copia manuscrisă de la Oxford, datată 1307. Cu toate acestea, M. Gaster consideră lucrarea redactată în Spania în sec. al XIV-lea.

Compilatorul *Ialkutului* urmărea să integreze ansamblul spuselor rabinice pe care le avea la îndemână cu versetele biblice la care ele se raportau. Textul conține peste 10 000 de formulări ale Hagadei și Halahei, completate cu comentarii. Corpusul adunat privește peste 50 de lucrări, mai vechi și mai recente, fiind, pentru multe dintre ele, singura sursă de identificare. Texte precum *Sifre Zuta, Ielamedenu* (a se vedea **Tanhuma*), *Midraș Esfa, Midraș Avkir, *Midraș Tadșe* sau *Devarim Zuta* au putut fi identificate grație mențiunilor pe care autorul le oferă despre sursele sale (pe marginile manuscrisului, în textul primei ediții și pe marginile edițiilor ulterioare). Deși parțiale sau uneori eronate, aceste surse reprezintă o adevărată mină de informații.

Autorul a numerotat multe paragrafe din *Ialkut*, pe care le-a denumit *remazim* („aluzii"), *siman* („semn") sau, uneori, *ereh* („temă"). După L. *Zunz, numerotarea este arbitrară, dar corespunde probabil unei logici de nedivizare a lucrării în capitole. Prima ediție arată că autorul a utilizat ordinea canonică a Bibliei, așa cum o stabilise Talmudul (*B.B.* 14b), care plasează cărțile lui Ieremia și Ezechiel înaintea celei a lui Isaia, în timp ce următoarele ediții respectă canonul cunoscut de noi, perturbând ordinea inițială a acestor *remazim*. Editorii se justifică, citând din *Baba Batra*: „Înțelepții ne învață că ordinea Profeților este Iosua, Judecători, Samuel, Regi, Ieremia, Ezechiel, Isaia și cei Doisprezece [Profeți]", și arată că numerotarea paragrafelor urma această ordine.

Lucrarea a fost publicată pentru prima oară la Salonic în 1526 (versiune reeditată la Ierusalim între 1968 și 1973); ediția următoare — Veneția, 1566 — a servit drept bază pentru edițiile ulterioare, care au adus multiple transformări textului. Mai există și o ediție critică: *Ialkut Șimoni al-ha-tosa le-Rabenu Șimon ha-darșan*, editată de către D. Hyman și I. Chiloni, Ierusalim, 1973. *Ialkutul*, citat pentru prima oară de către Isaac *Abravanel, a cunoscut o mare răspândire, începând din secolul al XV-lea.

IAMIM NORAIM, vezi SĂRBĂTORI MARI.

IARȚAIT

Lit.: „moment al (împlinirii) anului" (idiș)

Aniversarea morții unei rude sau a unei persoane apropiate, după care avem obligația să ținem *doliu. Prima mențiune a termenului apare la Isaac din Tyrno, compilatorul austriac al unei cărți de *minhaghim* de la sfârșitul secolului al VII-lea. Data aniversară se stabilește după calendarul ebraic. Ritualurile asociate aniversării au fost stabilite inițial de către așchenazii din Germania în secolul al XV-lea și s-au extins apoi la restul lumii evreiești. Ele se întemeiază în special pe credința că a spune **Kadiș* la fiecare *iarțait* permite „înălțarea sufletului defunct" până la înaltele sfere ale nemuririi și ale odihnei. Este obiceiul să se aprindă o *flacără a amintirii (*ner neșama* sau lumânare de *iarțait*) care arde timp de 24 de ore în casa celui decedat, căci „sufletul omului este o flacără divină" (Prov. 20,27).

În cursul *iarțaitului*, îndoliații recită ***Kadiș*** în cadrul unui *minian* (cvorum de rugăciune), la toate cele trei slujbe religioase zilnice. Unii sefarzi încep să spună *Kadiș* încă din Șabatul care precede aniversarea morții. Dacă *iarțaitul* cade într-o zi de *luni sau joi, îndoliații așchenazi sunt chemați la citirea Legii (a se vedea *Tora, Citirea -ei); dacă nu au făcut-o în Șabatul precedent. În zilele săptămânii, oficiantul intonează o rugăciune de comemorare după ce îndoliatul și-a terminat lectura. Îndoliații sefarzi sunt chemați în general la Tora în Șabatul care precede sau urmează zilei de amintire. Încă din epoca talmudică, copiii defunctului se abțineau de la carne și vin în timpul *iarțaitului* (*Ned.* 12a; *Șev.* 20a). De aici vine obiceiul, practicat încă de unii evrei ortodocși, de a posti de *iarțait*, dacă acesta nu coincide cu o zi în care se omite **Tahnun* din cultul zilnic (vezi *Post și zile de post). Tot astfel, dacă data *iarțaitului* coincide cu o circumcizie sau cu ceremonia de răscumpărare a unui *prim-născut, tatăl copilului, nașul (**sandak*), circumcizatorul (*mohel*) și oficiantul ceremoniei de răscumpărare sunt scutiți de post. Un alt obicei foarte răspândit de *iarțait* constă în a merge la mormântul defunctului, unde se recită versetele Psalmului 119, începând cu literele numelui ebraic al defunctului.

La sefarzii orientali, *iarțaitul* se numește *nahala* („moștenire"). Evreii din Spania sau din Portugalia îl numesc *meldado* („lectură"), ceremonie la care sunt invitați cei apropiați și prietenii defunctului. Slujbele religioase de după amiază și de seară fac parte din *meldado*, care se termină printr-o masă ușoară, servită celor care iau parte la ceremonial. Acest obicei, practicat odinioară acasă, are loc în prezent la sinagogă.

Ziua de 7 Adar, aniversarea morții lui Moise, este respectată tradițional de membrii confreriei *hevra kadișa* („frăția sfântă") și de evreii cucernici. De Lag ba-*Omer este *iarțaitul* presupus al lui R. *Șimon bar Iohai; el este celebrat la Meron, în Israel, unde o mulțime de pelerini se duc la mormântul rabinului și aprind focuri mari. *Hasidimii* celebrează *iarțaitul* pentru conducătorii lor (**admor* sau rebe), iar evreii din Africa de Nord organizează o serbare veselă la mormântul rabinilor venerați (*Hilula*).

IBN DAUD, ABRAHAM BEN DAVID HA-LEVI

(1110–1180)

Istoric și filozof spaniol, cunoscut și sub acronimul de **Rabad**. Născut la Cordoba, a primit o educație solidă atât în domeniul iudaismului cât și în disciplinele laice. În urma invaziei almohade din 1146, se retrage în Castilia, la Toledo, unde sfârșește ca martir. Operele lui principale, ambele datând din 1161, sunt *Sefer ha-Cabala* („Cartea tradiției") și un tratat de filozofie, redactat inițial în arabă și tradus în ebraică sub titlul *Ha-emuna ha-rama* („Înalta credință"). Cea dintâi este o cronică a iudaismului rabinic, de la Moise până la vremea autorului. Scopul este mai mult polemic decât istoric, cartea urmărind să demonstreze continuitatea neîntreruptă a tradiției rabinice — în replică la opinia *caraiților care contestau autenticitatea și deci autoritatea acestei tradiții, considerând că persistența ei ar fi fost imposibilă în condițiile prigoanelor și exilului.

În *Ha-emuna ha-rama*, Ibn Daud analizează principiile iudaismului și încearcă o conciliere a acestora cu filozofia raționalistă aristotelică. Prima parte a lucrării este un tratat de metafizică și de filozofie generală. Cea de-a doua este consacrată unor teme specific evreiești: existența și necorporalitatea lui Dumnezeu, unitatea lui esențială, atributele lui, definite în cea mai mare parte la modul negativ, existența unor forțe intermediare între Dumnezeu și lume, nemurirea sufletului, geneza, profeția, Revelația din Sinai și caracterul ei inalterabil; atotștiința lui Dumnezeu, problema *răului și *liberul arbitru al omului; în sfârșit, etica și virtutea, aceasta din urmă considerată ca un „leac al sufletului", alimentat de practica religioasă.

Ibn Daud aduce o contribuție originală la înțelegerea acestor probleme. Într-un stil neutru și riguros, el „rezolvă" problema determinismului și a liberului arbitru, analizând diferite exemple cunoscute și declarând cu îndrăzneală că Dumnezeu însuși nu poate anticipa un eveniment care este, „în mod obiectiv, nedeterminat".

Ibn Daud era un bun cunoscător al filozofiei antice evreiești și arabe, de care a fost influențat, opera lui exercitând la rândul ei o influență asupra lui *Maimonide. Filozofii evrei de mai târziu, ca Hasdai *Crescas și Iosif *Albo nu i-au cunoscut decât în mică măsură lucrările, deoarece multe din ele se pierduseră ori erau prost traduse, dar și pentru că fuseseră deja eclipsate de operele clasice ale lui Maimonide.

IBN EZRA, ABRAHAM

(1092–1167)

Comentator al Bibliei, poet, gramatician, filozof și fizician. La vârsta de aproape cincizeci de ani, părăsește Spania natală, devenind „învățat itinerant". Sărăcia și necazurile se țin scai de Ibn Ezra, care însă le tratează cu umor scriind:

„Lumânări să vând de-ar fi,
Soarele n-ar mai apune.
Giulgiuri pentru morți de-aș vinde,
Oamenii n-ar mai muri."

Convertirea fiului său, Isaac, la islamism a fost fără îndoială unul din motivele care l-au îndemnat spre o viață rătăcitoare. Prima călătorie (în Orient: Egipt, Ereț Israel, Mesopotamia) a întreprins-o în speranța de a-l readuce în sânul iudaismului. În următorul pătrar de veac, a locuit o vreme la Roma (1140–1145), a vizitat Lucca, Pisa și Mantova, s-a oprit la Verona (1147–1148), apoi a stat zece ani în Franța (1148–1158). De acolo, a plecat în Anglia, a petrecut doi ani la Londra (1158–1160), pentru a se întoarce apoi în Franța și, în fine, în Spania.

Oriunde se ducea, ascultătorii rămâneau uimiți de erudiția lui. El însă simțea în permanență amărăciunea exilului. Vorbea adeseori în cuvinte emoționante despre țara lui de baștină și se recomanda, nu fără mândrie, *ha-Sefardi*, „Spaniolul". Deși viața lui pe drumuri era puțin propice unei cariere literare, a reușit totuși să scrie multe tratate scurte, în ebraică, spre a răspândi învățăturile evreilor spanioli fraților lor din Europa creștină, necunoscători ai limbii arabe.

Abraham Ibn Ezra este autorul mai multor cărți de gramatică și al unui mare număr de poeme: unele laice (satirice sau despre prietenie, dragoste, natură și plăcerea vinului), altele liturgice, printre care și *Ki eșmera Șabat*, dedicat serii de Șabat. A scris și două scurte tratate filozofico-religioase: unul despre numele divine, *Sefer ha-Șem*, pe care l-a conceput în Franța (1155), și *Iesod mora* („Temelia fricii"), despre preceptele Torei și semnificația lor, redactat la Londra (1158). Dar opțiunile lui filozofice sunt mai bine reprezentate în comentariile asupra Pentateuhului și asupra altor texte biblice. Concepția lui era neoplatonică, alegorică, simbolică și foarte influențată de opera lui *Ibn Gabirol. Pentru el, grădina Edenului, pomul cunoașterii și pomul vieții au o semnificație cosmologică și etică, iar cea mai sfântă datorie a omului este de a urma învățătura divină. În scrierile lui, apar frecvent fraze ermetice, parcă pentru a cruța susceptibilitatea religioasă a evreilor din Europa creștină, ca și formula aluzivă: „Cine este deștept va pricepe".

Dar Ibn Ezra este vestit mai puțin pentru filozofia lui cât pentru comentariile biblice în care nu l-a întrecut decât *Rași. Stilul lui este clar și concis, plin de umor și, deseori, de ironie acidă. În introducerea la comentariul lui asupra Pentateuhului, Ibn Ezra trece în revistă metodele predecesorilor săi doar pentru a le desființa. Critică prisosul de precepte laice străine pe care le vehiculează gheonimii, *Saadia îndeosebi: acest soi de exegeză, spune el, se caracterizează prin prolixitate și „cei dedați formelor exterioare ale înțelepciunii ar face mult mai bine s-o deprindă chiar de la izvoare". Atacați sunt și caraiții care, spune el, trădează atât *legea orală cât și *legea scrisă. Partizanii metodei alegorice de exegeză sunt și ei criticați, laolaltă cu eruditii creștini care se munceau să dea textului biblic o interpretare „spiritualizată". În fine, sunt spulberați comentatorii evrei din Europa creștină pentru a fi neglijat, în analizele lor, însemnătatea gramaticii ebraice.

În ceea ce-l privește, Ibn Ezra dă întâietate *_pe-șatului_*, interpretarea evidentă, de bun simț și rezonabilă, urmându-l pe această cale pe Rași, dar mai concis și fără ornamentele midrașice ale acestuia. Îmbinând respectul față de tradiție cu o gândire îndrăzneață și independentă, „Spaniolul" și-a câștigat renumele de întâiul critic evreu al Bibliei. El atrage atenția, de exemplu, că pasajul din Deut. 34 despre moartea lui Moise trebuie să fi fost scris de Iosua și că ultimele 26 de capitole din *Isaia sunt redactate de un „al doilea Isaia", care ar fi trăit și predicat în timpul exilului babilonian.

Ultimii ani din viața acestui înțelept rătăcitor sunt înconjurați de mister. Se pare că, întors în țara lui de baștină, ar fi murit la Calahorra, la hotarul dintre Navarra și Aragon, la 23 ianuarie 1167.

IBN EZRA, MOISE
(1055–după 1135)

Poet de limbă ebraică, originar din Spania. A văzut lumina zilei într-o familie cultă și înstărită din Granada, oraș în care a crescut și unde a legat o trainică prietenie cu *Iuda Halevi. După cucerirea Granadei de către almoravizii musulmani, s-a refugiat în Spania creștină pe unde a rătăcit tot restul vieții, urmărit de o sumedenie de necazuri.

Maestru al poeziei religioase și laice, Moise Ibn Ezra a compus 220 de *piyutim* (poeme liturgice). A fost un mare creator de **slihot* (poeme de pocăință), expresii ale aspirației lui către divin, care i-au adus și porecla de *Ha-Salah* („autorul de *slihot*"). Multe dintre poemele lui se recită la slujbele de *sărbători, cu precădere în mediile sefarde, dar și în alte rituri. Parafraza lui poetică la Cartea lui *Iona a fost inclusă în cartea de rugăciuni de sărbători a comunității din Avignon și se recită de Kipur. Poemele lui laice, având ca teme principale dragostea, vinul și natura, sunt cel mai bine reprezentate în *Sefer ha-anak* („Cartea șiragului"). A scris și un tratat de retorică în arabă, care s-a tradus în ebraică sub titlul de *Șirat Israel*. Este de asemenea autorul unei lucrări filozofice în arabă, intitulată în versiunea sa ebraică *Arugat ha-bosem* („Patul de mirodenii"), care tratează despre relația lui Dumnezeu cu universul.

IBN GABIROL, SOLOMON
(cca. 1020–cca. 1057)

Poet și filozof. Se cunosc puține lucruri despre viața lui, operele lui poetice fiind principala sursă de informații biografice. Știm că s-a născut în Spania, la Malaga, și că și-a petrecut copilăria la Saragossa. Tânăr fiind, a început să scrie versuri și a dobândit o mare faimă pentru poemele lui laice și religioase. Printre cele dintâi se găsesc mișcătoare poezii de dragoste, cântece de pahar și poeme morale. Ibn Gabirol este însă mai cu seamă vestit prin poemele lui pioase, fiind considerat unul din cei mai mari și mai fecunzi autori ai liricii religioase iudeospaniole. Poemele lui, care vădesc perfecta stăpânire a limbii ebraice, profunzimea și rigoarea crezului său iudaic și buna cunoaștere a prozodiei arabe, au fost puse la loc de cinste în *liturghia evreiască de toate riturile — așchenaz, sefard și carait. Opera lui exprimă o adâncă venerație față de Creator și un sentiment de identificare cu pătimirile poporului evreu, ca și speranța și credința în *Izbăvire. Cea mai cunoscută dintre operele lui poetice este *Keter malhut* („Coroana regală"), o meditație filozofică despre nimicnicia omului față de măreția lui Dumnezeu și totodată o rugăciune de îndurare și iertare. Textul a fost inclus în ritualul sefard de *Iom Kipur.

Mekor haim („Izvorul vieții"), redactată la origine în arabă, este principala operă filozofică a lui Ibn Gabirol. Este un tratat de metafizică neoplatonică, consacrat raportului dintre materie și formă, unite în lume prin voința lui Dumnezeu. Cartea a exercitat o certă influență asupra gânditorilor evrei ai epocii, care au rămas fideli curentului neoplatonic și în secolele următoare. Conținutul cărții nefiind specific evreiesc, *Fons vitae*, cum s-a intitulat versiunea ei latină, a devenit obiect de studiu și de inspirație pentru teologii creștini care o atribuiau unui presupus filozof arab pe nume Avicebron. Abia în sec. al XIX-lea, orientalistul francez Salomon *Munk a descoperit o versiune ebraică a cărții și a stabilit adevărata identitate a autorului.

Tratatul de morală a lui Ibn Gabirol, *Tikun midot ha-nefeș* („Despre ameliorarea calităților sufletului"), scris de asemenea în arabă, a fost tradus în ebraică de Iuda ibn Tibon. Este o lucrare destinată publicului larg și ilustrată cu citate din Biblie și din autori arabi, în care se dezbate ce este bine și ce este rău pentru sufletul omenesc.

IBN ZIMRA, DAVID BEN SOLOMON
(1479–1573)

Erudit halahist și cabalist, cunoscut și sub acronimul de ***Radbaz***. La 13 ani, părăsește Spania natală, o dată cu primele victime ale expulzării din 1492. Se oprește la Safed, apoi la Ierusalim, apoi, în 1512, se stabilește în Egipt, unde va petrece următoarele patru decenii, mai întâi la Alexandria, apoi la Cairo. Se alătură curții rabinice a ultimului *naghid*, Isaac Șolal, devenind ulterior marele rabin al Egiptului. Aplanează neînțelegerile din sânul comunității și dă impuls unor schimbări majore, pledând, de exemplu, pentru reintroducerea citirii colective în gând a **Amidei*, care fusese eliminată de *Maimonide. În 1522, revine la Ierusalim. Nemulțumit de viața cetății, în special de autoritățile locale, care-i fixaseră un impozit excesiv de mare, se mută la Safed unde slujește ca **daian* până la moarte.

Ibn Zimra a fost socotit cel mai mare rabin al vremii sale. Primea întrebări nu doar de la Safed, Ierusalim și Salonic, ci și de la comunități îndepărtate din nordul Africii și din Italia. A scris peste trei mii de *responsa*, dintre care și unele despre poligamie, emanciparea *sclavilor și statutul evreilor negri din India, care oferă informații prețioase despre viața evreilor din Orient în vremea aceea. În calitate de *posek* (autoritate decizională),

s-a arătat înțelegător în interpretarea Halahei. Deși cabalist el însuși, considera că, în caz de contradicție, Halaha precumpănește asupra învățăturii mistice. Nu le îngăduia elevilor lui să studieze filozofia, dar lua apărarea unora ca *Ibn Gabirol și Maimonide care se consacraseră acestor studii. Isaac *Luria s-a numărat printre elevii lui.

O culegere din multele lui *responsa* a apărut sub titlul *Teșuvot ha-Radbaz* (1852). Printre alte lucrări ale lui, se află un comentariu la o parte din *Mișne Tora* a lui Maimonide, un comentariu cabalistic la Cântarea Cântărilor, un tratat de metodologie talmudică, o expunere a celor 613 *porunci și, în sfârșit, un poem pentru *Iom Kipur, intitulat *Keter malhut* („Coroana regală").

IBUM, vezi LEVIRAT.

IDIȘ

Vreme de peste 1000 de ani, idișul a fost una dintre principalele limbi de comunicare în comunitățile din lumea așchenază. În paralel cu ebraica și cu limbile majoritare, idișul a fost și unul dintre mijloacele de expresie scrisă, fapt atestat de existența unei bogate literaturi. În ajunul celui de-al doilea război mondial se numărau cam 11 milioane de idișofoni în Europa, în Statele Unite și în America de Sud. Limba vernaculară a *așchenazilor a cunoscut multiple denumiri, mărturie a precarității sale și a opiniilor contradictorii pe care le-a stârnit. Termenul *daici* evidențiază paritatea cu germana, iar *loșen așchenaz* o identifică drept limba vorbită de evreii așchenazi. În glosele medievale se întâlnește termenul *bilșoineinu* („în limba noastră"). Cuvântul *idiș* n-a apărut decât în sec. al VII-lea, anume în opoziție cu scrierile cu caractere latine (*galhes*). Începând din sec. al XIX-lea, s-a utilizat curent termenul „jargon" sau, inserată în ansamblul *limbilor evreiești, denumirea *jüdisch-deutsch* care, în românește, s-ar traduce prin „iudeo-germană".

Cu privire la originea idișului, s-au formulat diverse ipoteze. Cea mai curentă, aparținând lingvistului Max Weinreich, socotește că limba idiș s-a născut în secolele IX–X în Lotaringia. Apariția sa este rodul a două evoluții notabile: migrația unor evrei din nordul Franței spre comunitățile din bazinul renan, printre care cele din Mainz, Worms, Speyer, Köln sau Trèves, și, pe de altă parte, începutul a ceea ce se numește „era așchenază a istoriei evreiești" (vezi *Schița de istorie*, la sfârșitul volumului). Antica utilizare a ebraicii și aramaicii, împrumuturile din limbile romane și contactul cu dialectele germanice explică trăsăturile proprii idișului, dintre care, în primul rând, caracterul său de limbă de fuziune (*schmelzsprach*). O altă interpretare, cea a lui N. Süsskind, susține că, la început, idișul n-a fost diferit de limbile neevreiești. Abia progresiv, sub influența unor factori istorico-religioși și a presiunilor sociale, evreii au fost obligați să-și făurească o limbă specifică. Astfel, idișul s-a autonomizat, până la a deveni o limbă în întregime evreiască.

Diferite interpretări recente au răsturnat concepțiile anterioare cu privire la originea geografică a idișului. R. King consideră că Bavaria este leagănul limbii idiș și insistă asupra înrudirii dintre dialectele din sudul Germaniei și vechiul idiș. După P. Wexler, idișul se înrudește cu limbile slave. El s-ar fi născut în contextul socio-lingvistic al Sorabilor sau Sorbilor, trib slav din Lusace. Abia în secolul al X-lea, când această regiune în care se instalaseră evrei, a fost supusă de către regele Germaniei și anexată Sfântului Imperiu, s-ar fi produs germanizarea limbii idiș.

Periodizarea cea mai larg admisă decupează istoria idișului în două mari perioade: *breișis idiș* sau proto-idișul, divizat el însuși în două epoci. Prima corespunde implantării evreilor în valea Rinului și a Moselei (sec. IX–XI). A doua se întinde de la 1100 la 1250 și marchează expansiunea comunităților evreiești spre valea Mainului, spre Rinul superior și spre Dunăre. Perioada următoare corespunde vechiului idiș, *alt idiș*, de la 1250 la 1500. Centrul de greutate al comunităților evreiești se deplasează spre est în direcția Boemia-Moravia, Polonia și Lituania. A patra componentă a idișului, limbile slave, se alătură acum celor trei precedente, anume *loșn koideș* (ebraica și aramaica), *laaz* (limbile romane) și dialectele germanice. Urmează *mitlidiș* (idișul mijlociu, de la 1500 la 1700). Este epoca răspândirii idișului în zone noi, precum Olanda, Germania de nord sau țările baltice. S-a asistat atunci la formarea unor dialecte în Europa de Răsărit (*mizreh idiș*) și la distingerea lor în raport cu dialectele din Europa apuseană (*mairev idiș*). Neoidișul (*nai idiș*), începând din 1750, se caracterizează prin schimbări profunde: declinul lent al idișului în Europa de Vest și expansiunea lui în țările din Est. Marile valuri migratoare din sec. al XIX-lea au dat un nou impuls limbii vernaculare evreiești, în Palestina și în America de Nord și de Sud. În cursul acestei epoci, s-au născut o presă înfloritoare, o literatură bogată, precum și o viață culturală care au dat idișului titlul său de noblețe. În sec. al XX-lea, sub presiunea industrializării, a exodului rural și a urbanizării, idișul tinde

să-și piardă rolul religios și social legat de viața evreiască tradițională și de societatea semirurală din *ștetleh*. El a devenit limba proletariatului evreiesc, a mișcărilor muncitorești din marile orașe și vectorul unei culturi evreiești secularizate. Prin intermediul idișului, s-au formulat câteva dintre redefinirile evreului contemporan, sfâșiat între fidelitatea față de moștenirea tradiției ebraice și adaptarea sa la societatea modernă. În prezent, după tragica perioadă a Holocaustului, în care au pierit, în Europa, milioane de vorbitori de idiș, și în urma asimilării lingvistice, idișul nu mai e vorbit decât sporadic. S-au mai păstrat doar câteva focare vii: în Israel, în Statele Unite și în mediile ultraortodoxe, unde idișul a rămas limba de toate zilele și de studiu. Dintr-o limbă vie, vorbită înainte de al doilea război mondial, de largi pături ale populației evreiești, idișul a devenit o limbă de cultură, dovadă a agoniei iremediabile a lumii căreia i-a aparținut.

Vechea literatură idiș, din Evul Mediu până în sec. al XVII-lea, a jucat un rol de seamă în educarea și transmiterea tradiției în păturile mijlocii ale societății evreiești. Pentru a reduce prăpastia crescândă care exista în sânul culturii evreiești, între cărturari, savanți și restul populației, în special femeile și copiii, dintre care mulți nu cunoșteau limba ebraică, s-a editat o vastă literatură în limba idiș. Ea s-a putut dezvolta de îndată ce evoluția tiparului a permis publicarea cărților în tiraje de masă. Vechea literatură idiș s-a caracterizat, în primul rând, printr-o întoarcere la Biblie. La început, a fost tradus în idiș Pentateuhul: traduceri literale, cunoscute sub numele de *daici-humeș* (Augsburg, 1544; Cremona, 1560) sau cărți izolate, ca Psalmii (Veneția, 1545) sau Cântarea Cântărilor (Cracovia, 1579). Din Biblie, s-au inspirat și numeroase povestiri și legende, cele mai cunoscute fiind *Șmuel buh* (Augsburg, 1544) și *Melohim buh* (1543), adaptări versificate după cărțile Samuel și Regi. S-au răspândit, mai târziu, în idiș, scrieri cu o tematică morală (*muser sforim*), dintre care trebuie menționate *Seyfer mides* (Isny, 1541), *Brantșpigăl* (Basel, 1602) și *Lev tov* (Praga, 1620). *Țeena u-reena* (pronunțat în idiș *țenerene*) de Iacob ben Isaac Aşkenazi (Hanau, 1622) este punctul culminant al literaturii evreiești în limba locală. Cartea se prezintă ca o enciclopedie populară a culturii evreiești tradiționale și se compune din comentarii la *Humeș*, *Meghilot* și *Haftorot*, completate cu legende talmudice și midrașice și cu considerații etice și reguli de conduită. Acest text a cunoscut peste 200 de ediții în principalele centre de tipărire din lume, dovadă a succesului său constant până în secolul al XX-lea. Un alt autor care domină incontestabil literatura idiș veche a fost aceea Elia Bahur Levita, umanist evreu al Renașterii, de la care se cunosc mai ales lucrările asupra *masorei* și filologiei ebraice. În afară de o traducere a Psalmilor (Veneția, 1545) și un dicționar *Șmus dvorim* (Isny, 1542), Elia Levita este autorul unui magnific roman cavaleresc — *Bovo buh* (Isny, 1541) — adaptare liberă a unui roman cavaleresc italian. Această carte marchează o mutație importantă a literaturii idiș vechi: se impune acum o formă de laicizare a culturii evreiești în limba locală și, în contact cu lumea italiană a Renașterii, apar gusturi noi. În sfârșit, să citățm alte titluri ale literaturii idiș vechi, care pun în valoare multiplele sale potențialități. *Zihroines* (*Memorii*) de Glückel Hameln (1699–1719) este o cronică familială, surprinzând viața de fiecare zi în comunitățile din nordul Germaniei. Să mai menționăm și cărțile de medicină (*sifrei refues*) manualele de pedagogie și de gramatică, povestirile de călătorie spre Țara Sfântă sau cântecele istorice, care oglindesc suferințele poporului evreu în diaspora. Tot atâtea fațete care vădesc atât coerența internă a literaturii populare în idiș în raporturile sale cu literatura ebraică și cu creațiile în limbile coteritoriale, precum și bogăția și inventivitatea ei continuă.

Începând cu secolul al XVIII-lea, se deschide un nou capitol al istoriei literaturii idiș. Mișcarea Luminilor și influența ideilor emancipării i-au dat o fizionomie inedită: ea a devenit un spațiu de expresie în care autorii au putut critica aspectele desuete ale vieții tradiționale și imagina contururile unei societăți evreiești renăscute. În acest lung proces de înnoire trebuie acordat un loc important *hasidismului, moment de răscruce între vechi și nou. *Sipurei maises* a lui Rabi *Nahman din Brațlav a influențat mai multe generații de scriitori moderni. *Maskilimii*, discipoli ai Luminilor evreiești (Mendel Lefin Satanover, I. Perl, I. Linetki, S. Ettinger, I. Axenfeld) s-au servit de limba idiș pentru a descrie sfâșierile care frământau comunitățile evreiești, pentru a denunța închistările vieții de odinioară și pentru a semnala schimbările interne ale societății evreiești. Acest proces a culminat în opera celor trei întemeietori ai literaturii idiș moderne: Mendele Moher Sforim, Șalom Alehem și I.L. Peret. Acești trei autori clasici au inventat o limbă literară nouă, au ironizat aspectele desuete ale vieții evreiești din diaspora, dar au luptat și pentru nașterea unei noi culturi evreiești și pentru obținerea de drepturi civice pentru evrei. Paradoxal, literatura idiș a cunoscut o perioadă de intensă creativitate

tocmai într-o epocă marcată prin pauperizarea crescândă a evreimii din Europa răsăriteană, antisemitism de stat și descompunerea lentă a târgurilor evreiești. Această literatură va cunoaște o largă răspândire peste tot în lume datorită imigrației și dezvoltării, în marile centre urbane, a unui public de masă, avid de povestiri ca și de meditații asupra situației evreiești moderne. S-au cristalizat trei mari centre în care s-a născut o presă, un teatru și o literatură idiș de o bogăție incomparabilă. În Statele Unite, autori ca M. Leib, H. Leivik, J. Gladstein, J. Opatoshu, Ș. Aș, L. Șapiro, D. Ignatoff, F. Bimko etc., au descris dezrădăcinarea, confruntarea dureroasă cu modul de viață american, dar au știut să și extragă motive de speranță din tradiția evreiască. Literatura idiș americană a culminat cu operele unor povestitori și romancieri ca I.I. Singer, I. Bashevis-Singer, H. Grade și I.J. Trunk. O literatură evreiască în idiș s-a dezvoltat și în Uniunea Sovietică, în anii care au urmat Revoluției din Octombrie. Scriitorii, fie că erau „tovarăși de drum" sau partizani ai unei literaturi proletare evreiești, au desfășurat o activitate intensă. Unele din cele mai remarcabile talente s-au grupat în jurul revistelor *Eigns* și *Ștrom*. Pe măsură ce dictatura stalinistă s-a consolidat, condițiile de exprimare s-au degradat continuu, culminând, în anul 1952, cu lichidarea fizică a principalilor scriitori de limbă idiș: L. Kvitko, I. Fefer, D. Hofstein, D. Bergelson, Der Nister, P. Markiș. În Polonia, s-a manifestat un atașament neabătut pentru moștenirea veche a lui Israel, dar și un interes pentru curentele cele mai novatoare ale literaturii evreiești moderne (O. Warșavski, Z. Segalovici, M. Weissenberg, A. Kaczyne etc.). Printre figurile marcante ale acestei epoci, trebuie amintit I. Manger, vestit mai ales prin tulburătoarele sale balade și prin poemele inspirate din tradiția midrașică și din cântecul popular. După *Șoa*, distrugerea iudaismului european și prăbușirea centrului polonez au marcat sfârșitul unei epoci a literaturii evreiești și recompunerea ei în spații noi. În Statele Unite și în Israel (A. Sutkever, L. Rochman, I. Spiegel, J. Papiernikov etc.) — centrele cele mai active — scriitori urmăriți de tragedia evreilor din Europa, vor să mențină sau încearcă să reconstruiască o viață culturală evreiască în care limba idiș să poată continua să-și exercite importantul rol social și intelectual.

IDOLATRIE

Ebr.: avoda zara; lit.: „cult străin"

Cultul „chipurilor cioplite" în lemn, piatră, metal etc., precum și toate formele de religie din antichitate, cu excepția iudaismului. Legea biblică reiterează la tot pasul interdicția idolatriei, care face parte din cele Zece *Porunci: „Să nu ai alți dumnezei afară de Mine. Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în cer ori jos pe pământ. Să nu te închini înaintea lor și să nu le slujești" (Ex. 20,3–5). **Șema* avertizează: „Vedeți să nu vi se amăgească inima și să vă abateți, ca să slujiți altor dumnezei și să vă închinați înaintea lor" (Deut. 11,16). În aceeași poruncă generală împotriva idolatriei, se înscriu și legile care interzic sădirea unui arbore de cult (*așera*) lângă altar, după obiceiul cananeean, ori ridicarea unui stâlp în cinstea Domnului. Totuși, folosirea unor reprezentări și sculpturi în cadrul cultului a fost considerată legitimă într-un număr restrâns de cazuri. Astfel, deasupra chivotului din *Sfânta Sfintelor, erau sculptați doi *heruvimi, care se regăseau, brodați, pe *parohet* (perdeaua care despărțea aceeași încăpere de restul Sanctuarului). Ambele reprezentări fuseseră executate la porunca expresă a Celui-de-Sus (Ex. 25,18).

Idolatria este, alături de incest și crimă, unul din cele trei păcate capitale, care nu pot fi comise nici cu riscul vieții. Un întreg tratat al Talmudului, **Avoda zara*, stabilește toate detaliile interdicției care nu se referă doar la cultul idolilor, ci și la confecționarea de idoli pentru terți. De asemenea, evreului nu-i este îngăduit să încheie o afacere cu un idolatru în cele trei zile din ajunul unei sărbători a neamurilor, pentru ca nu cumva acesta să folosească profitul ce i-ar reveni pentru a aduce jertfe idolului său (*A.Z.* 1,1). Totodată, evreul nu are voie să bea din vinul neamurilor, de teamă că ar putea fi fabricat ca dar pentru un idol. În plus, în Eret Israel, evreii nu au dreptul să vândă pământ unui idolatru.

Cu toată severitatea interdicției, israeliții au încălcat frecvent porunca biblică la începuturile istoriei lor. *Vițelul de aur, pe care și l-au făurit în pustiu, a fost primul semn de infidelitate religioasă al tinerei națiuni atrase de idolatrie. Mai târziu, după intrarea în Canaan, evreii au venit în contact cu numeroase practici idolatre, în special cultul lui Baal și al Astarteii, și au fost tentați să le imite, așa încât judecătorii și profeții nu mai pridideau să-i mustre și să-i aducă înapoi la *monoteism. Idolatria era un fenomen frecvent mai ales în nord, în regatul lui Israel, unde regele Ieroboam așezase în sanctuar tauri sculptați în chip de idoli.

Talmudul precizează că ispita idolatriei a fost înfrântă după distrugerea Primului *Templu, atunci când membrii *Marii Adunări au arătat că a

respinge idolatria era echivalent cu acceptarea Torei în ansamblul ei (*Hor.* 8a). Una din cele mai iubite povești din Midraș relatează despre fapta lui *Abraham care a distrus idolii tatălui său, Terah, în semn de protest împotriva idolatriei.

Musulmanii, având în vedere monoteismul absolut al credinței lor și faptul că nu acceptă idolii, nu au fost socotiți idolatri. Nici creștinii nu au fost, în general, acuzați de idolatrie deși reprezentările incluse în cultul lor și unele doctrine ale lor, considerate în neconcordanță cu monoteismul pur, au putut genera o oarecare ambiguitate.

IEHEZKEL, vezi EZECHIEL.

IEHUDA BAR ILAI, vezi IUDA BAR ILAI.

IEHUDA HALEVI, vezi IUDA HALEVI.

IEHUDA HA-NASI, vezi IUDA HA-NASI.

IEHUDA HE-HASID, vezi IUDA HE-HASID.

IEHUDA LOEW BEN BEȚALEL, vezi IUDA LOEW BEN BEȚALEL.

IEHUDA MACABEUL, vezi IUDA MACABEUL.

IEKUM PURKAN

„Fie ca izbăvirea să se înalțe"

Primele cuvinte și numele a două rugăciuni în aramaică; în ritualul așchenaz aceste rugăciuni urmează după *haftora* (lectura săptămânală din Profeți), în dimineața de Șabat, exceptând cazul când acesta coincide cu o sărbătoare. Cele două texte sunt foarte asemănătoare. Primul este o rugăciune pentru sănătatea studenților de la *academiile din Ereț Israel și Babilon, a învățătorilor lor, a exilarhilor și a judecătorilor. Unele dintre formulări seamănă cu cele din **Kadiș de-rabanan*. Rugăciunea poate fi recitată individual, în timp ce, pentru a spune celălalt *Iekum purkan*, este nevoie de un cvorum (**minian*). Acesta este o rugăciune mai generală, referitoare la comunitate, care seamănă cu **Mi șe-berah*, pe care o precede în liturghie. Deși au fost compuse probabil în Babilon, cele două *Iekum purkan* nu figurează nici în *sidurul* babilonian al lui *Amram Gaon, nici în cel al lui *Saadia Gaon. În schimb, ele au fost adoptate de către ritul italian și au fost menționate pentru prima dată în *Mahzor Vitry*, apoi în *Rokeah* al lui *Eleazar din Worms (1160–1238). Aceste două rugăciuni n-au fost integrate în ritul sefard, deși există o rugăciune pentru comunitate în liturghia yemenită.

IERBURI AMARE, vezi MAROR.

IEREMIA

Ebr.: Irmiahu
(sec. VII–VI î.e.n.)

Al doilea dintre cei trei Mari Profeți din secțiunea profeților biblici. S-a născut la Anatot, un mic sat de preoți la nord-est de Ierusalim. Întreaga lui activitate profetică de patru decenii s-a desfășurat la Ierusalim și a coincis cu o perioadă de răscruce istorică, marcată de prăbușirea imperiului asirian și de preluarea supremației în Orientul Apropiat de către Babilon. A fost martor la alianța regatului lui Iuda cu Egiptul, pe care a denunțat-o, la victoria Babilonului asupra egiptenilor și la distrugerea de către același Babilon a *Templului de la Ierusalim și a regatului lui Iuda. Și-a început cariera profetică încă tânăr, în 626 î.e.n., și a continuat sub domniile ultimilor regi din Iuda.

Ca mesaj politic, profețiile lui îi îndemnau pe evrei să se supună Babilonului și să nu aștepte alt ajutor decât de la Dumnezeu, dacă nu voiau să ajungă în captivitate și în exil. Acest apel la supunere, echivalent cu defetismul politic și manifestat prin acțiuni simbolice, i-a atras mânia nu doar a suveranilor, în special a lui Ioiachim și Zedechia, ci și a maselor care l-au considerat trădător. Profetul a fost persecutat și era chiar cât pe ce să-și piardă viața. Mesajul lui religios a fost de asemenea întâmpinat cu ostilitate. Ieremia a denunțat încrederea oarbă și fățarnică în *Templu și, în general, nemernicia poporului. A mers chiar până la a-i acuza de minciună și de ipocrizie pe liderii spirituali ai regatului, inclusiv pe ceilalți profeți. Substanța învățăturii lui este foarte bine ilustrată de următorul pasaj: „Așa zice Domnul: «... ci cel ce se laudă să se laude numai cu aceea că pricepe și Mă cunoaște că Eu sunt Domnul, Cel ce fac milă și judecată și dreptate pe pământ»" (Ier. 9,23). Ieremia a prezis un nou Legământ cu Dumnezeu, care va fi înscris în inima israeliților (31,31–34). Invadatorii babilonieni i-au fost recunoscători pentru pledoariile lui defetiste și, după cucerirea Ierusalimului, nu l-au exilat din oraș o dată cu restul elitei, ci l-au lăsat în Iudeea, în speranța că va acționa ca un factor de împăciuire. După asasinarea lui Ghedalia, guvernatorul iudeu numit de babilonieni, ceilalți lideri israeliți rămași în Iudeea l-au obligat pe Ieremia să-i urmeze în Egipt, unde s-au refugiat de frica răzbunării babilonienilor. Ultima dată când s-a mai auzit de el, îi acuza pe evreii din Egipt de idolatrie.

Potrivit tradiției, Ieremia este autorul nu doar al cărții care-i poartă numele, ci și al *Plângerilor și al celor două cărți ale *Regilor.

IEREMIA, CARTEA LUI

Cartea lui *Ieremia, a doua din secțiunea biblică a Marilor (sau Ultimilor) Profeți, relatează în 52 de capitole și 1365 de versete viața și activitatea profetului, martor al evenimentelor de maximă importanță care au zguduit Orientul Apropiat în anii 626–580 î.e.n. Cartea conține patru tipuri de scrieri: sentințe sub formă de proorociri poetice; predici în proză; povestiri biografice și proorociri poetice contra altor popoare. Profețiile au fost inițial orale și așa au și rămas timp de peste douăzeci de ani. Confruntat cu mânia regelui Ioiachin, Ieremia se hotărăște să-și aștearnă în scris proorocirile din ultimele două decenii, dictându-le secretarului său, Baruh, care le notează pe un sul. Din porunca profetului, Baruh citește din carte mulțimii, apoi reia lectura în fața unui grup de demnitari, apoi în fața regelui însuși. Netulburat de avertismentele profetului, Ioiachim taie sulul cu cuțitul și-l aruncă în foc, dar nici Ieremia nu se tulbură și-l pune pe Baruh să rescrie cartea cu câteva adăugiri față de prima versiune (v. Cap. 36).

Cartea conține cinci plângeri sfâșietoare (11,18–12,6; 15,10–15,21; 17,14–17,18; 18,18–18,23; 20,7–20,18), din care s-au putut extrage unele informații despre persoana lui Ieremia, și o secțiune care cuprinde cuvinte de mângâiere și de îmbărbătare (Cap. 30–31), în care Dumnezeu făgăduiește că va încheia un nou Legământ ce va înlocui inima de piatră a poporului cu una din carne. În fine, ultimul corp literar important al cărții este o narațiune în proză a suferințelor lui Ieremia.

Mesajul cărții este următorul: poporul din Iuda și-a întors fața de la Dumnezeu care-l pedepsește, ridicându-i împotriva lui pe babilonieni. Fără să se lase impresionat de sentimentele naționaliste ale compatrioților săi, Ieremia a pledat energic pentru capitulare, spre a se evita un asediu dezastruos. Pentru a-și ilustra mesajul, proorocul recurge deseori la acțiuni simbolice cu valoare profetică: îngroparea și dezgroparea unei brâu de in; refuzul de a se căsători; spargerea vasului lucrat de olar; cumpărarea unui ogor în timpul asedierii cetății, ispitirea cu vin a Recabiților, care făcuseră legământ să nu bea niciodată vin. Aceste episoade apar în carte sub forma unor narațiuni, dramatizate pe alocuri prin intervenția unor spectatori.

Cartea lui Ieremia

1,1–1,19	Introducere
2,1–6,30	Reacție la nelegiuirile poporului, în special sub domnia lui Iosia
7,1–20,18	Reacție la evenimentele curente care apar sub domnia lui Ioiachim
21,1–25,38	Scurte profeții împotriva regilor din Iuda și a falșilor profeți
26,1–29,32	Biografia lui Ieremia
30,1–31,40	Izbăvirea exilaților
32,1–44,30	Urmarea biografiei lui Ieremia
45,1–45,5	Proorocire cu privire la izbăvirea lui Baruh
46,1–51,64	Proorocire contra neamurilor
52,1–52,34	Adăugire cu privire la căderea Ierusalimului

IERTARE

Ebr.: mehila, sliha

Iertarea păcatelor și a fărădelegilor este unul din cele treisprezece atribute divine citate în Ex. 34,6–7. Cea de-a șasea binecuvântare a **Amidei*, care se rostește de trei ori pe zi, îl numește pe Dumnezeu: „Cel ce iartă din belșug". Compasiunea lui Dumnezeu, întotdeauna dispus să absolve poporul său păcătos, constituie un motiv recurent în Biblie. Chiar în cazul extrem, când israeliții l-au abandonat pentru a adora *Vițelul de aur, Dumnezeu a ascultat rugămintea lui Moise și și-a înfrânat mânia (Ex. 32,11–14). Cuvintele cele mai percutante ale profeților sunt de altfel cele care îndeamnă la *căință și la o întoarcere la căile lui Dumnezeu (*teșuva*), posibile prin mila divină.

*Maimonide ne învață că, pentru a-și asigura iertarea divină, individul trebuie să-și mărturisească mai întâi păcatul, apoi să se căiască și în sfârșit să ia hotărârea de a nu mai păcătui. Procesul păcat — căință — iertare este tema majoră a liturghiei de *Iom Kipur și a perioadei imediat precedente, aceea de **slihot*. Frazele centrale ale acestei liturghii sunt constituite din rugăciunea lui Moise în favoarea lui Israel (Num. 14,19–20) și din fraza: „Dumnezeu al îndurării, iartă-ne, absolvă-ne, acordă-ne ispășirea."

Tradiția iudaică insistă mai ales asupra faptului că omul nu trebuie să se mulțumească cu iertarea lui Dumnezeu, el trebuie să se străduiască s-o obțină și pe cea a aproapelui său. Dumnezeu este descris ca fiind gata să ierte de la primele semne de căință (*Hag.* 5a) și omul este îndemnat „să umble pe căile Sale", adică să-l imite pe Dumnezeu, însușindu-și această calitate divină. Înțelepții citează exemplul lui Abraham care nu numai că l-a iertat pe Abimeleh dar s-a mai și rugat la Dumnezeu pentru vindecarea acestuia (Gen. 20,17). În concepția rabinică, ușurința de a ierta este o virtute înaltă; cel ce respinge de trei ori rugămintea de iertare pe

care i-o adresează cineva este considerat el însuși un păcătos.

Cu toate acestea, tradiția ține seama de faptul că nu este întotdeauna ușor să împaci o ființă umană. Făptașul trebuie nu numai să-l despăgubească pe cel pe care l-a ofensat, dar și să obțină personal iertarea acestuia (*R.H.* 17b). În ajun de *Iom Kipur, se obișnuiește să-i cauți pe cei pe care i-ai fi putut ofensa pentru a obține de la ei iertarea și a le face reparația cuvenită. În acest punct, înțelepții cer ca ofensatul să se arate „mlădios ca trestia, nu rigid ca un cedru" (*Taan.* 20b) și să fie la fel de îndurător ca Dumnezeu însuși.

Deși acordă o mare importanță iertării, tradiția rămâne totuși conștientă că aceasta poate intra în conflict cu celelalte atribute divine majore, îndeosebi cu necesitatea de a face să domnească *dreptatea. Legenda ni-l arată pe Dumnezeu însuși rugându-se ca atributele lui de iertare și milă să prevaleze asupra strictei urmăriri a dreptății, ceea ce ilustrează limpede raportul acestor valori în gândirea rabinică.

Iertarea

Cine se îndură de aproapele său și iartă răul ce i s-a făcut, Cerul se va îndura de el.

Omul să nu țină ranchiună pentru umilința pe care a suferit-o: să nu caute să-și apere onoarea prin umilirea aproapelui.

Dacă aproapele tău ți-a făcut un bine cât de mic, acesta să fie mare în ochii tăi; dar dacă ți-a făcut un mare rău, acesta să apară neînsemnat în ochii tăi.

Omul care nu-și iartă aproapele se numește nemilos.

Omul care a păcătuit în cursul vieții, dar care se căiește în ziua morții sale își vede iertate toate păcatele.

Imită-l pe Dumnezeu fiind milos și compătimitor și El, în schimb, va fi îndurător cu tine și-ți va ierta păcatele.

IERUSALIM

Ebr.: Ierușalaim

Capitala Israelului și Orașul Sfânt al poporului evreu. Prima mențiune cunoscută a cetății se găsește într-o serie de texte egiptene din sec. XIX–XVIII î.e.n., așa-numitele „texte de blestem", în care erau numiți dușmanii Egiptului. În vremea regelui David (cca. 1000 î.e.n.), orașul se numea „Iabes", iar locuitorii săi, „iebusiți". Deși cuvântul „Ierusalim" nu apare ca atare în Pentateuh, orașul este identificat de tradiție cu Salemul menționat în Geneza 14,18 (*Gen.R.* 56,10). Tradiția identifică de asemenea Muntele Moria, unde Isaac urma să fie jertfit (Gen. 22,2), cu Muntele *Templului din Ierusalim.

Importanța deosebită a Ierusalimului este rezultatul unor decizii politice și religioase ale regelui *David. Până la el, Ierusalimul era un târg oarecare, situat departe de marile căi de comunicație ale epocii și lipsit de resursele naturale care i-ar fi permis să se dezvolte și să devină o așezare importantă. David însă a cucerit Ierusalimul și și-a stabilit aici capitala, după ce domnise mai bine de șase ani la Hebron (2 Sam. 5,1–13). Motivele acestei alegeri au fost, fără îndoială: 1. poziția geografică a cetății, situată practic în centrul regatului, aproape de hotarul ce despărțea confederația din nord de cea din din sud, și 2. neutralitatea politică: Ierusalimul nu fusese cucerit până atunci și nu aparținuse nici unuia din triburile israelite. După cucerirea sa, Ierusalimul a fost uneori numit „cetatea lui David" (2 Sam. 6,12).

David a mutat chivotul *Legământului (2 Sam. 6) la Ierusalim și, mai târziu, la îndemnul profetului Gad, a înălțat aici un altar în aria lui Aravna, iebusitul. David a insistat să cumpere terenul deși Aravna se oferise să i-l dăruiască (2 Sam. 24,18–25). Se crede că locul iebusitului se afla chiar pe Muntele Templului. Ierusalimul devine astfel capitala religioasă și politică a israeliților. Statutul său de capitală veșnică a poporului evreu este legat de făgăduiala Domnului că va ridica din David o dinastie veșnică (2 Sam. 7). Totuși nu David, ci fiul lui, Solomon, a zidit Primul Templu de la Ierusalim, consolidând legătura dintre Dumnezeu și oraș (1 Regi 7).

O dată recunoscut ca loc ales de Dumnezeu (2 Regi 21,4; Ps. 132), templul din Ierusalim devine nu doar singurul loc îngăduit pentru a aduce jertfe, ci și țința *pelerinajelor pe care toți evreii erau obligați să le întreprindă: „De trei ori pe an, toată partea bărbătească să se înfățișeze înaintea Domnului" (Ex. 23,17). Cele trei prilejuri erau *Pesah, *Șavuot și *Sucot (Deut. 16,16–17), cele trei mari sărbători la care tot poporul trebuia să aducă jertfe. Faptul că Ierusalimul era țința acestor pelerinaje și că oamenii veneau astfel de mai multe ori pe an în capitală constituie o caracteristică unică a vieții culturale a poporului nu numai în timpul Primului Templu, ci și în perioada celui de-al Doilea Templu când pelerinilor li se adăugau și mulți evrei din diaspora. Tradiția a continuat și după distrugerea Ierusalimului și a Templului de către romani în anul 70 e.n. (*Ned.* 23a). Dar pelerinajele nu mai erau momente de bucurie și de sărbătoare, ci prilejuri de doliu și de rugăciuni pentru Izbăvire. Când vedeau Zidul Plângerii ori Muntele Templului, pelerinii obișnuiau să-și sfâșie veșmintele în semn

de doliu, în amintirea distrugerii Sfântului Locaș. De-a lungul secolelor, evreii au continuat să meargă la Ierusalim ori de câte ori li s-a îngăduit (v. și *Sfinte, Locuri).

Oraș ales de Dumnezeu, Ierusalimul a devenit simbolul celor mai înalte valori și aspirații ale iudaismului. L-au slăvit profeții și a fost cântat în psalmi. „Cetatea dreptății", îl numește Isaia, afirmând că: „din Sion va ieși Legea și din Ierusalim, cuvântul Domnului" (Isa. 1,26; 2,3). Ieremia proorocește că, în viitor, „Ierusalimul se va numi «Scaunul de domnie al Domnului» și toate neamurile se vor strânge la el" (Ier. 3,17). Tradiția biblică reflectă totodată admirația pe care o trezea frumusețea cetății. În Cântarea Cântărilor (6,4), ființa iubită este „plăcută ca Ierusalimul" și multe alte pasaje laudă frumusețea și noblețea sfântului oraș (Ps. 48,3; 50,2; Plâng. 1,1). Hagada a perpetuat tradiția. „Cine n-a văzut Ierusalimul în toată splendoarea lui nu va ști niciodată ce înseamnă un oraș frumos", spune Talmudul (*Suc.* 51b). Midrașul spune (*Gen.R.* 14,8) că țărâna din care a fost făcut Adam era luată de pe locul altarului de la Ierusalim, iar strămoșii, se zice, ar fi adus pe locul acela jertfe (*P.R.E.*, Cap. 31). De altfel, datorită jertfelor aduse la Templu, cetatea a devenit punctul de convergență al speranțelor de Izbăvire ale lui Israel, ceea ce explică, spune Midrașul, însemnătatea nepereche care i se acordă. După o altă sursă (*Ioma* 54b), lumea întreagă ar fi fost creată începând din Sion (cuvântul desemna inițial Muntele Templului, reprezentând apoi, prin extensie, tot Ierusalimul).

Halaha afirmă că toată țara este sfântă, dar că Ierusalimul este locul sfânt prin excelență. Locul cel mai sacru de pe pământ, sanctuarul interior al Templului, *Sfânta Sfintelor, se afla la Ierusalim. Această sacralitate implică o serie de restricții și porunci care se aplică exclusiv Ierusalimului (*Kel.* 1,6 *et infra*; *B.K.* 82b).

După distrugerea orașului în 70 e.n., rolul lui în viața națiunii s-a diminuat. El a continuat totuși să reprezinte întruchiparea legii, simbolul slavei spirituale. Halaha cere ca fiecare evreu să lase în casa lui o cămăruță neamenajată lângă intrare sau un colț de zid nevăruit, în amintirea Ierusalimului distrus (*Ș.Ar.*, *O.H.* 560,1). Dorul și dragostea de Ierusalim sunt exprimate în textul liturghiei. Evreii, oriunde s-ar afla, se întorc cu fața spre Ierusalim ca să se roage. Binecuvântările au în cuprinsul lor o rugăciune pentru reconstruirea Ierusalimului, iar psalmul introductiv care însoțește binecuvântările din zilele lucrătoare conține un legământ: „Dacă te voi uita, Ierusalime, să-și uite dreapta mea destoinicia ei!" (Ps. 137,5).

**Amida*, care se recită de trei ori pe zi, se rostește cu fața spre Ierusalim și cuprinde un paragraf întreg în care Domnul este implorat să revină la Ierusalim, să reconstruiască orașul și să readucă la domnie casa lui David. Cele trei *posturi de peste an evocă fiecare alt moment din ultimele zile ale Ierusalimului. Cel mai important dintre ele, Tișa be-*Av, comemorează dubla distrugere a orașului de către babilonieni și romani.

Importanța Ierusalimului în liturghie și în ritual se întemeiază pe credința în reinstaurarea mesianică a statului evreu în Ereț Israel (vezi *Eshatologie, *Mesia); reconstruirea Ierusalimului și a Templului a fost dintotdeauna simbolul acestei ere glorioase. Inspirându-se din viziunea templului ceresc transmisă de profetul Isaia, Hagada a elaborat noțiunea Ierusalimului ceresc (*Ierușalaim șel maala*; vezi Isa. 6). În Talmud, Dumnezeu se declară solidar cu poporul evreu exilat și face legământ să nu mai pătrundă în Ierusalimul ceresc până ce nu va reintra în cel de pe pământ (*Taan.* 5a). Înțelepții susțineau că Dumnezeu va reînălța Ierusalimul și nu-l va mai distruge niciodată (*Tanh. Noe* 11), iar în diverse texte apocaliptice (*Enoh* 90,28–29; *4 Ezra* 7,26; 10,54), se spune că, la sfârșitul lumii, Ierusalimul cel din ceruri se va pogorî pe pământ și va înlocui Ierusalimul terestru. Evreii și-au dorit dintotdeauna să fie îngropați pe Muntele Măslinilor, ca să fie mai aproape când va veni vremea renașterii Ierusalimului și a Învierii morților. Datorită acestei credințe, mulți evrei vârstnici din țări îndepărtate ale lumii, nu șovăiau să întreprindă călătorii anevoioase, ca să ajungă la Ierusalim și să-și petreacă aici ultimii ani din viață și să fie îngropați aici. **Sederul* de Paște și slujba de *Iom Kipur se încheie amândouă cu urarea: „La anul, la Ierusalim!"

Orașul cucerit de David a trecut prin mai multe stăpâniri de-a lungul timpului. Există puține date despre soarta cetății după distrugerea din 586 î.e.n., dar textele biblice dau de înțeles că a rămas pustiu și în ruină până la întoarcerea evreilor din exilul babilonian patruzeci de ani mai târziu. Din vremea lui *Ezra și până la a doua distrugere (70 e.n.), când evreii au fost din nou alungați din oraș, Ierusalimul a fost capitala Iudeii. Romanii au ars Templul, dar au lăsat intacte zidurile de susținere. Întrucât Halaha nu permitea accesul la locul propriu-zis al Templului, o parte a zidului de sprijin dinspre vest a devenit cu timpul simbolul palpabil al Sfântului Locaș și a fost transformat în loc de rugăciune și de doliu. Locul, pe care evreii îl

numesc „Zidul de Vest" (*Kotel maaravi*), a fost denumit de neevrei „Zidul Plângerii". În cei cincizeci de ani de la distrugerea Ierusalimului până la răscoala lui Bar Kohba (132 e.n.), evreii obișnuiau, se pare, să meargă la ruinele orașului, să se roage și să plângă. După înăbușirea răscoalei, nu li s-a mai îngăduit nici să se apropie. De atunci, timp de multe, multe secole, accesul evreilor la Zidul de Vest a depins de bunăvoința stăpânitorilor orașului. Între timp, prin asociere cu ultimele zile ale lui Isus, Ierusalimul a devenit orașul sfânt al *creștinismului. Suveranii bizantini (324–638 e.n.) s-au purtat în general ostil cu evreii. Dimpotrivă, arabii care au stăpânit Ierusalimul din 638 până în 1099 le-au permis evreilor să se stabilească în oraș. Musulmanii, care asociau Ierusalimul cu un moment hotărâtor din viața lui Mahomed, l-au declarat al treilea oraș sfânt al religiei lor, după Mecca și Medina și l-au numit *El-Quds*, „cel Sfânt". În 1099, evreii care nu s-au grăbit să părăsească orașul au fost masacrați de oștile cruciate. Musulmanii au cucerit din nou orașul în 1187 și evreii au avut iarăși voie să se întoarcă. În 1267, *Nahmanide, s-a stabilit la Ierusalim unde, spunea el într-o scrisoare către fiul său, nu locuiau pe atunci decât două familii evreiești. Apelul lui către evrei să vină în număr cât mai mare la Ierusalim și exemplul lui personal au avut, pare-se, ecou și, începând de atunci, afluxul colonilor evrei a fost practic neîntrerupt.

În 1917, pământul lui Israel a fost cucerit de britanici care au instituit un mandat de guvernare și au așezat capitala la Ierusalim. În timpul Războiului de Independență a Israelului din 1948, orașul vechi a căzut în mâinile legiunii arabe iordaniene, iar evreii au fost expulzați. Cei mai mulți s-au mutat în sectorul de vest al orașului, controlat de evrei. Ierusalimul a rămas astfel divizat timp de 19 ani. În această perioadă, în ciuda acordurilor încheiate, guvernul iordanian a interzis accesul evreilor la Zidul Plângerii și la sinagogile din orașul vechi pe care de altfel le-a distrus.

Guvernul Statului Israel, proaspăt constituit, a fixat capitala la Ierusalim, instalând aici Parlamentul (*Knesset*) și sediile ministerelor. La 7 iunie 1967 (28 Iyar 5727), orașul a fost reunificat în urma Războiului de Șase Zile. O mare piață a fost amenajată în fața Zidului. S-au întreprins vaste săpături pe versantul sudic al Muntelui Templului, în cartierul evreiesc, în Cetatea lui David și în alte locuri din oraș. Vestigiile scoase la iveală au permis o mai bună cunoaștere a diferitelor perioade din istoria orașului. La capătul acestor explorări, cartierul evreiesc a fost restaurat și transformat în cartier de locuințe. Statul Israel garantează accesul liber la locurile sfinte din Ierusalim pentru toate persoanele, indiferent de religie.

Aforisme despre Ierusalim

Dacă te voi uita, Ierusalime, să-și uite dreapta mea destoinicia ei!

Rugați-vă pentru bunăstarea Ierusalimului; fie ca toți cei care te iubesc să se bucure de pace.

Oraș încununat de culmi impunătoare, ești bucuria întregului pământ.

Zece măsuri de frumusețe s-au pogorât asupra lumii; Ierusalimul a luat nouă dintre ele și restul lumii, ce-a rămas.

Este un oraș care pe toți evreii îi adună laolaltă, căci în numele lui, se regăsesc cu toții.

Cine se roagă la Ierusalim e ca și cum s-ar ruga în fața tronului divin.

Când a fost distrus Ierusalimul, Dumnezeu însuși a intrat în doliu și a hotărât că nu va îngădui fericire pe pământ până când orașul nu va fi reclădit și Israel nu se va întoarce în el.

Când un evreu se roagă, trebuie să pomenească în rugăciunea lui Ierusalimul.

Ierusalimul are șaptezeci de nume; iată câteva dintre ele: Cetatea lui David (2 Sam. 5,9); Leul lui Dumnezeu (Isa. 29,1); Cetatea lui Dumnezeu (Ps. 87,2); Cetatea Adevărului (Zah. 8,3); Cetatea Bucuriei (Isa. 22,2); Cetatea Credincioasă (Isa. 1,26); Culmea Frumuseții (Plâng. 2,15) etc.

IERUSALIM, TALMUDUL DIN, vezi TALMUD.

IERUSALIM, ZIUA -ULUI

Ebr.: Iom Ierușalaim

Sărbătoare celebrată an de an în Israel și în unele comunități din diaspora în amintirea reunificării *Ierusalimului în timpul Războiului de Șase Zile, la 28 Iyar 5727 (7 iunie 1967). În ziua aceea, forțele armate israeliene au recucerit „Orașul Vechi", ocupat timp de 19 ani de iordanieni, și l-au realipit „Orașului Nou". Pentru prima oară din vremea celui de-al Doilea *Templu, orașul reîntregit a fost astfel repus sub suveranitate evreiască. Ziua de 28 Iyar a fost decretată zi de sărbătoare oficială. Cu acest prilej, în majoritatea comunităților, se recită *Halel* întreg, inclusiv binecuvântarea *Halelului*. Cartea oficială de rugăciuni a *iudaismului conservator prevede, pentru această zi, și alte rugăciuni speciale, în afară de *Halel*.

IEȘIVA

Lit.: „adunare, întrunire"; pl. ieșivot

Termenul *ieșiva* desemnează diferite centre de studii talmudice: *academiile din Ereț Israel sau

din Babilonia, în care amoraimii (vezi *Amora) studiau *Mișna și care au fost la originea producției celor două *Talmuduri; academiile din Sura și Pumbedita, care au fost centrele autorității spirituale ale iudaismului în epoca gheonimilor, precum și instituțiile locale de învățământ talmudic care s-au dezvoltat în cursul epocilor următoare.

Ieșivoturile descind din **bet midraș* și s-au dezvoltat de la începutul secolului al III-lea, atât ca instituții educative, cât și ca tribunale rabinice și centre de răspândire a *responselor* rabinice. Ulterior, ele s-au consacrat exclusiv învățământului. Evoluția situației din *Babilonia și dezvoltarea comunităților evreiești în afara Palestinei și a Babiloniei au antrenat declinul academiilor și înmulțirea *ieșivoturilor*, fără ca vreuna să mai atingă influența și autoritatea centrală deținute de instituțiile primare.

Sefer ha-Cabala („Cartea tradiției", datând de la mijlocul sec. al XII-lea), relatează o istorie a lui Abraham *ibn Daud, potrivit căreia niște pirați ar fi atacat în anul 900 un vas pe care patru eruditi călătoreau spre Babilon. Unul dintre ei a pierit, ceilalți trei au fost vânduți ca sclavi în porturile din Africa de Nord, Egipt și Spania. Toți trei ar fi fost la originea înființării unor *ieșivot* devenite mai apoi celebre și care au perpetuat tradiții ale învățământului babilonian. Primele *ieșivot* din diaspora s-au deschis încă din epoca gheonimilor. Existența lor este atestată începând din sec. al VIII-lea în *Africa de Nord și în *Spania, iar din sec. al X-lea în Maghreb, unde astfel de insituții funcționau la Fez, Gabes, Sidjilmassa și Tlemcen. Deosebit de vestită a fost *ieșiva* întemeiată de Ușiel ben Elhanan la Kairuan, Tunisia, apoi cea din Fostat (vechiul Cairo) pe care a condus-o *Maimonide, în vremea sa. În Palestina, vechea academie din Tiberiada a devenit *ieșiva* din Ierusalim, care se regăsește până în timpul cruciadelor și care a fost mutată în 1071 la Damasc, unde a rămas până la finele secolului al XII-lea. Un important centru de studiu se găsea la Alep, dar cea mai influentă *ieșiva*, condusă de ultimii gheonimi, era cea de la Gabhada, unde funcționau nouă mici centre.

Printre celebrele *ieșivot* spaniole, cea de la Cordoba, întemeiată de Moise ben Hanoh, în secolul al X-lea, a fost una din cele mai mari; *ieșiva* din Granada a fost condusă de Samuel ha-Naghid; cea din Lucena, una din cele mai vechi, a funcționat timp de un sfert de secol și a atras discipoli din lumea întreagă. Personalități precum Iona ibn Iana și *Iuda Halevi au studiat la Lucena, printre conducătorii școlii fiind Isaac ibn Ghaiut, Isaac *Alfasi și Iosif ibn Migaș. Când invazia almohadă a pus capăt existenței *ieșivoturilor* în Spania de sud, ștafeta a fost preluată de cele din Castilia și Aragon. *Ieșivoturile* din Barcelona și Toledo au iradiat până la comunitățile din Franța și Germania, în epoca lui Solomon ben Abraham *Adret, *Așer ben Iehiel și *Nisim ben Ruben Gerondi, până la persecuțiile din 1391. Până la alungarea evreilor (1492), Spania a avut numeroase *ieșivot* și se considera că fiecare rabin era dator să-și înființeze o școală proprie.

În sudul Franței, prima *ieșiva* a fost întemeiată probabil în secolul al X-lea la Narbonne. Călătorul din secolul al XII-lea, Beniamin din Tudela, a vizitat-o pe cea de la Lunel și a povestit că elevii erau întreținuți de către comunitate. Cât privește pe cei din Posquières, ei studiau pe cheltuiala conducătorului școlii, *Abraham ben David. De asemenea, o mare reputație au avut centrele de studiu din Marseille, Béziers și Montpellier. S-a păstrat și o descriere a metodelor utilizate de către învățătorii provensali. *Ieșivoturile* din nordul Franței au fost întemeiate de descendenții și discipolii lui *Rași. Iacob ben Meir *Tam a înființat școala din Ramerupt, iar Isaac ben Samuel pe cea din Dampierre. Studenții veneau aici din toată Europa, chiar și din țările slave, iar tradiția susține că cei 60 de eruditi din Dampierre au participat la discuțiile halahice care au contribuit la finalizarea **tosafoturilor*. Importante *ieșivot* se găseau și la Orléans, Falaise, Sens, Coucy și Chinon. *Ieșiva* lui Iehiel din Paris cuprindea 300 de studenți; *Moise ben Iacob din Coucy relatează că discipolii francezi erau așa de pătrunși de studiul lor încât adesea adormeau îmbrăcați.

Ieșiva aschenază nu semăna prin nimic cu academiile de odinioară. Ea nu exercita funcția de tribunal rabinic. *Ieșivoturile* erau de dimensiuni restrânse, primeau sub o sută de discipoli, care erau adesea găzduiți în locuința directorului (*roș ieșiva*) și tot acolo și studiau. În general, cei ce frecventau aceste școli erau deja eruditi desăvârșiți. Exista un sistem de evaluare a cunoștințelor care acorda titlul de *haver* (membru), reprezentând primul nivel al excelenței, și pe cel de *morenu* (învățătorul nostru), care desemna perfecțiunea și capacitatea de a conduce propria sa școală. Expulzarea evreilor din Franța, în 1306, a pus capăt vârstei de aur a acestor *ieșivoturi*.

În Germania, *ieșiva* lui *Gherșom ben Iuda (Meor ha-Gola) din Mainz atrăgea discipoli de pretutindeni, chiar din Spania, care predau la Mainz și la Worms. Începând din sec. al XI-lea și până în sec. al XIII-lea, astfel de centre au funcționat de asemenea la Speyer, Regensburg, Paris și Bonn.

Conform obiceiului, elevii dornici să studieze acolo călătoreau spre aceste școli pe jos, fiind primiți cu cinste și găzduiți de către comunitățile care se aflau în drumul lor. Dispariția comunităților renane, o dată cu prigoana care a urmat epidemiei de ciumă neagră din 1348–1349, a dus la ridicarea centrelor austriece. Discipolii se îndreptau acum spre *ieșiva* din Viena, care, sub autoritatea lui *Isaac ben Moise, a devenit cel mai vestit centru de învățătură evreiască din sec. al XIII-lea. Alți candidați la studiu se duceau la Wiener-Neustadt, unde preda Israel *Isserlein, sau la Krems. Praga și Moravia aveau, încă din sec. al XI-lea, propriile lor *ieșivoturi*, întemeiate de discipolii lui Iacob Tam.

Italia și-a înființat centre de studii talmudice atât de timpuriu, încât unii istorici i-au acordat un rol preponderent în tradiția predării legii orale în Europa, fără ca totuși să se fi lămurit legăturile reale dintre Italia și Eret Israel ori impactul școlilor italiene asupra celorlalte. În sec. al IX-lea, cea mai vestită era *ieșiva* din Veneția. În perioada bizantină, au funcționat *ieșivoturi* la Oria, Otranto, Bari, Roma și Siponto, ca și la Lucca, de unde familia Kalonymus a adus studiile talmudice la Mainz. În Evul Mediu, centrele din sudul Italiei au fost distruse iar cele din nord au decăzut.

Până în sec. al XVI-lea, *ieșiva* așchenază era un centru semiprivat sub conducerea unui director. Eruditii care primeau învestirea rabinică își deschideau școli proprii, ocupându-se de toate aspectele funcționării; discipolii avuți își suportau singuri cheltuielile, iar cei săraci beneficiau de filantropia locală. Comunitățile plăteau taxe orașelor, pentru a avea dreptul să primească studenți străini. Cu timpul *ieșivoturile* s-au apropiat de instituțiile comunitare și au apărut așa-numitele *ieșivot ha-kahal* (comunitare). Ele erau supuse unor decrete (*takanot*), emise de consiliile regionale, care reglementau, până în cele mai mici detalii, toate aspectele: admiterea discipolilor, contribuția financiară a comunității, calificarea directorilor, programa, cărțile care se citeau, diplomele care se acordau, precum și repartizarea meselor oferite studenților de către membrii comunității. În Spania, consiliul din Valladolid a emis astfel de reglementări încă din 1432. În Italia și Germania, multe mici sinagogi erau subvenționate de donatori bogați. Sponsorizarea includea și stipendiul dascălului, „clauza" respectivă fiind la originea denumirii acestor școli — *Klaus* în țările germanice și *hesgher* în ebraică — în care învățau câțiva elevi, hrăniți prin rotație de familiile locale. O densă rețea de relații sociale lua ființă în jurul *ieșivoturilor*, care influențau tradițiile religioase ale comunităților și constituiau autorități de referință în materie de jurisdicție rabinică. Discipolii și învățătorii erau permanent în contact și numeroși eruditi au devenit dascăli itineranți, călătorind de la o *ieșiva* la alta. Elevii erau admiși de la 13 ani în sus, dar nu exista o limită de vârstă superioară, așa încât destui discipoli erau bărbați în toată firea (vezi **Bahur*), uneori chiar căsătoriți. Ei își rotunjeau veniturile meditându-i pe cei mai tineri, copiind manuscrise, slujind pe post de cantori sau chiar făcând comerț.

Obiectul esențial al instruirii așchenaze consta în discuții cu privire la legea orală și la comentariile și supracomentariile școlii franco-germane (vezi **Pilpul*). Eruditii spanioli contestau aceste metode, care lăsau prea puțin loc studiilor biblice și literaturii hagadice. În sec. al XV-lea, s-a pus accentul pe studierea *obiceiurilor și tradițiilor locale (*minhaghim*), ceea ce a dat naștere unei bogate literaturi în domeniu. Dezvoltarea acestui studiu sistematic a dus la apariția genului codificator (vezi *Lege, Codificarea -ii; *Posekim). Când Biserica a interzis studierea Talmudului în Italia, în 1559, codificările au devenit principalul obiect de studiu. La Amsterdam, de exemplu, cei mai buni studenți erau ocupați cu scrierea *responselor* halahice. Studiul *Cabalei, deși foarte popular, n-a făcut niciodată parte integrantă din programa *ieșivoturilor* așchenaze, așa cum era cazul în centrele orientale și în Italia. Cât despre studiile laice, ele erau inexistente, cu toate că, în Italia Renașterii, s-a pledat pentru introducerea lor. Anul școlar era inițial împărțit în două semestre, în cursul cărora vacanțele se limitau strict la durata sărbătorilor. Cu timpul, anul de studiu s-a micșorat progresiv, pe măsură ce dascălii și discipolii și-au luat obiceiul să plece la târgurile mari de toamnă, unde eruditii aveau prilej să se întâlnească.

Cum condițiile economice și sociale ale evreilor din Germania, Austria și Spania deveneau din ce în ce mai precare, *ieșivoturile* au continuat să atragă valuri de discipoli, migrând însă, o dată cu populațiile evreiești, spre estul și sudul Europei. Centrele de studiu s-au mutat spre Austria, Italia, Boemia și mai ales în direcția Poloniei și a Lituaniei. A fost epoca celebrelor *ieșivot* din Mainz (ținută de Iacob Möllin), din Augsburg, Krems (condusă de Israel Isserlein), Pavia, apoi Praga, Lublin, Cracovia (ținută de Moise *Isserles), Poznan, Lvov, Ostrog, Brest-Litovsk, Pinsk, Sluțk etc. În sec. XVI-XVII, s-au deschis *ieșivot* și în Grecia, în Turcia și în Palestina. Refugiații din Spania au avut un rol important în crearea centrelor de la

Constantinopol, Medina (Salonic), Smirna, Ierusalim și Cairo.

Mai mulți factori au dus la declinul *ieșivoturilor* așchenaze în sec. XVII-XVIII. Masacrele din timpul răscoalei cazacilor din 1648–1649 au nimicit comunitățile și, o dată cu ele, școlile. În pofida persecuțiilor, a pribegiilor și a transformărilor economice și sociale, idealul studierii *Torei a străbătut Evul Mediu, întruchipând suprema modalitate a cultului, iar *ieșiva* a devenit treptat axul central al vieții evreiești. Pe parcursul câtorva decenii, modelul pedagogic al *pilpulului* a pierdut teren din pricina condițiilor economice, dar și din cauza răspândirii *hasidismului care pleda pentru o abordare diferită a învățământului.

În sec. al XIX-lea, viața spirituală a evreilor din Polonia și Lituania a cunoscut o adevărată renaștere, însoțită de o transformare substanțială a *ieșivoturilor*. Schimbările au debutat în 1802, prin deschiderea *ieșivei* din Volojin, Bielorusia, întemeiată de R. Haim din Volojin, discipol eminent al lui *Elia ben Solomon, gaonul din Vilnius. El a instaurat o nouă metodă de studiu, respingând *pilpulul* tradițional. Școala s-a mărit, a fost înzestrată cu propria sa clădire, care a fost prima construcție modernă destinată să adăpostească exclusiv o *ieșiva*. Influența ei a fost considerabilă, începând din 1854, epocă în care, sub conducerea lui Naftali Țvi Iehuda Berlin, se pregăteau aici 400 de studenți, veniți din toată Rusia. Pentru a asigura mijloacele materiale necesare, erau trimiși emisari peste tot în lume. Aici s-a format majoritatea rabinilor și marilor dascăli ruși. Bastion al luptei contra *Haskalei, *ieșiva* din Volojin a avut o mare influență asupra vieții spirituale rusești și autoritățile au închis-o de câteva ori. Și alte *ieșivot* au fost înfloritoare: la Mir, în Bielorusia; în Lituania, la Vilnius (Vilna), la Telz, unde metodele se distingeau prin raționalismul și rigoarea lor; la Slobodka și Kovno (Kaunas), care a devenit centrul mișcării **Musar* și unde se punea accentul pe evlavie, rugăciune și texte etice — centre care revoluționau un univers, în care studiul era închinat exclusiv Talmudului. Aceste instituții au atras mii de studenți, dintre care unii au devenit rabini sau învățători, în timp ce alții le frecventau ca să-și perfecționeze cunoștințele înainte de a se avânta în alte profesii de tot felul.

În Polonia, unde domnea hasidismul, majoritatea *ieșivoturilor* depindeau de cercurile și curțile hasidice. Cea de la Lubavici, înființată de grupul **Habad*, avea 400 de studenți și întemeiase centre și în alte orașe. Dar cea mai mare dintre toate se afla în Ungaria; era Ieșivat Hatam Sofer, fondată în 1806 de rabi Moise *Sofer la Presburg (Bratislava). Marea *ieșiva* germană se afla la Frankfurt, întemeiată în 1890 de către Solomon Brener, ginerele și urmașul lui Samson Raphael *Hirsch.

În cursul deceniilor care au precedat cel de-al doilea război mondial, studiile biblice, ebraica și gramatica au început să fie admise și să se dezvolte în programele tradiționale. *Ieșiva* din Odesa, fondată în 1905 de către Haim Cernowitz, se vroia astfel o școală superioară de studii evreiești și o academie rabinică modernă. Au fost adoptate metode științifice la toate materiile, chiar și la studierea Talmudului. După revoluția bolșevică, toate *ieșivoturile* din Uniunea Sovietică au fost închise. Celelalte și-au continuat activitatea în Lituania, la Slobodka, Telz și Ponevej; în Polonia, la Mir, Klezk, Baranovici, Radzyn, Varșovia și Lublin.

La începutul secolului al XX-lea, iudaismul ortodox a înțeles că numai un învățământ și o educație religioasă bine organizate ar putea frâna ascensiunea curentelor moderniste. *Ieșiva*, care până atunci era locul rezervat elitei intelectuale, a devenit un stagiu comun și obligatoriu pentru toți membrii ortodoxiei, astfel că școlile s-au înmulțit. Între cele două războaie, *ieșivoturile* din Lituania au atins o situație de hegemonie. Dar numeroase transformări au afectat structura și esența *ieșivei*, ca urmare a creșterii numărului de studenți și a scăderii nivelului de cunoștințe inițiale ale acestora, ceea ce a coborât considerabil nivelul general al învățământului. Diferitele curente ale iudaismului ortodox, precum mișcarea *Musar* și hasidismul, precum și sentimentul necesității promovării unui învățământ general al iudaismului au transformat treptat *ieșiva* într-un modest centru de instruire evreiască, în timp ce nivelurile cele mai ridicate de studiu s-au deplasat spre **kolel*.

Toată această activitate a luat sfârșit în chip abrupt și brutal o dată cu al doilea război mondial. Supraviețuitorii au reînființat, transplantându-le, câteva *ieșivot* celebre: cea de la Slobodka, în Israel; cea din Mir, la Brooklyn și la Ierusalim; cea din Telz, la Cleveland. Mișcarea *Habad* a implantat *ieșivoturi* în Franța (la Brunoy, în 1947), în Africa de Nord și în Australia.

Înaintea celui de al doilea război mondial, *ieșivoturile* se implantaseră puțin în *America de nord, exceptând Yeshiva University, care se născuse la sfârșitul secolului al XIX-lea din fuziunea *ieșivoturilor* Eț Haim și Ițhak Elhanan. De la război încoace, au apărut centre noi ca Rabbi Aaron Kotler Institute for Advanced Studies la Lakewood, New

Jersey, Tora ve-Daas, la New York, și Ner Israel, la Baltimore. Deși nici una dintre aceste instituții nu admite studii profane în programa sa, mulți studenți urmează concomitent cursuri la universitate.

Astăzi, cel mai important centru de *ieșivoturi* este Statul Israel. În 1840, a luat ființă *ieșiva* Eț Haim, prima *ieșiva* așchenază a țării, creată după modelul celei din Volojin. I-au urmat altele de același tip. Dezvoltarea comunității evreiești după primul război mondial a antrenat creșterea simultană a numărului de *ieșivot*. Adevărate cotituri se situează în momentul ascensiunii nazismului și a fugii spre Țara Sfântă a unor savanți renumiți, care s-au integrat în instituțiile existente, au creat altele noi și au făcut să renască marile *ieșivoturi* ale Europei antebelice.

Amânând serviciul militar al celor care studiază la zi într-o *ieșiva*, Statul Israel a contribuit la dezvoltarea rapidă a acestor instituții. După statisticile guvernamentale, spre sfârșitul anilor 1980, circa 1800 de tineri erau studenți la *ieșivot*.

Printre *ieșivoturile* israeliene care se adresează studenților mai vârstnici, se disting trei categorii mari: *„ieșivoturile* lituaniene", după modelul celei din Volojin, unde se studiază exclusiv Talmudul; *ieșivoturile* hasidice; și *ieșivoturile* sioniștilor religioși, dintre care cea mai cunoscută este Merkaz ha-Rav Kook din Ierusalim, întemeiată de rabinul Abraham I. *Kook. Kibuțurile religioase au propria lor *ieșiva* centrală. Numărul studenților care frecventează aceste instituții superioare este estimat la 11 000. Există și *ieșivoturi* la nivel de colegiu și de liceu. În sfârșit, *ieșivat hesder* permite studenților să-și continue studiile religioase în timp ce îndeplinesc serviciul militar.

În Europa, la ora de față, una dintre *ieșivoturile* cele mai renumite este cea de la Gateshead din Anglia. În Franța, pe lângă cea de la Brunoy, există *ieșivoturi* la Aix-les-Bains, Armentières ți Fublaines, ca și la Yerres, unde tinerele fete beneficiază de cursurile *ieșivei* Bet Rivka.

IEȚER HA-RA, vezi RĂUL.

IEȚIRA, SEFER

„Cartea Creației"

Cel mai vechi tratat ebraic de cosmologie și de cosmogonie. Scrisă probabil între sec. al III-lea și al VI-lea, această lucrare se distinge prin scurtimea sa: ea nu depășește o mie șase sute de cuvinte, nici măcar în versiunea sa cea mai extinsă. Din punct de vedere istoric, ea reprezintă unul din cele mai vechi texte speculative scrise în ebraică. Autorul pare că s-a inspirat din meditația *mistică, dar textul său este revendicat atât de filosofii medievali cât și de cabaliști. Obiectul său este prezentarea elementelor fundamentale care au prezidat la crearea lumii de către Dumnezeu și care îi permit acesteia să funcționeze.

Cartea a fost recepționată în feluri diferite, în cursul primului mileniu; investigațiile științifice, începând din secolul al XIX-lea, n-au putut reduce caracterul său ermetic, nici să-i străpungă enigma. *Sefer Iețira* există în două versiuni: cea mai scurtă este cea care apare în majoritatea edițiilor; a doua, mai lungă, este tipărită uneori ca o anexă. Aceste două versiuni existau încă din secolul al X-lea și au marcat toate manuscrisele. Cel mai vechi (și care datează poate din secolul al XI-lea) a fost găsit în *Geniza din Cairo și a fost publicat în 1947. În ambele versiuni, lucrarea este împărțită în 6 capitole, *mișnaiot* sau *halahot*, compuse din scurte afirmații dogmatice ale autorului, fără nici o explicație. Primul capitol utilizează un vocabular apropiat de cel care se întâlnește în mistica *Merkava* și sunt citate câteva versete biblice.

Potrivit lucrării, crearea lumii se bazează pe combinarea a două principii: cele zece *numere de la 1 la 10 și cele 22 de litere ale *alfabetului ebraic. Zece enunțuri divine au dat naștere cosmosului actual și puterea combinată a numerelor și a literelor conține în ea întreaga existență. Cele zece numere sunt desemnate aici pentru prima dată prin termenul de **sefirot*, descrise ca reprezentând cele cinci dimensiuni infinite sau cele 10 direcții ale cosmosului: est, vest, nord, sud, sus, jos, început, sfârșit, bine și rău; ele reprezintă de asemenea etapele de evoluție ale celor trei elemente (aer, apă, foc). În același timp, *sefiroturile* sunt și entități care îl servesc pe Dumnezeu și se înclină în fața tronului său.

Autorul împarte literele alfabetului în trei grupe: trei „mame", *alef, mem, șin*, care reprezintă cele trei elemente; șapte litere „duble", cele care pot fi rostite în două feluri diferite, *bet, ghimel, dalet, kaf, pe, reș* (în Biblie, se întâmplă ca *reș* să fie punctat cu un *dagheș kal*, care îi schimbă pronunțarea) și *tav;* cele 12 litere rămase sunt litere „elementare". Autorul descrie prin scurte fraze semnificația fiecărui grup de litere în existența cosmică, în termeni antropologici și psihologici.

Sefer Iețira este și cea mai veche gramatică ebraică, elaborată cu mult înainte de munca de sistematizare lingvistică la care au lucrat savanții evreii, inspirându-se după modelul arab. După *Sefer Iețira*, toate cuvintele ebraice au o rădăcină din

două litere, iar lucrarea enumeră astfel 231 de rădăcini. Crearea și existența lumii se bazează pe o combinație și o permutare a acestor rădăcini.

Nu se știe dacă nu cumva, la origine, cartea era un manual destinat savanților și misticilor pentru a realiza diferite creaturi. Mulți comentatori medievali se serveau de ea pentru a-și ajuta cititorii să înțeleagă că se poate realiza un **golem*. Totuși, primii comentatori, printre care *Saadia Gaon, Sabatai Donolo, *Iuda Halevi (*Kuzari* 4) o utilizau ca o lucrare științifică. Începând de la finele secolului al XII-lea și în secolul următor, *Sefer Iețira* a atras atenția misticilor, atât cabaliști cât și **haside Așchenaz*, care au făcut din ea principala sursă de inspirație în ceea ce privește simbolismul mistic.

Perioada când a fost scrisă *Sefer Iețira* a făcut obiectul unei largi dezbateri în lumea științifică. Cercetători din sec. al XIX-lea, ca Heinrich *Graetz și Leopold *Zunz, au situat redactarea ei în jurul sec. al VIII-lea, sub influență arabă sau chiar neoplatoniciană (Leo *Baeck). Totuși, stilul folosit de autor face trimitere la o perioadă veche, apropiată de ebraica mișnică. Pe de altă parte, doctrina înțelepciunii divine sugerează și ea o perioadă veche. Cât privește sistemul *sefiroturilor*, el vădește o influență neopitagoreică sau stoică. Unii termeni folosiți par traduși din greacă și această dualitate se exprimă prin ebraicul *otiot iesod* („litere elementare"), desemnând litere care sunt tot atâtea elemente. Noțiunea potrivit căreia fiecare act de creație a fost pecetluit cu Numele divin este unul din elementele cele mai primitive ale misticii *Merkava* și se găsește deja menționată în *Hehalot Rabati* (cap. 9). Paternitatea lui *Sefer Iețira* i-a fost atribuită lui R. *Akiva în literatura cabalistică târzie, începând cu sec. al XIII-lea, cu siguranță la scurt timp după redactarea Midrașului *Otiot de-Rabi Akiva*.

Prima mențiune despre *Sefer Iețira* se găsește în *Baraita di-Șmuel* și în poemele lui Eleazar *Kalir (sec. al VI-lea). *Saadia Gaon considera această lucrare ca un text de referință al antichității și și-a permis să introducă în versiunea lungă diviziuni noi și transformări. Acest text arab a fost tradus și publicat în Franța de M. Lambert în 1891. Comentariul lui Saadia a fost tradus în ebraică și, editat frecvent începând din secolul al XI-lea, a cunoscut o largă răspândire; s-au găsit fragmente din el în Geniza din Cairo. În secolul al X-lea, Sabatai Donolo a scris și el un comentariu la lucrare, dar cel mai important comentariu a fost cel compus în sec. al XII-lea de către Iuda ben Barzilai (publicat la Berlin în 1885). Iuda Halevi a comentat-o și el, deși numai parțial, în lucrarea sa *Sefer ha-Kuzari*.

Lucrarea a fost comentată din belșug în cercurile **haside Așchenaz*, în special de către *Eleazar din Worms, al cărui comentariu a fost publicat integral la Przemysl, în 1899. Aproape 50 de comentarii cabalistice s-au inspirat din doctrina *sefiroturilor*; primul i-a aparținut lui Isaac Orbul, al cărui text reprezintă unul dintre documentele cele mai prețioase cu privire la începuturile acestui curent mistic. Lucrarea a mai fost comentată ulterior și la Safed și, dintre textele de aici, este de remarcat un manuscris al lui Moise *Cordovero aflat la Ierusalim. După aceea au proliferat comentariile redactate în spiritul lui Isaac *Luria. Un comentariu al lui *Elia, gaonul din Vilnius, a apărut în 1874.

Prima ediție tipărită a *Sefer Iețira* a fost cea de la Mantova, din 1562; cu numeroase adaosuri și comentarii diverse, ea a fost reeditată de câteva ori. Ediția de la Varșovia, apărută în 1884, cu siguranță cea mai populară dintre toate, este foarte coruptă. *Sefer Iețira* a fost tradusă și în latină de către misticul creștin G. Postel și a fost tipărită la Paris în 1552, chiar înainte de prima sa ediție în ebraică. A urmat în 1562 o altă ediție latină comentată. A fost tradusă în engleză în 1873, în germană în 1830 și 1894, în franceză în 1888, de către Papus, și în 1913, de către de Cimara, în italiană în 1923, în maghiară în 1931 și în cehă în 1921.

IEȚIV PITGAM

„Adevărat este Cuvântul"

Începutul unui cântec în aramaică, recitat de majoritatea comunităților așchenaze din diaspora în a doua zi de Șavuot. Inserat după primul verset al *haftorei*, el ține locul lui **Akdamut milin*, cântec mai lung, care se recită în prima zi. *Iețiv pitgam* este alcătuit din 15 versuri, ale căror prime litere ebraice formează, în acrostih, numele autorului: Iaacov be-Rabi Meir Levi. Cântecul este o laudă adusă „Regelui cel veșnic", Revelației din Sinai și devotamentului lui Israel față de Tora. Se termină printr-o rugăciune către Dumnezeu, care-i va apăra și-i va întări pe toți cei care fac să fie respectate învățăturile sale, dar îi va pedepsi și-i va reduce la tăcere pe cei care-l batjocoresc. Unii cred că autorul cântecului a fost Iacob ben Meir, nepotul lui *Rași.

IEVAMOT

„Căsătorii leviratice"

Primul tratat al ordinului **Nașim* al *Mișnei. Este constituit din 16 capitole care tratează mai ales despre *levirat (*ibum*), obligație impusă unui băr-

bat de a se însura cu nevasta fratelui său, dacă acesta moare fără urmași (vezi Deut. 25,5–10). Tratatul stabilește cine este obligat la căsătoria leviratică, cine este scutit și cum trebuie să se desfășoare *halița* („descălțare"), ceremonie prin care fratele supraviețuitor se poate dispensa de a se însura cu cumnata sa văduvă. Mișna enumeră, tot aici, căsătoriile autorizate și interzise în ce-i privește pe preoți, minori și neevrei și tratează despre cazurile de viol și de seducere. Ultimele două capitole sunt consacrate legilor care se aplică femeii remăritate, după anunțarea eronată a morții soțului său. Chestiunea este reluată în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

Tema acestui tratat este considerată drept cea mai dificilă din Talmud. Dintr-o *halaha* conținută în tratat, reiese că rabinii erau foarte înțelegători, în privința femeii **aguna*, autorizând-o să se recăsătorească, chiar dacă vestea morții soțului se bazează pe o simplă mărturie sau pe un zvon. Acest tratat mai face observații și despre convertire, precum și despre *circumcizie și despre baia rituală pe care aceasta le implică.

IGDAL

„Preamărit fie"

Începutul și titlul unui cântec liturgic popular, al cărui autor presupus este Daniel ben Iehuda din Roma (cca. 1300). Versiune metrică a celor 13 articole de *crez ale lui Maimonide, cântecul figurează în două rânduri în cărțile de rugăciune aşchenaze: el se cântă, prima dată, înainte de *Adon olam*, la începutul slujbei de dimineață, iar a doua oară, la sfârșitul slujbei de seară, în zilele de sărbătoare și de Șabat. Hasidimii, spre deosebire de toate celelalte rituri evreiești, nu au inclus *Igdal* în slujba sinagogală. Versiunea aşchenază este compusă din 13 versuri pe o rimă unică, fiecare vers reluând unul dintre articolele crezului lui Maimonide. Versiunea sefardă și orientală cuprinde două versuri suplimentare, dintre care ultimul este o repetare parțială a versului al treisprezecelea.

ILIE

Ebr.: Eliahu
(sec. al IX-lea î.e.n.)

Profet care a trăit în vremea regelui Ahab și a fiului său, Ohozia. Viața lui este relatată în 1 Regi 17–19,21 și 2 Regi 1–2.

Ilie a militat pentru purificarea credinței în Dumnezeul unic și împotriva ipocriziei religioase și a cultului lui *Baal, care se răspândise printre israeliți sub influența Isabelei, nevasta lui Ahab, venită din Sidon. Momentul culminant al confruntării cu idolatria are loc pe Muntele Carmel unde se adunaseră profeții lui Baal (1 Regi 18,16 *et infra*). Ilie se adresează aici poporului în termeni foarte plastici, zicându-le: „Până când vreți să șchiopătați de amândouă picioarele? Dacă Domnul este Dumnezeu, atunci mergeți după El; iar dacă este Baal, atunci mergeți după Baal!" În întrecerea care a urmat, proorocii lui Baal nu au reușit să aducă foc din cer spre a arde jertfa ce fusese pregătită pe altar. În schimb, la rugăciunea lui Ilie, s-a coborât un foc din cer și a mistuit jertfa. Poporul a recunoscut atunci și a zis: „Domnul este adevăratul Dumnezeu!" Proorocii lui Baal au fost prinși și uciși lângă râul Chișon.

Ilie intra mereu în conflict cu Ahab din motive de morală și, în special, pentru că regele urzise moartea lui Nabot, ca să pună stăpânire pe via lui. Auzind sumbra profeție a lui Ilie după consumarea crimei, Ahab își sfâșie hainele de pe el și se îmbracă în pânză de sac (1 Regi 21).

Între timp, profetul, care încerca să submineze domnia lui Ahab, era deseori silit să fugă și să rătăcească din loc în loc. Biblia spune că ar fi săvârșit mai multe minuni în peregrinările sale.

Un episod decisiv din viața lui Ilie a fost acela când cuvântul Domnului i s-a dezvăluit în peștera de pe Muntele Horeb, identificat de tradiție cu *Sinaiul. Domnul i-a poruncit acolo trei lucruri: să-l ungă pe Hazael ca împărat al Aramului, să-l ungă pe Iehu ca rege al lui Israel și să-l ungă pe *Elisei, fiul lui Șafat, ca să-i urmeze ca profet (1 Regi 19).

Când lui Ilie i s-a apropiat ceasul morții, Elisei, pe care profetul îl unsese deja ca succesor, nu a vrut să se despartă de el. Au mers amândoi până la Ierihon și acolo Elisei i-a cerut, ca o ultimă favoare, să primească „o îndoită măsură din duhul tău". Ilie s-a învoit cu o condiție: „Dacă mă vei vedea când voi fi răpit de la tine, așa ți se va întâmpla; dacă nu, nu ți se va întâmpla așa." Atunci un car de foc cu cai de foc i-a despărțit unul de altul și Ilie s-a ridicat la cer într-un vârtej de vânt (2 Regi 2).

În literatura rabinică, atât în *Halaha cât și în *Hagada, Ilie ocupă un loc important. El este cel care, în final, va da soluția la o serie de întrebări rămase fără răspuns. În Talmud, multe asemenea întrebări nerezolvate se încheie prin cuvântul *tecu*, care înseamnă, în aramaică, „(aceasta) va rămâne". Cuvântul este însă interpretat și ca un acronim al propoziției „(Ilie) Tișbitul va rezolva întrebările", pornind de la credința că, într-un viitor eshatologic, Ilie va aduce pacea în lume și împăcarea între părinți și copii (Mal. 3,24).

Deoarece Ilie nu a murit, ci a fost luat la cer, multe legende vorbesc de aparițiile lui ulterioare pe pământ, cel mai adesea aducând o salvare miraculoasă pentru evreii și comunitățile evreiești aflate în pericol. În epoca talmudică, se spunea că Ilie stă la sfat cu înțelepții și-i învață și că astfel s-ar fi născut cărțile care-i poartă numele: *Midraș Eliahu Raba* („Marele Midraș al lui Ilie") și *Midraș Eliahu Zuta* („Micul Midraș al lui Ilie").

Cum profetul sare în ajutorul celor aflați la nevoie, de multe ori când este pomenit numele lui se adaugă „Fie să ne amintim de el la bine!", în sensul că Ilie va fi vestitorul binelui în vremea care va să vină. De aceea, în *binecuvântările de după mese, se spune: „(Dumnezeu) Cel Milostiv ni-l va trimite pe profetul Ilie, fie să ne amintim de el la bine, și el ne va aduce vești bune, ajutor și mângâiere." Tradiția populară spune că Ilie li s-a arătat marilor învățați ai Torei de-a lungul generațiilor, precum și multor drepți necunoscuți. El apare de asemenea la sinagogă când lipsește un al zecelea om pentru *minian* (cvorumul de rugăciune).

Ilie este cunoscut mai ales ca vestitor al *Izbăvirii, așa cum atestă profeția lui *Maleahi (3,23): „Iată că Eu vă voi trimite pe proorocul Ilie, înainte de a veni ziua Domnului, ziua aceea mare și înfricoșată." Dorul de Izbăvire apare și în binecuvântările care însoțesc lectura din Profeți la *sinagogă de *Șabat și de sărbători: „Să ne bucurăm, Doamne, Dumnezeul nostru, cu profetul Ilie, slujitorul Tău." Oamenii se gândesc la Ilie chiar și la modul cel mai concret, de exemplu, la **sederul* de Pesah, când pun pe masă un pahar de vin în plus, al cincilea, care se numește chiar *kos șel Eliahu* („paharul lui Ilie"). Obiceiul s-a născut dintr-o controversă cu privire la numărul paharelor de vin care trebuie băute de *seder* — patru sau cinci — dilemă care, ca și toate celelalte, se va rezolva când va veni Ilie. În speranța că el se va ivi și va aduce Izbăvirea chiar în seara de Pesah, există obiceiul de a lăsa ușa deschisă de *seder*, pentru ca profetul să poată intra. Așteptarea lui Ilie se regăsește în imnurile de Șabat (**zmirot*), în cântecele populare și în **piyutim* (poeme religioase). Multe dintre acestea se cântă după Șabat și la diverse festivități sau sărbători, când crește în oameni nădejdea izbăvirii și a unui viitor mai bun.

IM IRȚE HA-ȘEM

„Dacă vrea Dumnezeu"

Formulă populară ebraică, exprimând speranța sau făgăduiala că un lucru va avea loc așa cum a fost plănuit sau prevăzut. Ca formulă pioasă, apare pentru prima dată în *Țavaat Rabi Eliezer ha-Gadol*, scriere etică atribuită lui R. Eliezer din Worms (1050), care conține îndemnul: „De câte ori spui o propoziție, adaugă condiția «dacă vrea Dumnezeu»." În scris, evreii practicanți folosesc o prescurtare ebraică a expresiei.

IMITAREA LUI DUMNEZEU, vezi DUMNEZEU, IMITAREA LUI.

INAUGURAREA CASEI, vezi SFINȚIRE.

INCEST

Relație sexuală între „rude apropiate" (Lev. 18,6), persoane prea strâns legate pe plan familial pentru a se putea căsători conform legii. Potrivit enumerării din Lev. 18, fac parte din această categorie: părinții, soacra, sora, nepoata, sora vitregă, mătușa, nora, nevasta fratelui, fiica din altă căsătorie a nevestei și fiica acesteia, sora nevestei atâta timp cât aceasta din urmă este în viață. Această listă este exhaustivă.

*Maimonide arată că femeile din propria familie cu care bărbatul nu are voie să se căsătorească locuiesc de obicei sub același acoperiș cu el, deci i-ar fi lesne să profite de ele. „Dacă ni s-ar permite să ne căsătorim cu una din ele și dacă ni s-ar interzice numai să întreținem cu ele raporturi sexuale în afara căsătoriei, cei mai mulți bărbați ar abuza de femeile acestea. Dar, dat fiind că ni se interzice categoric căsătoria cu o rudă apropiată [...], este de crezut că bărbații nu vor căuta să lege asemenea relații cu ele și nici măcar nu se vor gândi la asta" (*More nebuhim* III, 49).

Există diferite pedepse pentru cei ce se fac vinovați de incest: pot fi lapidați sau arși de vii ori, în alte cazuri, pot fi condamnați la **karet* (formă de pedeapsă divină) sau la flagelare.

Incestul este considerat păcat capital dacă au loc raporturi sexuale (*Șab.* 13a), chiar dacă nu există penetrație efectivă (Maimonide, *M.T.*, *Isure bia* 1,10). Mai mult, înțelepții au interzis, între rude, orice apropiere corporală care produce o plăcere fizică (*idem* 21,1). A îmbrățișa o rudă apropiată, de exemplu, o soră sau o mătușă, este așadar interzis. Totuși, mama poate să-și îmbrățișeze fiul ori tatăl, fiica, atâta vreme cât copiii sunt minori (*idem* 21,6–7). Nu numai bărbații sunt opriți de la comiterea incestului, ci și femeile (*Iev.*84b, T.I. *Sanh.* 7,9,25a).

Incestul este descris ca o „nelegiuire" (Lev. 20,14), o „ticăloșie" (*idem* 20,12), o „mișelie" (*idem* 20,17) și o „necurăție" (*idem* 20,21). Laolaltă cu omorul și idolatria, este unul din păcatele capitale, pe care omul nu trebuie să le comită chiar dacă ar trebui

să plătească cu viața. Interdicția incestului nu trebuie încălcată nici chiar pentru a salva viața unei persoane (Tos. *Șab.* 15,17) și nici o rațiune medicală nu poate justifica incestul (*Pes.* 25a).

INCINERAREA

Distrugerea *cadavrelor prin ardere. Incinerarea este total străină tradiției evreiești și este interzisă de legea iudaică. Dat fiind că rămășițele unei ființe omenești au adăpostit cândva un suflet, ele merită să fie tratate cu respect. Arderea trupului este dimpotrivă considerată drept o lipsă de respect și o necinstire. În vremurile biblice, israeliții au practicat uneori incinerarea (1 Sam. 31,12), dar obiceiul era asociat sacrificiilor omenești și utilizat mai ales ca pedeapsă pentru cei care săvârșeau păcate deosebit de grave (Gen. 38,24; Lev. 20,14; 21,9). Incinerarea regilor păgâni, pomenită deopotrivă în Biblie (Am. 2,1) și în Mișna (*A.Z.* 1,3), era totodată asociată cu *idolatria. Pentru evrei, inhumarea era o poruncă pozitivă, bazată pe cuvintele Genezei (3,19): „Căci țărână ești și în țărână te vei întoarce." Tot în sprijinul inhumării, Talmudul (*Sanh.* 46b) citează un verset biblic care demonstrează că a lăsa la vedere un cadavru, fie și al unui criminal executat, era o mare nelegiuire: „Trupul lui mort să nu stea noaptea pe lemn, ci să-l îngropi în aceeași zi" (Deut. 21,23). De aici, legile menționate de *Maimonide, precum și de **Șulhan aruh* (*I.D.* 362,1).

Autoritățile halahice au interzis dintotdeauna incinerarea, decretând chiar că, în cazul când o persoană specifică în testament că dorește să fie incinerată, această dorință nu trebuie luată în considerare. Solomon *Adret, unul din principalii rabini ai Spaniei medievale, indică într-un *responsum* că este permis să se toarne piatră de var peste un cadavru pentru a-i grăbi descompunerea, însă această practică nu este socotită ca incinerare. După majoritatea autorităților ortodoxe, cenușa unei persoane incinerate nu poate fi îngropată într-un cimitir evreiesc. Cu toate acestea, s-au înregistrat și atitudini mai indulgente. Doi mari rabini britanici, Nathan Marcus Adler și Hermann Adler, au îngăduit astfel de inhumări. La fel, și marele rabin francez Zadoc *Kahn. Eminentul erudit ortodox german, David Hoffmann, a stabilit că îngroparea cenușii unei persoane incinerate nu era nici obligatorie, dar nici interzisă (*Melamed le-hoil*, *I.D.* 113). Societățile de înmormântare (**hevra kadișa*) ortodoxe au adoptat, la rândul lor, poziții diferite: Sinagoga unificată din Londra este de acord să efectueze înmormântarea cu condiția ca resturile persoanei incinerate să fie așezate într-un sicriu. Legea evreiască nu permite însă rabinilor să oficieze slujba funebră pentru o persoană care urmează să fie incinerată. De asemenea, un evreu practicant nu poate însoți un cortegiu funerar la crematoriu. Familia unei persoane incinerate conform propriei sale dorințe nu are dreptul să țină *doliu după legile specifice. Totuși, Rabi Elia Behor Hazan din Alexandria arată într-un *responsum* (*Taalumot lev.* vol. 4, nr. 33) că rudele apropiate care s-au opus incinerării și regretă această procedură pot respecta obiceiurile de doliu, inclusiv recitarea **Kadișului*, acestea fiind considerate o cinste pentru îndoliați mai mult decât pentru defuncți.

În ceea ce privește incinerarea, iudaismul conservator se situează, în general, pe aceleași poziții ca ortodoxia. Reformații, în schimb, îngăduie rabinilor să oficieze slujba funebră la incinerare și permit inhumarea cenușii în cimitirele lor.

INSPIRAȚIE, vezi REVELAȚIE.

IOEL

Ebr.: „IHVH este Dumnezeu"

Cartea lui Ioel este a doua din secțiunea Profeților Mici a *Bibliei. Nu există nici un fel de date biografice despre autorul ei. Se crede că a predicat mai ales în Iudeea, deoarece profețiile lui se referă în special la Ierusalim și la regatul lui Iuda, în timp ce regatul lui Israel nu este menționat nici măcar o dată. Cartea cuprinde 73 de versete, grupate în patru capitole (trei, în Septuaginta și Vulgata, care combină cele două capitole din mijloc într-unul singur). Capitolele 1 și 2 descriu cu lux de amănunte o groaznică invazie de lăcuste, care pustiesc totul în calea lor. Calamitatea este interpretată ca un semn că vine Ziua Domnului și izbăvirea e aproape. Profetul îi îndeamnă pe *preoți și pe oamenii de rând să ceară ajutorul lui Dumnezeu prin pocăință, *post și rugăciune (1,13–18). În cele două versete care urmează profetul înalță o rugă pentru încetarea flagelului. Capitolele 3 și 4 constituie un poem apocaliptic în care Dumnezeu făgăduiește să pună capăt dezastrului și să aducă mântuirea pentru cei ce se căiesc — evrei și neamuri deopotrivă. Pe de altă parte, neamurile care s-au purtat rău cu Israel vor fi pedepsite, la fel și evreii care nu se căiesc de păcatele lor.

După unele surse evreiești, în special *Seder Olam* — Ioel ar fi trăit în vremea regelui Manase din Iuda și ar fi fost contemporan cu profeții *Naum și *Habacuc. Această ipoteză este susținută și de puritatea limbii ebraice care apare la Ioel și care nu se mai regăsește în perioada celui de-al Doilea *Templu. Cartea rămâne totuși greu de datat cu

precizie. Cercetătorii moderni au detectat unele referințe în text care par să plaseze redactarea ei după reconstruirea Templului (515 î.e.n.), dar înainte de cucerirea Sidonului de către perși (348 î.e.n.), de unde și dubiile cu privire la paternitatea operei. Descrierea Ierusalimului ca loc al unicului sanctuar, referirile la *Bătrâni și la preoți și faptul că nici un rege nu este pomenit lasă de presupus că textul ar fi fost redactat în cursul epocii persane.

Cartea lui Ioel

1,1–2,17	Invazia lăcustelor, descriere, plângeri, apeluri la căință.
2,18–2,27	Profeție despre izbăvire
3,1–4,15	Ziua Domnului, semne, judecata popoarelor
4,16–4,21	Izbăvirea lui Israel.

IOHANAN BAR NAPAHA

(185–279)

*Amora din Palestina și maestru al compilării *Talmudului din Ierusalim, în care numele său este menționat mult mai des decât al oricărui alt amora, în așa măsură încât *Maimonide i-a atribuit redactarea Talmudului. Născut la Seforis, R. Iohanan a studiat sub îndrumarea lui Hanina ben Hama, a lui Hoșaia Raba și a altor învățători din generația care a realizat tranziția de la tanaimi la amoraimi. Colegul său cel mai vestit a fost cumnatul său, *Șimon ben Lakiș. Academia pe care Iohanan a înființat-o la Tiberiada a fost frecventată de numeroși discipoli dotați, printre care *Abahu, Hiya ben Aba, Iose ben Hanina și Eleazar ben Pedat (care-l cita adesea pe învățătorul său). Mulți dintre acești discipoli veneau din Babilonia, aducând cu ei lecțiile învățate de la *Rav și Mar *Samuel, singurii eruditi nepalestinieni pe care Iohanan îi citează. Bun cunoscător al surselor tanaitice, Iohanan bar Napaha era în stare să-i identifice pe autorii unor aforisme anonime din Mișna, merit important, căci, după părerea lui, orice text citat trebuie atribuit autorului său. El a formulat regulile halahice, menite să servească la rezolvarea oricărui conflict de opinii în interiorul Mișnei. Astfel, cu trei excepții, Halaha trebuia să fie totdeauna în acord cu punctul de vedere al lui Raban Șimon ben *Gamaliel (*Sanh.* 31a). El a stabilit, de asemenea, că opinia lui R. *Iuda trebuia să precumpănească asupra celei a lui R. Meir, dar că R. *Iose, prevala asupra lui R. Iuda (*Er.* 46b) și că, în orice caz, Halaha trebuia să fie în acord cu o *mișna* anonimă (*Șab.* 46a). De asemenea, Iohanan bar Napaha se află la originea multor tradiții cu privire la distrugerea celui de al Doilea Templu, în special incidentul dintre Kamza și Bar Kamza, care a dus la această distrugere; el a descris și căderea Betarului (*Ghit.* 55b-57a) și a transmis informații prețioase despre obiceiurile diferitelor familii din Ierusalim (*Ghit* 38b; *Șab* 63b). După el, era mesianică va veni pentru o generație care va fi „pe deplin dreaptă sau total nelegiuită".

R. Iohanan face aluzie adesea la bucuriile și necazurile vieții de familie, observând că „cel căruia-i moare nevasta este tot atât de îndurerat ca și cum Templul a fost distrus în acea zi" (*Sanh.* 28a). Deși a avut norocul să aibă mai multe fiice, se pare că a pierdut zece fii în timpul vieții lui. Din aversiune față de opresorii romani, el a avertizat autoritățile evreiești să nu primească sarcina de a percepe impozitul. Întrucât datoria unui erudit este să servească de exemplu pentru ceilalți, el socotea că învățatul care se înfățișează în lume cu hainele murdare se face vinovat de un grav delict (*Șab.* 114a). Iohanan afirma că omenia și modestia trebuiau să fie semnele distinctive ale evreului căci, „ori de câte ori se vorbește de puterea divină în Biblie, se pomenește și de smerenia Domului" (*Meg.* 31a).

Din aforismele lui Iohanan bar Napaha

Cât timp e viață, este și speranță.

Milostenia nu mântuie de moarte (Prov. 11,4) decât atunci când cel care dă și cel care primește nu se cunosc unul pe altul.

Cine merge măcar patru coți pe pământul lui Israel își dobândește un loc în lumea viitoare.

Există trei coroane: a preoției, a monarhiei și a Torei. Aaron s-a încununat cu prima, David cu a doua, a treia poate fi a oricui se dovedește demn de ea.

Sfântul Sfinților a oferit Tora, pe rând, tuturor neamurilor, dar numai Israel a acceptat-o.

A-i zâmbi vecinului tău este mai important decât să-l inviți la un pahar de vin.

Când îngerii se pregăteau să cânte un imn despre Marea Roșie, Atotputernicul i-a mustrat: „Copiii mei [egiptenii] au murit înecați și voi vreți să cântați!"

Fiecare cuvânt rostit de Dumnezeu în timpul Revelației din Sinai a fost tradus în cele 70 de limbi ale neamului omenesc.

Cât a existat Templul, altarul era locul de ispășire pentru Israel; acum o masă oarecare ține loc de altar.

În vremea viitoare, Dumnezeu va face din Ierusalim metropola lumii.

IOHANAN BEN ZAKAI

(sec. I)

Tana, înțelept și lider al *fariseilor la sfârșitul perioadei celui de-al Doilea Templu și în anii după distrugerea acestuia. Deși personalitatea și operele lui Iohanan ben Zakai au devenit

legendare, nu se știe nimic despre familia sa ori despre originile sale. Se spune că ar fi trăit 120 de ani (ca Moise și *Hilel înaintea lui și R. *Akiva după el), împărțiți în trei perioade: „A muncit 40 de ani, a studiat 40 de ani și a predat 40 de ani" (*Sifre* Deut. 357; *R.H.* 31b; *Sanh.* 41a). Tradiția orală afirmă că a fost elev atât al lui Hilel cât și al lui *Șamai (*Avot* 2,8); alte surse nu-l menționează decât pe Hilel, dar realitatea istorică este greu de stabilit în această privință. O *baraita* spune că Iohanan a fost ultimul dintre discipolii lui Hilel.

Nu se știe când a ajuns la Ierusalim, dar Mișna (*Șab.* 16,7; 22,3) menționează două decizii pe care le-ar fi emis la Arav, în Galileea de Jos, unde ar fi petrecut 18 ani, după amora Ula. Același amora spune că Iohanan s-ar fi plâns de dezinteresul galileenilor față de Tora, căci nu l-au consultat decât de două ori în cursul acestei perioade (T.I. *Șab* 16,7; 15d). Data revenirii sale la Ierusalim se poate deduce dintr-o *baraita* care povestește că, 40 de ani înainte de distrugerea Templului, când ușile *hehalului* se închideau pe timpul nopții, ele au fost găsite deschise într-o dimineață; atunci, Iohanan ar fi spus: „*Hehal*, de ce ne tulburi? Știm că oricum vei fi distrus în cele din urmă, așa cum s-a spus: „Deschide-ți ușile... [Zah. 11,1]" (T.I. *Ioma* 6,3; 43c; T.B. *Ioma* 39b și Iosefus, *Războiul evreilor* 6,293).

Nu se cunosc deciziile luate de Iohanan ben Zakai înainte de distrugerea Templului, dar Mișna (*Sota* 9,9) spune că el a abolit procedura de a obliga femeile bănuite de adulter să bea ape amare. Tosefta (*Sota* 14,1–2) îl pomenește și ea în legătură cu această poruncă: „R. Iohanan ben Zakai a spus: De când s-au înmulțit omorurile, s-a pus capăt obiceiului de a frânge gâtul unei vițele [Deut. 21,1], căci acest rit se aplică doar în caz de îndoială, or, acum se omoară în văzul lumii. De când s-au înmulțit adulterele, s-a pus capăt apelor amare, căci încercarea se aplică doar în caz de îndoială, în vreme ce acum toți păcătuiesc pe față." Tradiția îi acordă titlul onorific de *raban* („învățătorul nostru"), care este superior celui de rabi („învățătorul meu") și care era rezervat, de obicei, pentru **nasi*.

Confruntările lui Iohanan ben Zakai cu preoții și *saduceii, grupări aproape identice, dau o idee despre autoritatea deosebită de care se bucura în calitate de lider al partidei fariseilor. Aceste controverse se refereau în special la slujbele de la Templu și la legile purității și impurității rituale, dar și la unele probleme de drept penal și civil. Iohanan a încercat să restrângă privilegiile și puterile judecătorești ale *preoților, refuzând să-i scutească de plata impozitului anual pentru Templu (*Șek.* 1,4).

*Templul și Muntele Templului erau în centrul vieții religioase și comunitare. Iohanan se socotea dator să supravegheze slujbele de la Templu și să vegheze ca ele să fie oficiate în conformitate cu tradiția fariseică. Așezat în umbra Templului, el explica toată ziua legea, în fața mulțimilor de pelerini care veneau cu miile, îndeosebi la Pesah (*Pes.* 26a).

Când a izbucnit revolta contra romanilor (66 e.n.), Iohanan nu s-a amestecat în evenimentele politice. La fel ca mulți alții, el s-a opus revoltei și nu credea că ea poate fi încununată de succes. Întrucât situația din Ierusalimul asediat se înrăutățea, Iohanan a hotărât să fugă din cetate, simulând boala și moartea și punându-i pe elevii săi, *Eliezer ben Hirkanos și *Iosua ben Hanania, să-l scoată din oraș într-un sicriu. O dată afară din cetate, Iohanan fu dus în tabăra romană și, potrivit Talmudului, a fost primit de Vespasian comandantul asediului, pe care l-a salutat ca pe un împărat. Mustrat de Vespasian că-i acordase un titlu care nu-i aparținea, Iohanan a citat profeția Bibliei, după care Ierusalimul și Templul urmau să cadă doar în urma intervenției unui rege. În timp ce discutau astfel, un sol de la Roma aduse vestea că împăratul Nero murise și că Vespasian fusese ales ca succesor. Înainte de a se întoarce la Roma, Vespasian îi permise lui Iohanan să-i ceară ceva. Acesta spuse: „Dă-mi Iavne cu înțelepții săi" (*Ghit.*56a–b). Cu toate că oamenii de știință au pus la îndoială veridicitatea povestirii, ea s-a integrat totuși tradiției evreiești.

Când Templul și Ierusalimul au fost distruse, Iohanan, care vedea focul de la distanță, „și-a sfâșiat hainele, și-a scos *tfilin*, a șezut jos și a plâns; la fel au făcut și elevii săi". Dar când elevul lui, Iosua ben Hanania, se tânguia de această distrugere, prin care poporul evreu era lipsit de posibilitatea de a-și mai ispăși păcatele, Iohanan l-a îmbărbătat, citând cuvintele lui Osea (6,6): „Căci Eu vreau pietate și nu jertfe." El socotea că acel dezastru național și religios era o pedeapsă pentru poporul care nu respectase Legea lui Dumnezeu.

Cerând să i se acorde Iavne (care era centrul de studiu încă înainte de căderea Ierusalimului), Iohanan obținea un mijloc de a compensa pierderile pricinuite de război, anume un nou sediu pentru *Sanhedrin și o cale de a menține supremația acestuia. El a reușit să transfere asupra Sanhedrinului câteva din funcțiile importante ale Templului, în special sfințirea *lunii noi și stabilirea anilor bisecți, de care depindea fixarea datei sărbătorilor. Iohanan, care a locuit la Beror Hail (*Sanh.* 32b),

în apropiere, a condus personal tribunalul din Iavne, așa cum o făcuse și la Ierusalim. I se atribuie, de altfel, formularea multor precepte fundamentale (*R.H.* 31b). La Iavne, i s-au alăturat confrați eminenți care lucraseră în vremea Templului, și împreună, au clarificat multe controverse halahice.

Pentru Iohanan, studierea Torei era primordială. Respectând regulile *hermeneuticii lui Hilel, pentru a reglementa punctele cele mai delicate ale Legii, el a încercat să descopere și principiile etice care stăteau la baza unor porunci aparent neutre din codurile biblice.

Se pare că Iohanan ben Zakai a fost primul înțelept care a pășit pe calea *misticii și că exemplul său a fost urmat de alții, potrivit lanțului tradiției descris de Iose ben Iuda în ultima parte a secolului al II-lea. (Tos. *Hag.* 2,2). Povestirile despre preocupările sale mistice se disting prin nivelul lor elevat și o fervoare intensă, fără a dezvălui totuși esența doctrinei ezoterice respective. Aceste relatări sunt legate de două spuse ale lui Iohanan, una descriind sosirea în gheena (*Suc.* 32b), cealaltă — dimensiunile universului (*Hag.* 13a; *Pes.* 94a–b). Acestea s-ar fi răspândit pornind de la niște *baraitot*, care, după amora Raba ben Merion, proveneau „din școala lui Iohanan ben Zakai" (*Er.* 19a și Rași *ad loc.*). Majoritatea învățăturilor sale au fost transformate și ordonate de-a lungul vremurilor, puține dintre ele fiind puse în ordine de însuși autorul lor. Se pare că unele elemente s-au păstrat în tratatul **Sota*, mai ales în capitolele 8 și 9, unde se află o serie de referiri la tanaimii de la sfârșitul perioadei celui de-al Doilea Templu.

Nu se cunoaște cu exactitate nici data morții sale. Se pare însă că n-a trăit mai mult de zece ani după distrugerea Templului. „Când a murit Iohanan ben Zakai, s-a stins lumina înțelepciunii", spune Mișna (*Sota* 9,15). Se povestește (*Ber.* 28b) că, în ceasul morții, le-ar fi spus discipolilor: „Luați toate bucatele, ca să nu se spurce, și pregătiți tronul lui Ezechia, regele Iudeii, care trebuie să vină să mă conducă pe lumea cealaltă."

IOMA

„Ziua" (aram.), subînțeles: „Ziua Marii Iertări"

Al cincilea tratat din ordinul **Moed* al *Mișnei. Cele opt capitole ale sale sunt consacrate celebrării de către marele *preot a slujbei de *Iom Kipur la Templu (vezi Lev. 16,1–34; 23,26–32; Num. 29,7–11). Tratatul nu se mărginește să enunțe legile, ci povestește, pe un ton dramatic și cu lux de amănunte, slujba pe care o efectua marele preot, culminând cu un ritual impunător în *Sfânta Sfintelor. Ultimul capitol enumeră legile de Iom Kipur, care cuprind un post de peste 24 de ore, interdicția de a se spăla, de a purta încălțăminte din piele și de a avea relații sexuale. Termenul *Ioma* este abrevierea lui *Ioma raba* („Ziua cea Mare"), care desemna Ziua Marii Iertări. Subiectul este reluat în ambele *Talmuduri și în *Tosefta.

IOM HA-AṬMAUT

„Ziua Independenței"

Ziua națională a Statului Israel, marcând aniversarea dobândirii independenței la data de 5 Iyar 5708 (1948). Această zi a fost declarată sărbătoare religioasă de către marele *rabinat al Israelului, care a instituit pentru acest prilej o slujbă specială, seara și dimineața; această slujbă a fost introdusă în multe ediții ale cărților de rugăciune, atât în Israel cât și în diaspora. Ea cuprinde un **Halel* și o lectură din Profeți (Isa. 10,32; 11,12), dar fără binecuvântările obișnuite. Rabinatul a suspendat orice sărbătoare care ar cădea în această zi, ca și restricțiile legate de doliul din perioada **Omerului*; de asemenea, nu se citește **Tahnun*. Printr-un decret al Knessetului, dacă Ziua Independenței cade într-o vineri sau o sâmbătă, ea se celebrează în joia precedentă, spre a se evita profanarea Șabatului. Susținuți de rabinul Șlomo Goren și de mișcarea kibuțurilor religioase, mulți credincioși au contestat hotărârile rabinatului. Ei recită rugăciunile de însoțire și binecuvântarea **Șeehianu*. Ultraortodocșii au reacționat în chipuri diferite: dacă mișcarea *Agudat Israel* acceptă *de facto* caracterul laic al zilei ca sărbătoare națională, abținându-se însă cu grijă să-i dea vreo conotație religioasă, grupul antisionist *Neture Karta* a proclamat-o zi de doliu și de lamentație.

Punctul de vedere halahic, care s-a impus în ceea ce privește prescripțiile liturgice de Ziua Independenței, este exprimat într-un *responsum* al eminentului halahist, R. Meșulam Roth: „Nu este nici o umbră de îndoială că este o datorie religioasă de a celebra această zi, care comemorează miracolul dezrobirii și eliberării noastre [...] Toate autoritățile sunt de acord că, în cazul unei minuni care privește ansamblul poporului evreu — ceea ce acest eveniment constituie cu siguranță — trebuie recitat *Halel* întreg, împreună cu binecuvântarea sa și cu pomenirea defuncților, interzicerea postului fiind indicată. Totuși, în ceea ce privește recitarea binecuvântării *Halelului* nu pot să hotărăsc eu pentru generațiile viitoare, căci aceasta ar fi prima inovație după 2000 de ani. De aceea, am nevoie de asentimentul prealabil al autorităților rabinice. De

asemenea, binecuvântarea *Șeehianu* se justifică din punct de vedere halahic, dar nu poate fi impusă. Cine dorește poate s-o recite [...] Cel pentru care aniversarea Statului reprezintă un prilej de veselie și de bucurie autentică nu doar că poate, dar chiar trebuie să rostească binecuvântarea" (*Kol Mevaser* nr. 21, p. 68).

În Israel, ziua precedentă (4 Iyar) este celebrată ca o zi de comemorare (*Iom ha-Zikaron*) a soldaților israelieni căzuți în luptă. Se recită rugăciunile de **Izkor* („amintire"), inclusiv *Kadișul*, iar familiile merg la cimitirele militare. Acasă, se aprind lumânări și, în multe comunități, se citește și Psalmul 19, „Despre moartea fiului".

IOM IERUȘALAIM, vezi IERUSALIM, ZIUA -ULUI.

IOM KIPUR

„Ziua Iertării"

Această zi, cea mai sfântă și mai solemnă din *calendarul religios evreiesc, numită și Marea Iertare, se celebrează la 10 Tișri, punctul culminant al celor zece zile de penitență care încep la Roș Hașana. Se ține un post strict, care durează 25 de ore, de la apusul soarelui, în ajunul sărbătorii, până a doua zi la căderea nopții. La fel ca majoritatea marilor *sărbători, Marea Iertare se întemeiază pe Pentateuh, unde este numită *Iom (ha-)Kipurim* („Ziua Iertărilor") și *Șabat Șabaton* („Șabatul Șabaturilor" sau „Șabatul de repaus solemn"; Lev. 23,27–32; 25,9). Așchenazii o numesc în general *Iom Kipur*, iar sefarzii, Kipur. I se mai spune și *Iom ha-Din* („Ziua Judecății"; *R.H.* 1,2). Eeste singurul dintre toate posturile evreiești care nu se amână atunci când cade într-o zi de Șabat.

Importanța acestei zile și ritualul său derivă din poruncile biblice de a „face penitență" și „a se smeri" (Lev. 16,29–31; 23,27–32; Num. 29,7). Smerenia a fost interpretată de către înțelepți ca abținerea de la mâncare și băutură. Penitența presupune trei acte care, împreună, au rolul de a ușura omul de povara păcatelor; acestea sunt: recunoașterea nelegiuirilor; exprimarea remușcărilor printr-un proces de *spovedanie și *ispășirea în fața lui Dumnezeu, spre a obține iertarea. Postul, rugăciunile de căință (**slihot*), lecturile din Biblie, formulele de spovedanie (*vidui*) și toate părțile ritualului acestei zile pun accentul pe aceeași temă. Toate legile fundamentale cu privire la această zi sunt expus în tratatul *Ioma* din Mișna.

Orice bărbat de peste 13 ani și orice femeie de peste 12 ani au obligația să postească. Bolnavii pot lua medicamente și mici cantități de hrană și de băutură; după sfatul medicului sau al rabinului, uneori li se interzice cu totul să postească. Interdicțiile obișnuite de Șabat sunt valabile și la Iom Kipur, asociate cu cele cinci reguli de penitență: abținerea de la hrană și băutură, abținerea de la relații sexuale, interdicția de a purta încălțăminte din piele, de a-și unge trupul cu loțiuni și de a-și spăla vreo parte a trupului, cu excepția ochilor și degetelor. Rabinii insistă asupra faptului că Iom Kipur permite omului să-și ispășească păcatele față de Dumnezeu, dar nu și pe cele săvârșite față de aproapele; dacă nu ceri iertare cui i-ai greșit, penitența nu are nici un efect; de asemenea, nu trebuie să încalci deliberat poruncile, în ideea că păcatele îți vor fi iertate în această zi (*Ioma* 8,9). În seara de Iom Kipur, evreii pioși încearcă să se împace cu orice persoană căreia i-au putut greși în cursul anului, pentru a putea lua parte la ritual cu conștiința împăcată și cu siguranța de a fi înscriși în Cartea *Vieții. Pe vremuri, se practica la sinagogă o biciuire (*malkuiot*) simbolică, spre a induce un sentiment de pocăință; acest obicei a căzut însă în desuetudine. În ajun de Kipur, în comunitățile orientale, la sefarzi și la unii așchenazi ortodocși, se practică încă ritualul **kaparot*, care reprezintă transferul simbolic al păcatelor asupra unui animal; acesta este apoi sacrificat și fie mâncat înainte de începutul postului, fie vândut, banii fiind folosiți la opere de binefacere. Actualmente, mulți evrei înlocuiesc animalul cu o sumă de bani și comunitățile tradiționale au mai multe cutii speciale în care se pot depune aceste ofrande la slujbele din dimineața și după amiaza dinainte de începutul Kipurului.

Diferite obiceiuri tradiționale, la sinagogă și acasă, accentuează mesajul special al zilei. În comunitățile ortodoxe, în seara de Kipur are loc o ceremonie prin care omul se eliberează de legămintele neîndeplinite în cursul anului (dacă nu s-a făcut această ceremonie de Roș Hașana). Rugăciunile de după amiază se recită mai devreme ca de obicei, **Amida* se prelungește prin două formule de spovedanie (**Așamnu* și **Al het*). Unii credincioși fac o baie rituală în **mikve*, ca o purificare înainte de a începe postul. Acasă, se ia ultima masă (*seuda mafseket*); înainte de a aprinde *lumânările de sărbătoare, se aprinde o „flacără a amintirii" (*ner zikaron*), care va arde toată ziua. Înainte de a pleca la sinagogă, credincioșii se încalță cu încălțăminte care nu are piele. În timpul slujbelor, inclusiv cele de noapte, se poartă **talitul* (șalul de rugăciune). Întrucât albul este un simbol tradițional de puritate și de iertare, chivotul și sulurile Legii sunt împodobite cu o perdea albă (*parohet*).

Pupitrul de lectură și restul mobilierului sunt drapate și ele în alb (ca la Roș Hașana). În comunitățile aşchenaze, rabinul, cantorul și alți oficianți poartă *kitel* (un fel de cămașă albă), practică pe care, în sinagogile ortodoxe, o urmează frecvent și credincioșii. Sefarzii nu respectă acest obicei, deși uneori se îmbracă și ei în alb.

Cinci slujbe religioase marchează sărbătoarea de Kipur, începând cu **Kol Nidre* (astfel numit după primele sale cuvinte: „toate legămintele"), care are loc la scurt timp după începutul postului; urmează slujba de dimineață, specifică zilelor de sărbătoare, slujba suplimentară, slujba de după amiază și *neila* (slujba de încheiere). În afară de prelungirea *Amidei*, fiecare slujbă are și alte trăsături particulare, precum și liturghia sa specifică, dar toate au în comun mărturisirea păcatelor (*vidui*). Spovedaniile, cea lungă și cea scurtă, sunt formulate amândouă la persoana întâi plural, pentru a insista asupra răspunderii colective față de individ și cea a individului față de comunitate. În unele liturghii, mai vechi sau mai moderne, se lasă loc și mărturisirii greșelilor personale. În majoritatea slujbelor , se regăsește și litania penitențială **Avinu Malkenu*; totuși, când Iom Kipur cade de Șabat, doar aşchenazii o recită și anume vineri dimineața și la sfârșitul *neilei*.

Exceptând câteva congregații ale iudaismului reformat, în seara de Iom Kipur, se recită pretutindeni *Kol Nidre* (în aramaică la aşchenazi, în ebraică la sefarzi), care anulează legămintele făcute prea în pripă față de Dumnezeu Un obicei, păstrat actualmente la ultraortodocși, constă în a petrece noaptea la sinagogă, recitând Cartea Psalmilor în întregime, precum și alte texte. Sefarzii și evreii reformați recită rugăciuni de comemorare toată noaptea.

În afară de *slihot* și de alte imnuri de căință, slujba de dimineață include o lectură din Tora (Lev. 16), care prezintă ritualul Marii Iertări, așa cum avea loc în vechime la Sanctuar, un **maftir* (Num. 29,7–11) cu privire la diferitele jertfe de sărbători și o **haftora* (Isa. 57,14–58,14), care descrie tipul de post cu adevărat acceptabil pentru Dumnezeu. Aşchenazii (cu excepția reformaților) recită apoi *izkorul* (rugăciune de comemorare), în timp ce comunitățile sefarde și orientale repetă slujba de *haşkava*.

În comunitățile aşchenaze tradiționale, înaintea slujbei suplimentare (**musaf*), cantorul sau lectorul recită o rugăciune specială intitulată **Hineni heani mi-maas*. Numeroase imnuri liturgice sunt incluse în repetarea de către lector a *Amidei*, îndeosebi pasajul solemn **U-netane tokef* pe tema Marii Iertări. În mai multe rânduri în timpul repetării *Amidei*, credincioșii ortodocși (sau cel puțin lectorul) obișnuiesc să se prosterneze. Una din particularitățile slujbei suplimentare este descrierea **avodei* (slujba pe care o practica marele preot la Templu).

Martirologul *Ele ezkera* („Aceste lucruri mi le amintesc") este intercalat între *slihot* și spovedanii, spre sfârșitul *musafului*. Bazat pe un Midraș medieval cu același titlu, *Ele ezkera* relatează povestea celor zece martiri care au fost torturați pentru a fi sfidat interdicția împăratului Hadrian cu privire la studierea Torei. Numeroasele incoerențe și anacronisme ale acestei povestiri dau impresia că ea reflectă mai curând masacrele și martiriul comunităților evreiești din Europa în timpul cruciadelor. În unele liturghii neortodoxe, acest martirolog a fost completat cu texte din literatura despre *Șoa*.

Slujba de după amiază cuprinde citirea unui pasaj din Pentateuh (Lev. 18), care tratează despre căsătoriile interzise și despre delictele sexuale care ar pune în primejdie sfințenia lui Israel, precum și o *haftora* din Cartea lui *Iona, care evocă pocăința locuitorilor din Ninive.

Înaintea slujbei de încheiere (*neila*), în sinagogile sefarde, se cântă imnul **El nora alila*. La apropierea amurgului, se recită *neila* și imnuri ca *Petah lanu șaar* („Deschide-ne poarta"), care amintesc că este ultimul prilej de căință. În majoritatea comunităților, ușile chivotului rămân deschise și credincioșii stau în picioare cât durează slujba. Nu i se mai cere lui Dumnezeu să „înscrie" pe fiecare în Cartea Vieții, ci să „pecetluiască" o soartă favorabilă; *urările schimbate între credincioși în acest moment exprimă și ele aceeași dorință. *Neila* se încheie cu imnul *Avinu Malkenu*, **Șema*, care proclamă unicitatea lui Dumnezeu, o triplă recitare a **Baruh Șem kevod malhuto* și, în sfârșit, șapte recitări ale crezului „Domnul este Dumnezeu" (1 Regi 18,39). Se sună din **șofar* (cornul de berbec) pentru a indica sfârșitul postului, iar credincioșii spun **La-șana ha-baa bi-Ieruașalaim* („La anul, la Ierusalim!"); în Israel, se spune „la Ierusalimul reconstruit". După unii, sunetul *șofarului* în acest moment marca, la origine, proclamarea anului *șabatic (*jubileu), la capătul celui de-al 49-lea Iom Kipur.

Există obiceiul ca, îndată după terminarea postului, să se înceapă construirea unei **suca*. În vremea celui de-al Doilea Templu, tinerii dormeau în vie; era anotimpul de a „face curte", când tinerele fete erau poftite să-și aleagă un soț. Urme ale acestui obicei s-au păstrat la evreii yemeniți și etiopieni.

Iom Kipur a fost întotdeauna sărbătoarea cea mai respectată de evrei, inclusiv de cei care nu au nimic de-a face cu tradiția în restul anului. La fel ca Pesahul, această sărbătoare și-a păstrat influența

asupra comunităților evreiești dispersate: *maranii spanioli și portughezi au sfidat Inchiziția, consemnând cu grijă data de Iom Kipur (*Dia pura*) și postind în taină, practică pe care unii dintre descendenții lor au menținut-o până de curând. De asemenea, odinioară, mulți evrei pioși țineau și o zi de „iertare mică" în ajunul lunii noi (vezi *Iom Kipur Katan).

În Israelul de azi, în ziua de Kipur, restaurantele, locurile de distracție, magazinele, birourile, uzinele, chiar și radioul și televiziunea sunt închise timp de peste 24 de ore. De Iom Kipur 1973, armatele egiptene și siriene au lansat un atac neașteptat, premeditat, asupra pozițiilor israeliene, insuficient înarmate din Peninsula Sinai și de pe Platoul Golan. Conflictul care a urmat este, în general, cunoscut sub numele de „războiul de Kipur".

Pentateuhul nu face nici o referire la practici de *doliu pentru Iom Kipur. Dar *Cartea Jubileelor* afirmă că este singura zi a anului în care se acordă iertarea tuturor celor care se căiesc sincer (*Jub.* 5,17–18). Tot aici, se spune că ziua Kipurului ar fi fost instaurată când *Iacob a fost înștiințat de moartea lui *Iosif și a intrat în doliu pentru fiul său. De aceea, se cuvine ca oamenii să se arate întristați de Iom Kipur (*Jub.* 34,17–18) și se aduce ca jertfă de ispășire un ied, în amintirea iedului pe care frații lui Iosif l-au sacrificat pentru a înmuia în sângele lui cămașa lui Iosif. Această concepție despre Kipur ca zi de tristețe este specifică *Jubileelor* și nu se mai întâlnește decât la *caraiți.

*Filon din Alexandria a fost primul autor cunoscut care s-a preocupat de sensul Kipurului, pe care-l socotea cea mai importantă dintre toate sărbătorile evreiești, căci era deopotrivă un moment festiv și un prilej de pocăință și purificare. Filon observă, de asemenea, că adevărata bucurie nu stă în belșugul de mâncare și de băutură, nici în ospețe și distracții ori în muzică și dansuri, care nu fac decât să atâțe cele mai josnice dorințe omenești. Iom Kipur se caracterizează prin abstinență și evlavie, scopul sărbătorii fiind de a purifica sufletele oamenilor care trebuie să se concentreze asupra rugăciunii fără a fi tulburați de necesități trupești. Filon atestă că toți evreii, nu numai cei pioși, dar și cei care, în restul timpului, nu se remarcau prin frica de Dumnezeu, respectau cu strictețe sfințenia acestei zile, păcătoșii alăturându-se celor pioși pentru a lupta împotriva relelor înclinații (*Spec.* 1,186–188; 2,193–203; *Mos.* 2,23–24).

Potrivit *Hagadei, Abraham s-a circumcis într-o zi de Kipur (*P.R.E.* 29) și, tot de Iom Kipur, ar fi avut loc **akeda* și Moise a primit celelalte table ale Legii (*S.O.R.* 6). Era o vorbă că, și dacă s-ar desființa toate sărbătorile, tot ar rămâne Iom Kipur, ziua în care evreii sunt asemeni îngerilor (*P.R.E.* 46). De Iom Kipur, Satana nu are dreptul să-i acuze pe copiii lui Israel (*Lev.R.* 21,4). Adunarea lui israel, care a păcătuit tot anul (*Cânt.R.* 1,5), trebuie să se pocăiască pentru a obține îndurarea, căci Dumnezeu vrea întoarcerea păcătosului și se bucură de ea. Iom Kipur este așadar considerat o datorie, mai curând decât un drept.

În Evul Mediu, caracterul voios al zilei, s-a transformat treptat, prin adăugarea semnificației de zi a judecății și a dreptății, devenind ceasul sentinței cerești. După modelul lui Filon și al înțelepților, filozofii medievali descriu această zi ca fiind momentul când sufletul, eliberat de constrângeri fizice, poate atinge culmile perfecțiunii în slujba lui Dumnezeu (*Iuda Halevi, *Kuzari* 3,5; Maimonide, *Călăuza* 3,43; Ha-Meiri, *Hibur ha-teșuva* 427,439–440).

Locul deosebit acordat Kipurului în literatură atestă, de asemenea, dacă mai era nevoie, statutul eminent al sărbătorii. Literatura ebraică modernă descrie Iom Kipur drept un simbol al iudaismului, interesante și profunde meditații despre Kipur regăsindu-se în scrierile lui I.L. Pereț și S.I. Agnon.

Iom Kipur (Marea Iertare)

Alte denumiri:	*Iom ha-Kipurim* (la așchenazi) *Kipur* (la sefarzi) *Iom ha-Din* („Ziua Judecății") *Șabat Șabaton* („Șabatul de repaos solemn")
Calendar:	10 Tișri
Lecturi:	Dimineața: Lev. 16,1–34; Num. 29,7–11 (*maftir*); Isa. 57,14 (*haftora*) După amiaza: Lev. 18,1–30; Iona; Mica
Izkor:	Numai dimineața (așchenazi); în dimineața și seara de Kipur (sefarzi); numai în seara de Kipur (evrei reformați)
Kol Nidre	Seara, în ajun

Date civile ale sărbătorii, 1990–2010

2000/5761	9 octombrie
2001/5762	27 septembrie
2002/5763	16 septembrie
2003/5764	6 octombrie
2004/5765	25 septembrie
2005/5766	13 octombrie
2006/5767	2 octombrie
2007/5768	22 septembrie
2008/5769	9 octombrie
2009/5770	28 septembrie
2010/5771	18 septembrie

IOM KIPUR KATAN

„Iom Kipur Mic"

Ajunul *lunii noi, care a devenit, pentru cei pioși, o zi de pocăință și de *post, după tradiția introdusă de cabalistul Moise Cordovero la Safed în sec. al XVI-lea. Cabaliștii considerau că declinul lunii simboliza exilul *Șehinei* (Prezența divină) și scăderea puterii sfințeniei în timpul exilului, renașterea ei urmând să fie simbolul întoarcerii la perfecțiune în momentul *Izbăvirii. Această noțiune are la bază o relatare talmudică, potrivit căreia Dumnezeu i-ar fi spus lui Israel: „Adu-mi pocăința, pentru ca luna să fie mai mică" (*Hul.* 60b).

Pe lângă lecturi din Tora, rugăciuni și obișnuitele *slihot*, destinate zilelor de post, se intonează și *slihot* compuse special pentru slujba de după amiază a acestei zile, care au ca teme principale Exilul și Izbăvirea. Un prim *Tikun Iom Kipur Katan* a apărut în *Șaare Țion* (Praga, 1662) de Natan Nata Hannover, urmat de alte câteva versiuni care au fost foarte populare până în secolul al XIX-lea. Prima referire halahică la acest *tikun* a apărut în *Bait hadaș* de Ioel *Sirkes. Fără îndoială, celebrarea lui Iom Kipur Katan s-a răspândit în special în urma includerii lui în *Șene luhot ha-Brit* de Isaia *Horowitz, în așa măsură încât evreii pioși l-au respectat ca pe o *halaha*, deși nu este menționat în *Șulhan aruh* și nu mai este asociat cu vreun principiu cabalistic.

IOM TOV, vezi SĂRBĂTOARE.

IONA, CARTEA LUI

Cartea lui Iona este a cincea din secțiunea biblică a Profeților Mici. Spre deosebire de celelalte texte ale secțiunii, profeția propriu-zisă constă în cinci cuvinte (3,4), restul fiind o relatare amănunțită a întâmplărilor prin care trece Iona, fiul lui Amitai.

Dumnezeu îi poruncește lui Iona să meargă la Ninive să-i îndemne pe locuitori la pocăință, adăugând că orașul va fi distrus în termen de 40 de zile dacă cetățenii săi nu se pocăiesc toți până la unul. Cum Ninive se număra printre dușmanii lui Israel, Iona refuză să îndeplinească misiunea. În loc să se îndrepte spre cetatea păcătoasă, Iona se duce la Iafa și se îmbarcă pe o corabie în drum spre Tars, în speranța că va putea scăpa de sarcina ce-i era nesuferită. În timpul călătoriei, o furtună puternică amenință să distrugă corabia. Marinarii hotărăsc să tragă la sorți ca să afle cine era de vină pentru primejdia în care se aflau. Iona, care dormea liniștit în fundul corabiei, este trezit și chemat să participe. Sorții cad chiar pe profet care, luat la întrebări, răspunde: „Sunt evreu și mă tem de Domnul, Dumnezeul cerului..." În cele din urmă, profetul recunoaște că furtuna era o pedeapsă pentru nesupunerea lui și cere să fie aruncat peste bord, ceea ce marinarii se și grăbesc să facă.

Furtuna se potolește în timp ce Iona este înghițit de un „pește mare" (balenele nu sunt pomenite nicăieri în Biblie) și petrece trei zile și trei nopți în pântecele peștelui, rugându-se lui Dumnezeu. În urma intervenției divine, peștele îl varsă pe țărm unde Dumnezeu îi repetă ce așteaptă de la el.

Dându-și seama că nu are încotro, Iona se duce la Ninive, unde proorocește sfârșitul iminent al cetății. Spre deosebire de majoritatea textelor de acest fel, avertismentul lui dă imediat rezultate. Regele și poporul se căiesc și postesc, salvând orașul de la nimicire. Dezamăgit de izbăvirea ninivitenilor, Iona se instalează singur pe un câmp în semn de protest. Dumnezeu face să crească un curcubete deasupra lui și profetul se bucură de umbră. A doua zi însă Dumnezeu trimite un vierme care distruge planta. Profetul dorește atunci să moară. În final, Atotputernicul îi lămurește pilda: dacă lui Iona îi părea rău de o plantă pe care nu el o crease, cum putea Domnul să nimicească o cetate de zeci de mii de locuitori, care erau creaturile lui?

Cartea lui Iona, alcătuită din patru capitole, are o serie de caracteristici care o deosebesc de celelalte cărți profetice ale Bibliei. În primul rând, este structurată ca o scurtă povestire, nu ca o culegere de profeții. Nu profetul lămurește altora morala întâmplărilor, ci lui trebuie să i se lămurească. În plus, Iona este mai curând obiectul decât subiectul povestirii sau, cum ar spune critica literară modernă, este un antierou. În afară de mesajul transmis locuitorilor din Ninive, Iona nu face nici o altă profeție și nu are alte învățături de împărtășit. Povestea lui

Cartea lui Iona

1,1–1,3	Iona se sustrage misiunii divine și încearcă să fugă la Tars
1,3–1,16	Acuzat de a fi provocat furtuna, Iona este aruncat în mare
1,17–2,10	Iona este înghițit de un pește; din pântecele acestuia, profetul îl roagă pe Dumnezeu să-l elibereze, ceea ce se și întâmplă.
3,1–3,4	Iona se duce la Ninive pentru a vesti distrugerea cetății
3,5–3,10	Poporul din Ninive se lasă convins, se căiește și Dumnezeu renunță la planul său.
4,1–4,5	Iona se roagă lui Dumnezeu să-și pună în practică amenințările anterioare
4,6–4,11	Dumnezeu îi explică lui Iona pentru ce îi cruțase pe niniviteni.

are o aplicabilitate universală, căci Dumnezeu se adresează aici unui oraș păgân și nu propriului său popor, cerându-i să se pocăiască, dar arătându-se totodată preocupat de soarta locuitorilor.

Cartea se citește integral ca **haftora* la slujba de după amiază de *Iom Kipur, urmărind să pună în evidență puterea căinței.

IOSE BEN HALAFTA

(cca. 100–cca. 60 î.e.n.)

*Tana din generația a patra din Israelul antic, unul din ultimii discipoli ai lui R. *Akiva. Literatura talmudică îi spune, simplu, R. Iose. Învățăturile lui sunt citate de 300 de ori în *Mișna și în diferite *baraitot*. Ca și colegul său, R. *Iuda bar Ilai, a jucat un rol important în reconstituirea *Sanhedrinului și a fost profesorul lui R. *Iuda ha-Nasi, care a manifestat un deosebit respect pentru opiniile lui. Când era vorba să se ia o decizie legislativă sau în discuțiile halahice, punctul de vedere al lui Iose ben Halafta precumpănea asupra părerilor lui Iuda bar Ilai sau Rabi *Meir. El a exercitat meseria de tăbăcar la Seforis, unde înființase un tribunal și o academie rabinică. Cei cinci fii ai săi au fost savanți eminenți.

Seder Olam Raba este o **baraita* atribuită lui Iose ben Halafta. Această cronică consemnează datele de la Creație până în vremea autorului. Ea constituie un important document de referință pentru istoria celui de-al Doilea Templu, despre care relatează evenimente care nu apar în alte surse (vezi *Istoriografie). R Iose a luat parte fără îndoială la dezbaterile religioase cu creștinii și păgânii care negau fundamentele iudaismului. În domeniul teologic, el sublinia transcendența lui Dumnezeu prin maxima: „Sfântul Nume este Locul (*ha-Makom*) lumii, dar lumea nu este locul Lui" (*Midr.Ps.* 90,1). El a introdus legea după care nimeni nu poate fi condamnat la moarte decât dacă doi martori îl avertizaseră contra îndeplinirii faptei sale negative (*Mak.* 1, 9; *Sanh.* 56b).

Maxime ale lui Iose ben Halafta

Cine cinstește Tora este cinstit la rândul său; cine o dezonorează este dezonorat și el.

De la Creația lumii încoace, Dumnezeu face eforturi să aranjeze căsătorii, sarcină tot atât de grea ca și despicarea Mării Roșii.

Nu trebuie vorbit niciodată despre Satana [în sensul: „Dacă vorbești de dracul, dai de frate-său"].

Remușcarea valorează mai mult decât loviturile de bici.

Cinstea nu vine de la funcția exercitată, ci de la persoana care dă valoare funcției.

În vremurile mesianice, toate neamurile lumii se vor refugia de bunăvoie sub aripile Prezenței divine.

IOSEFUS, FLAVIUS

(cca. 38–cca. 100)

Istoric și general evreu, a participat la războaiele evreilor împotriva Romei (66–70), pe care, după înfrângere, le-a relatat în scrierile lui, devenind astfel una din cele mai marcante figuri ale literaturii evreiești elenistice.

Născut la Ierusalim, dintr-o familie de dregători și preoți — mama lui se înrudea cu dinastia *Hașmoneilor —, Iosif ben Matatia s-a făcut inițial remarcat, conform propriilor lui memorii, prin cunoștințele lui halahice. La izbucnirea revoltei evreiești, în 66 e.n., preia comanda în Galileea și intră în conflict cu trupele zeloților, conduse de Ioan din Giscala. Rechemat la Ierusalim de *Sanhedrin, refuză să se prezinte. Asediat de trupele împăratului Vespasian la Iotapata, rezistă 47 de zile, apoi se refugiază într-o peșteră, unde se mai aflau 40 de evrei de vază care hotărâsc să se omoare unul pe altul decât să cadă în mâna inamicului. Se trage la sorți cine să omoare pe cine. Rămas ultimul împreună cu un compatriot, Iosefus îl convinge să renunțe la sinucidere și se predă împăratului. Devine curând protejatul acestuia și asistă din tabăra romană la căderea Ierusalimului și la distrugerea *Templului, apoi se instalează definitiv la Roma, unde beneficiază de o pensie imperială.

La cererea lui Vespasian probabil, Iosif, devenit între timp Iosefus Flavius, redactează cronica războaielor din Iudeea, plătind astfel tributul libertății și bunăstării de care se bucura. S-au păstrat patru dintre lucrările lui, compuse în aramaică și traduse apoi în greacă. Două sunt mărturii istorice: *Războiul iudeilor*, despre evenimentele la care luase el însuși parte, și *Antichități iudaice*, care reconstituie istoria evreilor de la Crearea lumii până la începutul războaielor împotriva Romei. Celelalte două, — *Împotriva lui Apion* și *Autobiografia* —, sunt scrieri preponderent polemice. Faptul că au supraviețuit s-a datorat în mod cert traducerilor creștine în latină: *Antichitățile* și *Împotriva lui Apion* s-au tradus încă din sec. I, *Războiul*, în sec. al VI-lea.

Iosefus a lăsat posterității singura mărturie oculară despre sfârșitul statului antic evreiesc, precum și o serie de informații prețioase cu privire la istoria social-politică a acestui stat și a Imperiului roman. În plus, *Antichitățile* dezvăluie o bogată documentație biblică și orală, încă neconsemnată până atunci în scris, din care multe elemente s-au pierdut

ulterior, singura lor atestare fiind în cărțile lui Iosefus. Relatările lui despre secolele care au urmat întoarcerii evreilor din Babilon sunt și ele de o importanță incontestabilă.

Detestat de evrei în timpul vieții, Iosefus a rămas o personalitate controversată până în ziua de azi. Cronicile lui contemporane au fost bănuite de subiectivism, iar relatările lui biblice, de pură fabulație, cu atât mai mult cu cât acestea din urmă se întemeiau pe texte ulterior pierdute (în special, o versiune a *Septuagintei sensibil diferită de cea care ne-a parvenit). I s-a reproșat de asemenea tendința de popularizare. Portretul lui Isus din Nazaret, al fratelui său, Iacob, și al lui Ioan Botezătorul, consemnate în *Antichități* (XVIII), au fost suspectate de interpolări creștine. Pasajul, considerat multă vreme drept un adaos din sec. al III-lea, pare să fi fost confirmat în parte de unii cercetători moderni, așa încât ar putea constitui prima mărturie istorică în privința lui Isus.

În sec. al X-lea, apare *Sefer Iosipon* (forma iudeogreacă de la Iosif), o adaptare evreiască a operelor lui Iosefus care, în vremea lui *Rași, trecea drept scrisă de Iosefus în persoană. Eroarea de atribuire este corectată încă din 1160. O primă ediție a textului, datorată lui Iuda Leon Mosconi, apare în sec. al XIV-lea în Italia, servind drept bază ediției de referință, publicată în 1510 la Constantinopol.

IOSIF

Fiul patriarhului *Iacob și primul născut al Rahelei, soția lui preferată. *Biblia relatează că s-a născut la Padan-Aram după ce mama lui suferise șapte ani de sterilitate (Gen. 29,20; 30,22–25; 31,41). Gelozia fraților lui, stârnită de preferința lui Iacob pentru acest fiu, se accentuează după ce Iosif le povestește visele lui profetice în care frații și părinții se închinau în fața lui (37,1–11). Frații pun la cale să-l omoare. Încercând să-l salveze, Ruben îi convinge să-l arunce într-o groapă. În cele din urmă, la îndemnul lui Iuda, Iosif este vândut unor negustori. Frații înmoaie haina lui în sângele unui miel și o trimit acasă, la Iacob, dând de înțeles că fiul cel mai iubit fusese răpus de o fiară. Între timp, negustorii ajung în Egipt și-l vând pe Iosif lui Putifar, căpetenia străjerilor și intendentul casei lui Faraon (37,36; 39,1). Atrasă de frumusețea tânărului, nevasta dregătorului încearcă să-l seducă, iar când Iosif îi respinge avansurile, îl acuză că ar fi încercat să profite de ea. Iosif este aruncat în temniță unde tâlcuiește corect visele colegilor săi de recluziune, doi dregători ai lui Faraon. Doi ani mai târziu, unul din ei, reabilitat între timp, îl recomandă lui Faraon. Suveranul era muncit de niște vise pe care magii și înțelepții Egiptului nu reușeau să le descifreze. Iosif le interpretează ca însemnând șapte ani de belșug, urmați de șapte ani de foamete pentru țara Egiptului, și sugerează măsurile ce trebuie luate pentru anii cei răi. Încântat de priceperea lui, Faraon îl promovează al doilea om în stat, însărcinat cu administrația centrală și regională. Vine foametea și Iosif, printr-o gospodărire înțeleaptă a resurselor, salvează Egiptul. Între timp, Faraon i-o dăduse de nevastă pe Asineta, fiică de mare preot, care-i naște doi fii: Manase („Dumnezeu m-a făcut să uit toate necazurile") și Efraim („Dumnezeu m-a făcut să rodesc în țara suferinței mele"), ale căror nume simbolizează ruptura lui Iosif cu trecutul (42,51–52).

Cum foametea lovește și Canaanul, bătrânul Iacob își trimite fiii, cu excepția mezinului Beniamin, al doilea fiu al Rahelei, să cumpere grâu din Egipt. Ajunși acolo, cei zece frați se închină în fața lui Iosif, pe care nu-l recunosc, împlinind astfel visul profetic din tinerețe. Iosif îi tratează cu asprime, îi acuză de spionaj, apoi îl reține pe unul dintre ca ei ostatic, cerându-le să-l aducă în Egipt și pe fratele lor mai tânăr. Fără să știe că Iosif le înțelege graiul, frații își amintesc de răul ce i-l pricinuiseră și se căiesc, socotind că necazurile suferite în țara Egiptului erau pedeapsa pentru fapta lor de demult. La revenirea lor din Canaan, Iosif dă un banchet în cinstea lor, dar ascunde o cupă de aur de la masă în bagajul lu Beniamin, pentru ca, acuzându-l de furt, să-l poată păstra pe lângă el. Frații protestează, explicând că nu se puteau întoarce acasă fără Beniamin, căci tatăl lor ar muri de durere. Iosif le dezvăluie atunci identitatea lui și-i trimite în Canaan după tatăl lor. Iacob împreună cu întreaga familie vin în Egipt și se instalează în ținutul Goșen. La moartea tatălui său, Iosif îl duce să-l îngroape în Canaan, așa cum îi făgăduise (47,28–31). Iosif moare în vârstă de 110 ani, lăsând dispoziție ca rămășițele lui să fie duse în Canaan atunci când va veni vremea (50,24–26). Patru sute de ani mai târziu, fiii lui Israel îi îndeplinesc dorința când, potrivit tradiției, părăsesc țara Egiptului sub conducerea lui Moise. Oasele lui Iosif sunt îngropate la Sihem, în ținutul care, potrivit împărțelii, revenise fiilor lui (Ios. 24,32).

Tradiția rabinică socotește că Iosif a avut două calități importante: credința în Providența divină și tăria de a-și păstra identitatea evreiască într-o țară străină. Învățații, care l-au numit „Iosif cel Drept", au transmis o serie de legende ce pun în evidență personalitatea întâiului născut al Rahelei.

Cercetătorii susțin că evenimentele relatate ar fi avut loc în vremea năvălirii hicsoșilor (sec. XVIII–XVI î.e.n.), popor semitic care a stăpânit temporar Egiptul. Unii însă se îndoiesc de autenticitatea istorică a evenimentelor, având în vedere că multe detalii nu sunt confirmate de nici o altă sursă.

IOSUA

Ebr.: Iehoșua, „Dumnezeu este izbăvirea"

Fiul lui Nun din tribul lui Efraim, succesorul lui *Moise, conducătorul triburilor israelite în timpul cuceririi Canaanului. Numele lui era, la origine, Osea (sau *Hoșea*), dar Moise i l-a schimbat în Iosua. Încă din primii ani ai rătăcirii în pustiu, el a condus poporul în lupta împotriva lui Amalec (Ex. 17,8–16), fiind prezentat atunci ca secundul lui Moise (Ex. 24,12). Iosua a fost una din cele 12 iscoade, pe care Moise le-a trimis în Canaan; ulterior, el și Caleb, singurii care nu mințiseră, prezentând negativ cele văzute (Num. 13,6.8; 14,6–8.30.38; 26,25), au fost și singurii din generația lor cărora li s-a permis să participe la cucerirea țării. Iosua a fost desemnat de Moise ca succesor și a luat comanda poporului după moartea proorocului, cu puțin înainte de pătrunderea lui Israel în țara Făgăduinței. El a condus triburile lui Israel în timpul ocupării Canaanului și a prezidat la împărțirea ținutului între triburi. Potrivit descrierii biblice, Iosua era deopotrivă profet, judecător și comandant militar. În lupta împotriva idolatrilor, el s-a folosit de diferite procedee tactice, de exemplu, a recurs la spionaj pentru a cuceri Ierihonul (Ios. 2) sau a capturat cetăți, precum Ai (Ios. 8), prin șiretenie, fără vărsare de sânge. Totodată, se spune despre el că a mers pe urmele lui Moise, că apele Iordanului s-au despărțit la trecerea lui ca Marea Roșie în fața înaintașului său și că, întocmai cum îi poruncise acesta, a înălțat un altar pe Muntele Ebal și a rostit binecuvântările și blestemele (Ios. 8,30–35; vezi Deut. 11,29; 27,11–13). În timpul cuceririi Canaanului, Iosua a învins 31 de regi (Ios. 12), inclusiv coaliția regilor din nord, condusă de regele din Hațor (11,1–14). A murit la 110 ani.

Dacă admitem că Exodul a avut loc în jurul anului 1230 î.e.n., înseamnă că Iosua a devenit conducătorul israeliților cam în 1190. Cercetătorii sunt împărțiți în ceea ce privește existența lui istorică. Unii îl consideră eponimul unei familii din Efraim. Alții susțin că a fost realmente un personaj istoric, dar nu ar fi condus decât cele două triburi ale lui Iosif, Efraim și Manase, și nu ar fi cucerit decât câteva cetăți din Canaan. Teza tradițională susține însă că Iosua a condus alianța celor 12 triburi care se constituise în Sinai și că ocuparea țării s-a făcut *manu militari*.

În *Hagada, Iosua este prezentat ca urmașul spiritual al lui Moise: „Moise a primit Tora în Sinai și i-a transmis-o lui Iosua" (*Avot* 1,1). O povestire tradițională, *Ialkut Șimoni*, spune că Iosua a condus poporul lui Israel timp de 35 de ani, în timp ce alte texte (*Seder Olam Raba*) vorbesc de 28 de ani de domnie (vezi *Iosua, Cartea lui).

IOSUA (IEHOȘUA) BEN HANANIA

*Tana care a trăit în epoca distrugerii celui de-al Doilea Templu (70 e.n.); era încă în viață când împăratul Hadrian a sosit în Ereț Israel (130 e.n.). La el se referă Talmudul ori de câte ori este menționat numele de R. Iosua fără altă indicație. A fost unul din cei cinci elevi ai lui R. *Iohanan ben Zakai și, fiind levit, a slujit în tinerețe în corul Templului. Pentru ca oamenii să nu se lase pradă disperării după distrugerea acestuia, i-a îndemnat să-și manifeste nemulțumirile cu moderație (*B.B.* 60b) și le-a recomandat să nu se răscoale contra Romei, atunci când împăratul nu și-a ținut promisiunea de a reconstrui sfântul locaș (*Gen.R.* 64). De asemenea, el s-a opus unei severități prea mari în aplicarea legii (*Șab* 153b) și a înființat o academie la Pekiin, orășel situat între Iavne și Lida (Lod). Umil și pașnic, a trăit în sărăcie, vânzând ace pentru a se putea întreține.

O *mișnă* vestită relatează că, odată, R. Iosua a calculat data când trebuia celebrat *Roș Hașana* (Anul Nou) în altă zi decât cea indicată de R. *Gamaliel, exilarhul evreilor. Raban Gamaliel i-a poruncit atunci să i se înfățișeze și să aibă și punga la el, în ziua în care, după calculele lui Iosua, ar fi fost *Iom Kipur. Iosua s-a executat și s-a înfățișat în ziua indicată, zi pe care ar fi trebuit s-o respecte cu sfințenie, dar pe care astfel o profana. R. Gamaliel l-a salutat cu următoarele cuvinte: „Pace ție, învățătorul și discipolul meu: învățătorul meu, căci ești mai înțelept decât mine; discipolul meu, fiindcă mi te-ai supus" (*R.H.* 25a). În cursul altei discuții, în care erau de păreri opuse, R. Gamaliel l-a obligat pe R. Iosua să stea în picioare, în loc să-l roage să ia loc. Întrucât toată lumea îl susținea pe R. Iosua și era tulburată de această comportare, R. Gamaliel fu destituit din postul său. R. Iosua îi luă locul, arătându-se conciliant și permițând evreilor să se căsătorească cu amonite, în ciuda interdicției biblice. El a explicat că, dat fiind amestecul popoarelor provocat de acțiunea suveranului asirian Senaherib, interdicția putea să nu fie aplicată amoniților contemporani. Părerile halahice ale lui R.

Iosua se regăsesc peste tot în Talmud, deși cele mai multe sunt concentrate în ordinul **Kodașim*. Tratatul **Kinim* reprezintă esența învățăturilor sale. Legislațiile lui se bazează, în general, pe cele ale Casei lui Hilel (Bet *Hilel) și se caracterizează prin liberalism.

În afară de aceasta, R. Iosua a îndeplinit diferite misiuni diplomatice la Roma și în diaspora, ceea ce evidențiază importanța rolului său, atât politic cât și spiritual. El s-a remarcat, de asemenea, prin polemici cu membrii sectelor iudeocreștine și a asistat la separarea definitivă dintre iudaism și creștinism. „De la moartea lui R. Iosua, a dispărut orice sfat bun din Israel", spuneau înțelepții (Tos. *Sota* 15,3). Cunoștințele lui erau considerabile, cuprinzând greaca, matematicile și astronomia, ceea ce i-a permis să facă parte din *Sanhedrin, forul însărcinat cu stabilirea *calendarului.

IOSUA, CARTEA LUI

Carte care deschide secțiunea Primilor Profeți din Biblia ebraică. Urmare directă a evenimentelor din *Deuteronom, cartea povestește despre cucerirea Canaanului de către cele 12 triburi israelite sub conducerea lui Iosua și instalarea lor în țară. Textul debutează cu descrierea pregătirilor pentru pătrunderea în Canaan și povestește despre trecerea Iordanului, cucerirea cetăților Ierihon și Ai, construirea altarului de la Sihem, cucerirea zonelor din sudul țării (de la Betel la Hebron) și a zonelor din nord (de la Hațor la Sihem). Se relatează de asemenea despre împărțirea țării, inclusiv Transiordania, între triburi. Se descriu amănunțit frontierele fiecărui trib, ca și ținuturile cucerite de israeliți. Sunt enumerate cetățile de scăpare și cele care au revenit *leviților și se povestește despre altarul pe care triburile lui Ruben și Gad și jumătatea tribului lui Manase l-au înălțat pe malul de est al Iordanului. Cartea se încheie cu moartea și înmormântarea lui Iosua. Cucerirea a durat mult mai mult timp decât reiese din relatarea biblică și este posibil ca unele bătălii ulterioare să-i fi fost atribuite retrospectiv lui Iosua.

Adevăratul erou al cuceririi Canaanului nu este însă Iosua, ci Dumnezeul israeliților care intervine pe tot parcursul cărții, manifestându-se ca un stăpân atotputernic. Graba lui Dumnezeu de a scăpa țara de cananeeni se explică prin dorința lui de a stârpi păgânismul cât mai temeinic pentru ca israeliții să nu se simtă ispitiți să și-l însușească.

Conform tradiției evreiești (*B.B.* 14B), cartea ar fi fost scrisă chiar de Iosua și completată, după moartea lui de marele preot Eleazar și, după moartea acestuia, de fiul lui, Fineas. Totuși, unii comentatori au observat că însăși partea atribuită lui Iosua cuprinde versete scrise după moartea eroului. Potrivit ipotezei documentare clasice, cartea reprezintă o prelungire a *Pentateuhului, se inspiră din aceleași surse ca și acesta și formează, împreună cu el un hextateuh (ansamblu de șase cărți). Numeroși critici cred că textul ar fi fost așternut în scris doar cu puțin timp înainte de distrugerea Primului Templu sau chiar mai târziu. Contrar acestei teze, opinia tradițională susține că textul posedă o unitate proprie, este de sine stătător și ar fi fost compus la scurt timp după evenimentele relatate.

Cartea lui Iosua

1,1–5,12	Traversarea Iordanului, pregătiri pentru cucerirea țării
5,13–8,35	Cucerirea sudului (Ierihon și Ai)
9, 1–10,27	Cucerirea zonei centrale a țării
11,1–12,24	Cucerirea zonei de nord
13,1–19,51	Împărțirea țării între triburile israelite
20,1–21,4	Cetățile leviților și cetățile de scăpare
22,1–22,34	Două triburi și jumătate primesc ca moștenire cetățile din Transiordania

IOȚEROT

Sing. ioțer

Suită de poeme liturgice (*piyutim*) însoțind cele trei binecuvântări care încadrează **Șema* (două înainte și una după), la *slujba de dimineață. Aceste poeme sunt recitate în multe comunități cu ocazia sărbătorilor sau la anumite Șabaturi. Cuvântul derivă din începutul primei binecuvântări dinainte de *Șema, «Ioțer or»* („Creator al luminii"). *Ioțeroturile* reprezintă una din cele mai vechi forme de **piyut*.

Ansamblul clasic de *ioțerot* este alcătuit din șapte secțiuni: 1. *ioțer* precede versetul: „Sfânt, sfânt, sfânt..."; 2. *ofan*, înaintea versetului: „Binecuvântat fie Domnul, în sălașul său"; numele derivă de la *ofanim*, un anumit tip de îngeri; 3. *meora* (sau *meorot*), recitat înaintea primei binecuvântări care precede *Șema*, binecuvântare care se termină prin „*ioțer ha-meorot*" („creator al celor ce luminează"); 4. *ahava*, citită înaintea celei de-a doua binecuvântări dinainte de *Șema*; se termină prin *ohev amo Israel* („care iubește pe poporul Său, Israel"); 5. *zulat* (sau *zulateha*), care se recită înaintea cuvintelor *en Elohim zulateha* („nu există alt Dumnezeu în afară de Tine") și încheie primul paragraf după *Șema*; 6. *mi kamoha* („cine este ca Tine?"), după numele versetului din care ete extras, constituie o parte a binecuvântării de după *Șema*;

7. *Adonai Malkenu* („Domnul nostru, Regele nostru", extras dintr-o rugăciune a ritualului sefard. La evreii aşchenazi, această secţiune este cunoscută sub numele de *gheula* din pricina binecuvântării care se încheie cu cuvintele *gaal Israel* („care îl izbăveşte pe Israel").

Ioţeroturile de semisărbători, precum Hanuca, Purim, luna nouă, zilele intermediare ale sărbătorilor etc., sunt compuse din cinci *piyutim* (de la 3 la 7 din lista de mai sus). Aceste *ioţerot*, specifice Israelului antic, nu se mai recită.

Primii *paitanimi* care au compus *ioţerot* au fost Eleazar *Kalir şi Iosif ben Nisan din Kiriataim. S-au găsit fragmente de *ioţerot* în *Geniza din Cairo, iar structura lor literară atestă că ele au fost redactate în cursul perioadei *piyutului* anonim, în ţările Orientului Mijlociu, între secolele al IX-lea şi al XI-lea. Cincisprezeze *paitanimi* au compus atunci seria întreagă de *ioţerot* pentru fiecare dintre secţiunile hebdomadare ale Torei. În Europa, se socotea că *ioţerul* este forma de *piyut* admisă. El era menit să înlocuiască versiunea stabilită a binecuvântărilor din *Şema*, dar, cu timpul, fragmente de *ioţerot* s-au integrat în acestea, devenind ornamentul liturgic al binecuvântărilor.

IOV

Ebr.: Iyov

Cartea lui Iov, a treia din secţiunea *Hagiografelor a Bibliei ebraice; cuprinde 1070 de versete, grupate în 42 de capitole.

Cartea se prezintă sub forma unui dialog poetic (Cap. 3,1–42,6), inserat într-un cadru narativ (Cap. 1–2; 42,7–42,17). Ea cercetează, fără a-l lămuri, misterul dreptăţii divine şi lansează o interogaţie asupra rostului suferinţei umane. Mesajul ei este extrem de controversat şi a dat naştere unor interpretări foarte diverse. Iov însuşi, personajul principal, este văzut de unii ca dreptul exemplar şi cu frica lui Dumnezeu (*Midraş lekah tov* la *Gen.R.* 47,12), în timp ce alţii îl consideră un blasfemiator (*B.B.* 15b).

Critica ştiinţifică (vezi *Biblie) a impus două tipuri de lectură a textului, în funcţie de cele două chipuri succesive ale personajului: Iov care rabdă fără să crâcnească şi Iov care se revoltă şi cere socoteală. Pe Iov din Uţ, prologul ni-l înfăţişează ca pe un om cu un caracter şi o evlavie fără cusur, bogat, înconjurat de fii şi fiice. Cu prilejul unui sfat ceresc prezidat de Dumnezeu, *Satana, care ar întruchipa aici Îngerul acuzator, susţine că evlavia lui Iov nu ar rezista în împrejurări adverse şi îl provoacă pe Dumnezeu să-l pună la încercare. Cu asentimentul Celui de Sus, Satana se pune pe treabă şi, în cel mai scurt timp, Iov este deposedat de avere şi de copii, însă credinţa lui rămâne neclintită: „Gol am ieşit din pântecele mamei mele şi gol mă voi întoarce în pământ. Domnul a dat, Domnul a luat; fie Numele Domnului binecuvântat!" (Iov 1,21). Nemulţumit de rezultat, Satana argumentează că proba a fost neconcludentă, întrucât Iov nu a fost lovit decât în bunurile lui materiale şi în persoane care, în fond, îi erau exterioare. Dacă Iov ar fi fost afectat în persoana lui, el nu ar fi şovăit să se lepede de Dumnezeu, insistă Satana, care primeşte încuviinţarea divină pentru o nouă experienţă. Drept urmare, Iov este acoperit de plăgi „din talpa piciorului până în creştetul capului" (2,7). Nevasta lui îl imploră să-l blesteme pe Dumnezeu şi să pună capăt suferinţei, dar sfatul ei este respins energic. Aflând de nenorocirea lui Iov, trei prieteni ai lui din zone diferite ale lumii orientale vin să-l îmbărbăteze şi să-l mângâie.

Urmează dialogul. Iov începe prin a blestema ziua în care s-a născut (3,1), în timp ce prietenii încearcă să-i demonstreze obiectivitatea judecăţii divine: „Oare va răsturna Dumnezeu ce este drept? Sau va măslui cel Atotputernic dreptatea?" (8,3). Iov însă continuă să se apere şi personajul „Iov revoltat" se dezvăluie într-o serie de meditaţii asupra soartei omeneşti. În epilog, personajul îşi recapătă fericirea dinainte. Dumnezeu îi dăruieşte o avere mai mare decât cea dintâi, noi fii şi fiice şi zile multe, ca să se bucure de ei până în al patrulea neam (Cap. 42).

Dialogurile poetice sunt organizate sub forma unei dispute între Iov şi prietenii lui. Cei trei, — Bildad din Şua, Elifaz din Teman şi Ţofar din Naama —, propun fiecare o justificare a suferinţelor lui Iov, susţinând insistent că necazurile lui erau de bună seamă pedeapsa pentru păcatele lui şi reaua lui purtare. Iov respinge cu indignare toate acuzaţiile şi se jură de nevinovăţia lui (Cap. 31). Intervine mai tânărul Elihu, înfuriat atât de Iov care continua să-şi susţină neprihănirea, cât şi de ceilalţi trei care nu se pricepuseră să-i răspundă, mulţumindu-se să-l condamne. Monologul lui Elihu (Cap. 32–37), cam în acelaşi spirit ca şi cele anterioare, urmăreşte să demonstreze că judecata divină este impenetrabilă pentru mintea omenească. În sfârşit, Dumnezeu însuşi, „din mijlocul furtunii" (38,1; 40,6), intervine în discuţie. El îi reproşează cu asprime lui Iov faptul că pretinde să priceapă căile puterii divine şi insistă asupra neştiinţei şi slăbiciunii firii omeneşti: „Cine este cel ce îmi ponegreşte planurile prin cuvântări fără pricepere?

Unde erai tu când am întemeiat pământul?" (38,2.4) sau: „În viața ta, ai poruncit vreodată dimineții? Ai arătat zorilor locul lor ca să apuce capetele pământului și să scuture pe cei răi de pe el?" (38,12–13). Discursul subliniază mai mult omnipotența decât echitatea lui Dumnezeu și Iov concede: „Iată, eu sunt prea mic: ce să-ți răspund? Îmi pun mâna la gură. Am vorbit o dată și nu voi lua cuvântul a doua oară și nu voi adăuga nimic" (40,3–5). „Știu că Tu poți totul și că nu este nici un gând care să fie peste puterile Tale. Cine cutează, ai zis Tu, să ponegrească, din lipsă de înțelepciune, planurile Mele? Cu adevărat, am vorbit fără să înțeleg despre lucruri prea minunate pentru mine, pe care nu le cunoșteam" (42, 2–3). „De aceea mă urgisesc eu pe mine însumi și mă pocăiesc în praf și în cenușă" (42,6).

În literatura *Midrașului, Cartea lui Iov ocupă un loc important în special în raport cu problemele dreptății și echității divine (vezi, de ex., *Midraș Șohar tov* la Ps. 101; *Deut.R.* 1,17). Literatura rabinică nu a ajuns la un consens asupra suferinței lui Iov, interpretată cel mai adesea ca o punere la încercare fără legătură cu vreo faptă anterioară a personajului. Trebuie spus că învățații Talmudului se întreabă dacă Iov a existat cu adevărat (*B.B.* 15a–b). După unii, Iov ar fi trăit în vremea lui Abraham, iar cartea lui ar fi fost redactată de *Moise. Cei mai mulți însă cred că Iov a fost contemporan cu Moise sau că se întorsese din *exilul babilonian. Alții, în fine, îl plasează în vremea *Judecătorilor ori a lui Ahașveros. S-a formulat de asemenea opinia că Iov n-a existat niciodată și că textul biblic trebuie considerat doar o parabolă cu privire la suferința celui drept, precum și la răsplată și pedeapsă. O altă problemă care i-a frământat pe rabini a fost de a stabili dacă Iov era sau nu evreu și, în aceeași ordine de idei, dacă era un om integru. Majoritatea învățaților îl socotesc însă un om drept, chiar mai drept decât Abraham, spun unii.

Cercetătorii nu au căzut de acord nici asupra datei de redactare a cărții. Potrivit unor indicii din text, se crede că opera ar fi fost compusă nu mai devreme de sec. al VI-lea î.e.n., deși redactarea sa ar putea fi mai tardivă. Unii eruditi sugerează o origine neevreiască a textului, dată fiind prezența elementelor edomite: Iov însuși era originar din Uț, care se află în Edom. Alții văd în discursul lui Elihu un adaos ulterior. Toți savanții însă sunt de acord că textul, în ansamblu, aparține literaturii sapiențiale.

Talmudul spune că marele *preot citea din Cartea lui Iov atunci când exprima pocăința colectivă a poporului înainte de *Iom Kipur. Ritualul așchenaz nu prevede nici o lectură publică din această carte în tot cursul anului. În schimb, sefarzii citesc din ea de Tișa be-*Av, postul care comemorează distrugerea celor două temple. Datorită mesajului său mai degrabă sumbru, Cartea lui Iov este unul din puținele texte biblice a căror lectură este îngăduită în perioada de doliu.

Cartea lui Iov

1,1–1,5	Prosperitatea lui Iov
1,6–1,12	Provocarea Satanei
1,13–2,13	Încercările lui Iov; sosirea prietenilor lui
3, 1–3,26	Plângerea lui Iov
4, 1–14,22	Prima rundă a dialogului între cei trei și Iov
15,1–21,34	A doua rundă a dialogului
22,1–27,23	A treia rundă
28,1–28,28	Elogiul înțelepciunii
29,1–31,40	Discursul final al lui Iov
32,1–37,24	Discursurile lui Elihu
38,1–42,6	Discursul lui Dumnezeu și căința lui Iov
42,7–42,17	Prosperitatea redobândită a lui Iov

IRAT HA-ȘEM, vezi FRICA DE DUMNEZEU.

ISAAC

Ebr.: Iṭhak

Al doilea dintre cei trei *patriarhi, fiul lui *Abraham, născut pe când tatăl lui avea o sută de ani, iar *Sara, mama lui, optzeci (Gen. 21,5). Numele de *Iṭhak* i se trage de la faptul că Sara a izbucnit în râs (*ṭahaka*) când i s-a vestit că, la vârsta ei, urma să aibă un copil (Gen. 18,12). Isaac este cel mai puțin pitoresc dintre patriarhi și Biblia relatează doar câteva fapte minore despre viața lui. Pentru a fi râs de micul Isaac, fratele lui vitreg, Ismael, mai vârstnic decât el, este alungat din casă, împreună cu mama lui, Agar (Gen. 21,9). Cu toate acestea, mai târziu, la moartea lui Abraham, amândoi fiii se ocupă de înmormântare (Gen. 25,9).

Când Isaac s-a făcut mare, Dumnezeu i-a cerut lui Abraham să i-l jertfească (Gen. 22,1–9). Înțelepții au lăudat supunerea primului dintre patriarhi care s-a arătat gata să îndeplinească porunca divină. Faptul că Abraham a acceptat moartea fiului său, pentru că Dumnezeu i-o ceruse, a constituit un adevărat exemplu pentru evrei care au preferat, de-a lungul timpului, să piară ca martiri decât să încalce legea evreiască (vezi **Akeda*). Deși numeroasele reprezentări ale acestui episod îl zugrăvesc de regulă pe Isaac ca pe un copil, rabinii au calculat că el trebuie să fi avut 37 de ani atunci când tatăl

său l-a dus în țara Moria, ca să-l jertfească (*Gen.R.* 55,4). Rabinii au arătat de asemenea că vestea jertfirii iminente a lui Isaac a cauzat moartea Sarei (*P.R.E.* 32).

Când Isaac a împlinit 40 de ani, Abraham a trimis să i se caute nevastă, printre rudele lui din Mesopotamia. Slujitorul patriarhului, Eliezer, a întreprins această călătorie din care s-a întors cu *Rebeca (Gen. 24). Isaac a luat-o de nevastă, dar ea era stearpă și amândoi s-au rugat atunci lui Dumnezeu să le dăruiască prunci. Ruga li s-a împlinit și au avut doi gemeni, pe *Iacob și pe Esau. La nașterea lor, Isaac era în vârstă de 60 de ani (Gen. 25,19–26).

Isaac și-a pierdut vederea la bătrânețe. Profitând de această slăbiciune, Iacob, instigat de mama lui, s-a dat drept Esau și a obținut de la tatăl său binecuvântarea de întâi născut (Gen. 27). Isaac a murit la 180 de ani și fiii lui l-au îngropat în peștera Macpela, unde se odihneau deja părinții săi (Gen. 35,27–39).

Isaac a fost singurul dintre patriarhi care nu a ieșit niciodată din Canaan. Singura dată când a vrut s-o facă, Dumnezeu i-a poruncit să stea pe loc (Gen. 26,2). Tradiția rabinică explică această interdicție, bazându-se pe faptul că Isaac era cât pe ce să fie jertfit; or, conform legii, nici o făptură și nici un lucru destinate jertfei nu pot fi scoase din Eret Israel (*Gen.R.* 64,3).

Pornind de la Gen. 24,63 — „Într-o seară, Isaac ieșise să cugete, în taină, pe câmp" —, tradiția a considerat că acest obicei al lui stă la originea rugăciunii de după amiază (*Ber.* 26b).

ISAAC BEN MOISE DIN VIENA
(1180–1260)

Autoritate halahică și codificator al legii, zis și „Iṯhak Or Zarua". Și-a petrecut o mare parte a tinereții călătorind prin Franța și Germania și studiind cu erudiți vestiți în marile *ieșivot* ale vremii, din dorința de a-și perfecționa cunoștințele talmudice. Printre învățătorii săi, s-au numărat Abraham ben Azriel (autorul lui *Arugat ha-bosem*), Eliezer ben Ioel ha-Levi („Ravia"), Iuda ben Isaac Sire Leon din Paris („Gur Arie") și Samson din Coucy. *Iuda he-Hasid din Regensburg l-a inițiat în studiul Cabalei, iar *Meir din Rothenburg i-a fost elev.

Isaac ben Moise își datorează cu precădere faima codului său de legi intitulat *Or zarua* („Lumina semănată", cf. Ps. 97,11), care tratează în special despre legile religioase aflate în vigoare printre aşchenazi la acea vreme. Imensa lucrare este structurată după tratatele Talmudului, dar legile nu sunt regrupate. *Or zarua* este alcătuită din două părți: cea dintâi tratează despre legile rugăciunii, binecuvântări, norme alimentare, puritate familială, căsătorie și divorț; cealaltă este consacrată Șabatului și sărbătorilor. Eminent talmudist, Isaac din Viena era pentru interpretarea strictă a Halahei. În opera lui, citează *responsa*, coduri și comentarii ale gheonimilor, texte ale școlii franco-germane, dar și Talmudul din Ierusalim, reproducând textual pasaje lungi din toate acestea. Prima ediție tipărită a apărut abia în 1862, însă și până atunci, deși n-a cunoscut o largă răspândire, *Or zarua* fusese adeseori citată (în general, la mâna a doua) de către diverși erudiți. O versiune abreviată a cărții a fost redactată de fiul autorului, Haim Eliezer.

ISAAC, JULES MARX
(1877–1963)

Istoric francez. Născut la Rennes, a funcționat ca inspector general al predării istoriei la Ministerul Învățământului și a redactat manuale de istorie pentru școlile secundare. În lucrările lui, s-a preocupat în special de originile primului război mondial și de superstițiile populare. Din 1943, traumatizat de prigoana nazistă, de deportarea și moartea celor dragi, inclusiv soția și fiica lui, începe să studieze antisemitismul creștin, căruia îi va consacra toate scrierile lui din următorii douăzeci de ani. Pe lângă studiile sale care au stârnit polemici aprinse, Jules Isaac s-a remarcat și ca un militant energic pentru eradicarea antisemitismului și în favoarea reconcilierii dintre evrei și creștini. S-a numărat printre membrii fondatori ai Comitetului de prietenie iudeo-creștină și a participat activ la congresul de la Seelisberg din 1947, în ale cărui rezoluții se cerea revizuirea atitudinii Bisericii față de iudaism. După ascensiunea la pontificat a lui Ioan al XXIII-lea, Vaticanul face apel la sfaturile lui și papa îl primește în audiență în 1960, prilej pentru istoric de a-i prezenta o trecere în revistă a relațiilor nefaste dintre Biserica catolică și evrei de-a lungul secolelor. Scrierile lui au exercitat o mare influență asupra Conciliului Vatican II (încheiat în 1965), care deschide o nouă eră în relațiile dintre evrei și creștini.

În lucrările lui istorice, Isaac denunță ca eronată și tendențioasă teza creștină potrivit căreia dispersarea evreilor ar fi fost o pedeapsă asupra acestui popor, pentru faptul de a fi respins mesianismul lui Isus. Pe de altă parte, el contestă teoria că antisemitismul ar fi marcat istoria poporului evreu dintotdeauna. Dimpotrivă, el demonstrează că antisemitismul era produsul Bisericii, care pusese

la punct un mecanism de degradare progresivă, sistematică a evreilor, manifestat prin diferite restricții, umilințe și excluderi, pe care diferitele guverne laice, supuse dominației ecleziastice, le puneau în practică. Sistemul, întemeiat în principal pe ceea ce Isaac numea „educația disprețului", fusese mai ales opera *Părinților Bisericii din sec. al IV-lea, una din tezele lor cele mai eficace fiind etichetarea evreilor ca „popor deicid". Istoricul a dezvoltat această teorie în principalele lui scrieri: *Isus și Israel* (1948), *Geneza antisemitismului* (1956) și *Educația disprețului* (1962).

ISAHAR, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

ISAIA

Ebr.: Ieșaiahu

Unul din principalii profeți biblici. A trăit în Iudeea, sub domniile regilor Uzia, Iotam, Ahaz și Ezechia, într-o vreme când regatul din sud era supus unei puternice amenințări din exterior, ca urmare a alianței regatului din nord, al lui Israel, cu Siria (735 î.e.n.) și a expansiunii asiriene (701 î.e.n.).

Chiar și cei doi fii ai lui, prin numele lor, joacă un rol simbolic în profețiile lui Isaia. Cel mai mare se numea *Șear-Iașub* (Isa. 7,3), „rămășița se va întoarce". Isaia îi dăduse acest nume spre a-l îmbărbăta pe regele Ahaz și a-l convinge că Iuda va rezista atacului combinat al Siriei și al regatului din nord. Celălalt fiu al său se chema *Maher-Șalal-Haș-Baz* (Isa. 8,1-4), adică „grabnică-i prada, apropiat e jaful", aluzie la iminenta distrugere a Siriei și a regatului lui Israel de către oștile asiriene.

Există puține date despre viața lui Isaia. Conform indicației din Isa. 6,1, și-a început profețiile în anul morții regelui Uzia 733 î.e.n. După unii exegeți ar fi fost preot, judecând după cunoștințele lui amănunțite despre funcțiile care se îndeplineau la *Templu. Pe de altă parte, s-ar putea să fi fost de viță nobilă, având în vedere ușurința cu care avea acces la curtea regelui.

Potrivit tradiției evreiești, Isaia ar fi fost ucis de regele Manase (698–642 î.e.n.). Nu se știe nimic precis despre eventuala lui activitate, după atacul regelui asirian Senaherib contra Ierusalimului în 701 î.e.n. Isaia este unul din puținii profeți care ar fi avut, pare-se, discipoli (Isa. 8,16).

Isaia a criticat cu asprime nelegiuirile compatrioților săi și le-a atras atenția că jertfele nu au nici o valoare fără morală. În domeniul politic, el i-a îndemnat să se bizuie numai pe Dumnezeu și să nu-și pună nădejdea în alianțele cu alte state. Poporul Domnului va fi pedepsit pentru păcatele sale, spune profetul, dar va rămâne o minoritate care să respecte Legământul cu Dumnezeu. Viziunea lui profetică despre împărăția lui Dumnezeu, în care leul va paște împreună cu mielul și sabia va fi preschimbată în brăzdar de plug, a avut o mare influență asupra gândirii occidentale. Cuvintele de mângâiere ale profetului se citesc la sinagogă, în săptămânile care urmează după Tișa be-*Av.

Cercetătorii moderni consideră că textul biblic al Cărții lui Isaia reunește contribuțiile mai multor profeți, doar prima parte fiind realmente opera personajului istoric Isaia. Vezi și *Isaia, Cartea lui.

ISAIA, CARTEA LUI

Prima carte din seria Profeților biblici; conform tradiției, cuprinde profețiile lui *Isaia, fiul lui Amoț (Isa 1,1). Textul este alcătuit din 66 de capitole și 1295 de versete. Mulți exegeți moderni susțin că este o lucrare compozită, redactată de cel puțin doi autori, doar primele 39 de capitole aparținându-i, cu adevărat, lui Isaia. Alții se străduiesc, fără prea mult succes, să demonstreze că toată cartea este opera unui singur autor.

Potrivit celor dintâi, primul Isaia ar fi trăit la sfârșitul sec. al VIII-lea î.e.n., mesajul lui (Cap. 1–39) constând mai ales din profeții de jale pentru Iuda. Cel de-al doilea autor sau Deutero-Isaia, cum îl numesc specialiștii, ar fi trăit după exil, capitolele 40–66 care i se atribuie conținând profeții de speranță și de mângâiere. În fine, alți savanți susțin că Deutero-Isaia ar fi profețit în vremea exilului babilonian și că ar exista un al treilea Isaia (Trito-Isaia), autorul capitolelor 56–66, care ar fi trăit în epoca postexilică.

Primul Isaia avea soție (8,3), copii (7,3; 8,4) și discipoli (8,16). În afară de aceste câteva informații, nu se știe mare lucru despre el. Pe plan istoric, profeția lui acoperă trei evenimente importante. Este vorba, mai întâi, de războiul dintre Aram (Siria) și Israel (735 î.e.n.), urmat de căderea ambelor țări sub dominația asiriană (prima în 734, cealaltă în 722 î.e.n.). Urmează, în fine, asediul Ierusalimului care însă rezistă cuceririi asiriene. În toate cele trei împrejurări, Isaia recomandă calea de urmat. Dacă Ierusalimul nu împărtășise soarta regatelor vecine, aceasta se datora, spune profetul, regelui Ezechia, care se căise și se încrezuse în Dumnezeul lui Israel.

Ca mulți alți profeți, Isaia condamnă carențele morale ale poporului (1,4; 10,1–3), îndemnându-l, fără succes, să se căiască și să se îndrepte (1,18–20). El vestește, de asemenea, venirea unei „Zile a

Domnului" (2,6–22), dar nu în sens eshatologic, ci cu convingerea fermă că păcatele nu vor rămâne nepedepsite (3,1–17).

Secțiunea centrală din „Primul Isaia" cuprinde oracole împotriva diverselor neamuri și vestește mânia lui Dumnezeu împotriva dușmanilor lui Iuda și Israel. Ultimele capitole din această secțiune (36–39) relatează asediul Ierusalimului de către regele asirian Senaherib și eliberarea miraculoasă a cetății după pocăința regelui Ezechia.

În capitolele care urmează (40–46), contextul istoric, profețiile și perspectiva teologică par să indice un alt autor. Despre acesta, dacă va fi existat, nu avem nici o informație. Această secțiune conține referiri la victoria caldeenilor (babilonienii), care au venit la putere abia în 605 î.e.n., și la înfrângerea lor din 538 î.e.n. Este menționat și Cirus, regele perșilor (44,28; 45,1), care i-a învins pe babilonieni și le-a permis israeliților exilați în Babilon să se întoarcă la Ierusalim și să reconstruiască Templul

Spre deosebire de invectivele la adresa israeliților, care predomină în primele capitole ale cărții, accentul se pune acum pe speranță, consolare și reconciliere. Este vremea unui nou început. Poporul are nevoie să fie îmbărbătat, știind că suferințele lui n-au fost întâmplătoare, că Dumnezeu l-a pedepsit pentru păcatele lui dinainte. Dumnezeu este slăvit ca Dumnezeul unic, care anihilează din start viabilitatea altor zei

Un rol-cheie îl joacă aici Robul lui Dumnezeu care vestește lumii adevărul și dreptatea. Identitatea personajului a fost îndelung dezbătută, dar părerile diferă asupra acestui subiect, ca și asupra apartenenței reale a întregului pasaj la Cartea lui Isaia.

Se presupune, în general, că următoarele capitole (55–66) sunt mai târzii decât 40–55, având în vedere aluziile la reconstrucția Templului (56,5.7; 60,7.10). O pledoarie fierbinte pentru izbăvire (63,7–64,12) prefațează intervenția triumfală a lui Dumnezeu, care salvează Sionul și pe poporul său credincios (60–61). Acest viitor glorios va cuprinde toate popoarele, căci, în fine, evreii și neamurile se vor uni, pentru a-l slăvi și a-l sluji pe Dumnezeu (56,3–8; 66,18–23).

Învățații au arătat că Isaia era fiul unui profet (*Meg.* 15a) din tribul lui Iuda (*Sota* 10b). El a rezumat ansamblul credințelor evreiești în două porunci concise: „Păziți dreptatea și faceți ce este drept" (56,1; *Mak.* 24a).

Mesajul lui Isaia a influențat poporul evreu de-a lungul întregii sale istorii: din cele 54 de lecturi din Profeți (*haftorot*) care au loc de Șabat într-un an de zile, nu mai puțin de 15 sunt din Isaia, inclusiv cele șapte *haftorot* de mângâiere, după Tișa be-Av.

Cartea lui Isaia

1,1–6,13	Denunțarea păcatelor lui Israel
7,1–11,6	Îndemn la încrederea în Dumnezeu, care va izbăvi țara de oștile siriene
12,1–12,6	Imnuri de recunoștință
13,1–23,18	Profeții împotriva dușmanilor: Babilonul, filistinii, Moabul, Siria, Egiptul, Arabia și Tirul
24,1–27,13	Profeții universale
28,1–35,10	Profeții de consolare și mustrări
36,1–39,8	Relatare istorică despre asediul Ierusalimului de către Senaherib
40,1–41,29	Profeții de îmbărbătare și de izbăvire
42,1–44,28	Pasaj despre Robul Domnului
45,1–48,22	Puterea lui Dumnezeu manifestată prin Cirus și căderea Babilonului
49,1–55,13	Imnuri pentru Ierusalim și Sion
56,1–59,21	Preocupări religioase ale comunității renăscute
60,1–60,22	Slava noului Ierusalim
61,1–62,12	Mângâierea Sionului
63,1–64,11	Răzbunarea lui Dumnezeu și imn de jale
65,1–66,24	Dumnezeu îi nimicește pe idolatri, dar îi izbăvește pe credincioși

ISLAM

Sistem de credințe și de rituri bazat pe Coran; religie monoteistă. întemeiată de Mahomed în sec. al VII-lea e.n. Termenul provine din verbul *aslama* („a supune"), iar *muslim*, musulman, înseamnă „cel care s-a supus", în sensul că a recunoscut existența Dumnezeului unic și misiunea lui Mahomed. În forma sa cea mai simplă, crezul musulman sună astfel: „Nu există alt dumnezeu decât Dumnezeu (*Alah*) și Mahomed este profetul lui." Islamul este o religie întemeiată pe credință și pe fapte, credința fiind doar unul din cele cinci elemente fundamentale ale religiei, pe care orice credincios este dator să le respecte. Musulmanul trebuie să aibă credința (*iman*) care apare în recitarea crezului; să împlinească *salat*, slăvirea lui Dumnezeu, de cinci ori pe săptămână; să achite *zakat*, cuantumul milosteniilor stabilite de lege; să țină *son*, postul Ramadanului care durează o lună, și să meargă în pelerinaj la Mecca (*hajj*).

Ca și iudaismul, islamul insistă asupra unicității lui Dumnezeu; Coranul respinge explicit ideea creștină a Sfintei Treimi. Dumnezeu s-a dezvăluit lumii prin profeți. Primul a fost Adam, apoi au venit Noe, Abraham și alții, dar numai trei dintre

ei au primit de la el cărțile sfinte: Moise a primit Legea (*tawrat*), Isus a primit Evanghelia (*injil*), iar Mahomed, Coranul. Mahomed este ultimul dintre profeți, pe care Dumnezeu l-a ales ca instrument pentru a transmite oamenilor versiunea ultimă și definitivă a mesajului său etern.

Viața și misiunea lui Mahomed au fost puternic influențate de prezența evreilor și a creștinilor în Arabia lui natală, ca și de călătoriile lui numeroase. Potrivit Coranului, Mahomed avea vreo patruzeci de ani în 610, când a auzit chemarea divină; prin gura arhanghelului Gabriel, Dumnezeu îi poruncea să devină profet și să comunice lumii un nou mesaj, de data aceasta în arabă. În 622, după ce întâmpinase opoziția înverșunată a notabilităților din Mecca, unde locuia, Mahomed acceptă invitația de a merge la Yatrib, rebotezată ulterior Medina. Evenimentul avea să marcheze o cotitură decisivă în misiunea lui. Ajuns la Yatrib în fruntea unui mare număr de fideli, Mahomed devine curând liderul spiritual și politic al regiunii, extinzându-și rapid autoritatea până la Mecca, pe care o epurează de idoli și de „necredincioși". Comunitățile evreiești și creștine care locuiau la Medina și în împrejurimi au fost obligate să plătească un bir; pe de altă parte, delegațiile diferitelor triburi arabe veneau să se închine și să plătească *zakat*. La moartea lui, în 632, Mahomed era stăpânul absolut al Arabiei. Credincioșii au ales anul călătoriei la Yatrib (*hijra*) drept anul de debut al erei islamice, primul an al calendarului islamic.

Erau mulți evrei în Arabia la vremea când Mahomed își începea misiunea. Arabii și poporul lui Israel întrețineau relații comerciale intense, încă de pe timpul regelui Solomon. Biblia ebraică face deseori referire la legăturile strânse dintre evrei și arabi. Cartea lui *Iov și chiar *Proverbele conțin multe cuvinte arabe. În plus, Mișna se referă în câteva pasaje la evreii care trăiau în Peninsula Arabică.

Deși se autoproclama „Solul lui Dumnezeu" și „Sigiliul profeților", Mahomed nu intenționa să întemeieze islamul ca o nouă religie. Dimpotrivă, el se considera trimis de Alah să confirme Scripturile anterioare. Principalul lui argument era că Dumnezeu nu putea să le fi refuzat arabilor revelațiile pe care le dăruise evreilor și creștinilor și, drept urmare, îi acuza pe evrei că eliminaseră deliberat din Biblie profeția despre ivirea lui.

Influența iudaismului asupra islamului este foarte evidentă, profundă și perenă, după cum o atestă o sumedenie de elemente. Însuși numele cărții sfinte, Coranul, care trece drept un cuvânt arab cu sensul de „lectură" sau „recitare", pare derivat din ebraicul sau aramaicul *mikra*, pe care rabinii îl utilizează ca o denumire a Bibliei sau a Torei. Principalul izvor iudaic consultat de Mahomed nu a fost Biblia, ci o versiune târzie a *Hagadei care i-a parvenit pe cale orală. Această sursă de insipirație transpare în Coran în numeroasele referiri la „profeții" dinaintea lui Moise. Printre aceștia, un loc deosebit i se acordă lui Abraham: patriarhul este *Ibrahim al-Kahalil*, „prietenul (lui Dumnezeu)"; el nu este nici evreu nici creștin; dimpotrivă, fiind un autentic monoteist, este considerat întâiul musulman, primul care s-a supus necondiționat voinței lui Alah.

Dacă iudaismul este religia *Halahei, islamul este întemeiat pe *Șaria*. Ambii termeni au același referent — legea dăruită de Dumnezeu, care reglementează fiecare moment și fiecare aspect din viața credinciosului: dreptul, cultul, etica și comportamentul social. Halaha și *Șaria* se bazează amândouă pe tradiția orală, pe care arabii o numesc *hadit*, iar evreii, *Tora șe-be-al pe* (*legea orală). În ambele literaturi, — arabă și evreiască —, tradiția orală îmbracă două aspecte: unul legal și celălalt moral. În amândouă cazurile, forma este aceeași, conținutul fiind alcătuit din maxime fără o legătură clară între ele, presărate cu scurte narațiuni.

Mari asemănări între islam și iudaism există și în ceea ce privește logica raționamentului care determină constituirea legii religioase; fenomenul, după cum am văzut, nu ține de o simplă coincidență inerentă naturii lucrurilor. Termenii identici utilizați de ambele tradiții dovedesc existența unui contact direct. Într-adevăr, în ambele religii, studiul elementelor pur juridice este considerat ca o problemă de cult; în mod similar, marile personalități ale islamului și ale iudaismului nu sunt preoți sau călugări, ci interpreți ai legii divine revelate. Cercetătorii au observat de altfel că legea religioasă a musulmanilor s-a dezvoltat cu precădere în Irak (Babilon), cel mai important centru de studii rabinice la vremea aceea.

Strânsa interacțiune dintre islam și iudaism se remarcă și în sfera legilor de *puritate rituală, pentru care ambele religii folosesc același termen: *tahara*. Legile respective comportă interdicții cu privire la consumarea unor anumite alimente și băuturi și la atingerea organelor genitale, a scurgerilor seminale, a cadavrelor și a stârvurilor, care duc la necurăție rituală și îi împiedică pe cei afectați să-și îndeplinească îndatoririle religioase, oprindu-i să pătrundă în locașurile de cult și să ia parte la recitarea Scripturilor.

Trăsături comune există și între rugăciunile celor două religii. Conform islamului, calitatea primară, esențială a rugăciunii este *niya*, „intenția", care corespunde literal **kavanei* evreiești, fără de care rugăciunea nu este completă. Cât despre *legile alimentare stipulate de iudaism, cele mai multe au fost respinse de Mahomed, care le considera o pedeapsă impusă în mod special evreilor. Profetul lui Alah nu a preluat decât interdicția de a consuma carne de porc, sânge și târvuri. În schimb, sacrificarea tuturor animalelor, conform practicii rituale, era îngăduită atâta vreme cât carnea era destinată consumului uman. În ceea ce privește obligațiile și îndatoririle, care în ambele religii sunt considerate datorii religioase aplicabile tuturor credincioșilor, *zakatul* islamic corespunde cu *țedaka*, milostenia iudaică. Ocrotirea văduvelor și a orfanilor este o datorie religioasă în islam ca și în iudaism, la fel și *vizitarea bolnavilor, pe care islamul o recomandă în termeni identici celor din Hagada.

Din punct de vedere al islamului, evreii nu sunt considerați *stricto sensu* necredincioși, în măsura în care împărtășesc credința musulmanilor în Dumnezeul unic, dar nici adevărați credincioși, deoarece nu satisfac condiția de a crede în Coran și în misiunea lui Mahomed. Drept urmare, „poporul Cărții" (*ahl al-Kitab*) a fost tolerat și nu a fost expus persecuției în lumea musulmană, cu condiția să achite un impozit special (*jizia*) și să respecte statutul ce i se acorda pe baza tratatelor și acordurilor încheiate cu comunitatea islamică. În schimb, în calitate de minoritate protejată, evreii ca și creștinii și „orice alt popor al Legământului" (*ahl al-Dhimma*) erau scutiți de plata *zakatului*, considerat o datorie religioasă a musulmanilor, așa încât *jizia* apărea mai mult ca un fel de *zakat* decât ca o penalitate. De altfel, toți nemusulmanii tolerați în lumea islamică erau supuși acestei taxe speciale, ca o compensație a faptului că nu erau obligați să participe la războaiele musulmanilor.

ISMAEL (IȘMAEL) BEN ELIȘA
(100–130)

*Tana din generația a treia, care a contribuit la consolidarea iudaismului rabinic în perioada care a urmat după distrugerea *Templului (70 e.n.). Era din neam de *cohanimi* (preoți) și, copil fiind, a fost dus în prizonierat la Roma. A fost răscumpărat de Iosua ben Hanania, care i-a fost și dascăl, alături de alți învățați vestiți ca *Eliezer ben Hirkanos și Nehunia ben ha-Kana. Spre deosebire de Rabi *Akiva, cu care s-a înfruntat în numeroase controverse halahice și hagadice, Ismael prefera să rămână cât mai aproape de sensul evident al textului (**pesat*). „Tora vorbește limba oamenilor", îi plăcea să spună ori de câte ori se ivea prilejul (*Ker.* 11a, etc.). În vreme ce R. Akiva punea accentul pe răsplata în lumea cealaltă, Ismael susținea că omul care respectă poruncile și face fapte bune este răsplătit încă din lumea aceasta. Școlii lui Ismael i se datorează o serie de importante Midrașuri halahice (sau tanaitice), în special, **Mehilta* la Exod și **Sifre* la Numeri și Deuteronom. După părerea lui, poruncile fuseseră date omului „ca să trăiască prin ele", nu ca să-și sacrifice viața pentru a le îndeplini (*Sanh.* 74a). Deși tradiția îl așază în rândul celor zece *martiri legendari ai lui Israel, Ismael a murit probabil înaintea ultimei revolte împotriva Romei, cea a lui Bar Kohba. În domeniul hermeneuticii, el a extins regulile lui *Hilel de la șapte la treisprezece. Acestea au fost curând introduse în slujba zilnică de dimineață, la care, sub numele de *„baraita* lui R. Ismael", încheie în prezent partea introductivă.

ISPĂȘIRE
Ebr. kapara

Act de împăcare între păcătos și partea vătămată care precede iertarea *păcatului. Greșeala, cea cu voie și cea fără de voie, trebuie să fie întâi de toate ispășită — uneori prin plata unei despăgubiri (*kofer*) — pentru a putea fi iertată. Iudaismul consideră că, păcătuind, omul se îndepărtează spiritual de Dumnezeu, de aproapele său sau de eul său ideal. Ispășirea, în înțelesul religios al termenului, este o revenire prin care păcătosul își recapătă „unitatea" spirituală și este în cele din urmă iertat. Conform doctrinei iudaice, ispășirea nu se poate realiza decât printr-un proces de *căință care presupune recunoașterea și mărturisirea greșelii comise, remușcarea, despăgubirea victimei și hotărârea de a nu mai greși.

Ispășirea pune în valoare libertatea umană. Așa cum este liber să păcătuiască, omul este liber și să se căiască și nu depinde decât de el să ia inițiativa ispășirii. Biblia și literatura rabinică îl zugrăvesc adeseori pe Dumnezeu ca pe un suveran îndurător și milostiv care nu dorește moartea păcătosului, ci întoarcerea lui la calea cea bună (Ezec. 33,11). Dar nu există în iudaism conceptul de „iertare anticipată" prin care Dumnezeu ar face primul pas. Păcătosul trebuie mai întâi să dea dovadă prin purtarea lui de o căință sinceră și autentică. Abia după aceea, Dumnezeu ia act de ispășirea lui și îi acordă iertarea.

Pentru abaterile involuntare de la legea rituală, Biblia prevede o jertfă de ispășire, care nu este o

despăgubire pentru ofensa adusă divinității, ci mai curând un act menit să refacă relația ideală dintre om și Dumnezeu, pe care omul a stricat-o prin păcatul lui. Astfel de *jertfe și ofrande erau întotdeauna însoțite de o *mărturisire a păcatului ca expresie a căinței. Atunci când profeții lui Israel au criticat cu asprime jertfele, ținta lor nu era jertfa însăși, ci falsa ispășire, maniera pur formală în care oamenii aduceau aceste jertfe (Isa. 1,11 *et infra*; Osea 14,2–3; Amos 5,21 *et infra*; Mica 6,6–8). Păcatele făptuite cu bună știință nu puteau fi ispășite prin nici un fel de jertfă, iar conceptul de jertfă prin înlocuire era în mare măsură străin religiei iudaice.

După distrugerea celui de-al Doilea *Templu (și chiar ceva mai înainte), *rugăciunea a luat locul jertfei, devenind principalul mijloc de refacere a relației spirituale stricate de păcatul omului. *Postul, faptele bune (**gmilut hasadim*) și caritatea sunt principalele mijloace de ispășire (*R.H.* 18a; *Taan.* 16a; *B.B.* 9a). Nici un preot și nici un alt intermediar nu-l ajută pe păcătos să-și ispășească fapta. Păcătosul se prezintă singur în fața lui Dumnezeu și numai Dumnezeu poate să-l ierte. „Ferice de voi, israeliți!", exclama Rabi *Akiva. „În fața cui sunteți purificați și cine vă purifică? Tatăl vostru din ceruri" (*Ioma* 8,9).

În iudaism, conceptul de ispășire este atât de important pentru sănătatea spirituală a omului, încât primele zece zile de la începutul fiecărui an sunt rezervate anume pentru acest proces de înnoire spirituală (vezi *Căință, Cele Zece Zile de). Punctul culminant al acestei perioade este *Iom Kipur, Ziua Marii Iertări, zi consacrată în întregime postului și rugăciunii. Un ecou îndepărtat al vechiului ritual al țapului ispășitor (**Azazel*) s-a transmis până în zilele noastre sub forma ritului de ispășire (**kaparot*), pe care unii credincioși îl practică încă în ajun de Iom Kipur. Ritul constă în transferarea simbolică a păcatelor asupra unei păsări, cocoș sau găină, pe care omul o învârte de trei ori deasupra capului, rostind o formulă specială; pasărea este apoi sacrificată.

Trebuie subliniat că Iom Kipur nu poate aduce iertarea decât pentru greșelile față de Dumnezeu. Pentru greșelile comise de om față de aproapele său, înainte de a solicita iertarea divină, păcătosul trebuie mai întâi să ceară iertare părții vătămate și să-i ofere o despăgubire corespunzătoare.

ISRAEL

Numele primit de *Iacob, patriarhul, la capătul nopții în care s-a luptat cu îngerul (Gen. 32,29). Iacob, care era singur la vadul Iabocului, și-a dat seama, în cele din urmă, că adversarul lui nu era un om. Când îngerul l-a rugat să-i dea drumul la ivirea zorilor, patriarhul i-a cerut în schimb să-l binecuvânteze, ceea ce îngerul a și făcut, schimbându-i totodată numele în Israel, „căci te-ai luptat (*sarita*) cu Elohim ca și cu oamenii". Mai târziu, cei doisprezece fii ai lui Iacob s-au numit *bene Israel*, „copiii lui Israel" sau „israeliți". La rândul său, ținutul Canaanului s-a numit *Eret Israel*, „pământul lui Israel" (vezi *Israel, Pământul lui).

După moartea regelui *Solomon, când cele zece triburi conduse de Ieroboam s-au despărțit de celelalte două și au format propriul lor stat în nordul țării, acesta și-a luat numele de regatul lui Israel, celălalt stat evreu, din sud, intitulându-se regatul lui Iuda (vezi *Triburi, cele 12).

În mai 1948, în ajunul înființării noului stat evreu, au avut loc numeroase dezbateri cu privire la numele pe care acesta trebuia să-l poarte. Părea evident că trebuie să i se spună „Iuda", totuși, în cele din urmă s-a optat pentru „Israel" (vezi *Israel, Religia în Statul). Toți cetățenii Israelului, indiferent de religia lor, poartă numele de israelieni.

ISRAELIT

Cel mai vechi nume desemnând un membru al națiunii formate de cei doisprezece fii ai lui *Iacob. Cea mai veche denumire colectivă pentru strămoșii evreilor, asociată cu numele lui Abraham și de care s-au slujit ulterior egiptenii spre a-i desemna pe descendenții lui Iacob, a fost aceea de *Ivri* („evrei"), pornind de la o rădăcină care înseamnă „peste", deoarece Abraham a venit de peste Eufrat. Mai târziu, urmașii lui Iacob au părăsit Egiptul unde li se spunea *bene Israel*, „copiii lui Israel" sau, mai simplu, „israeliți". Acesta din urmă (sau numai „Israel") este numele sub care evreii sunt pomeniți în Biblie și în tot cursul perioadei biblice. După divizarea regatului lui Solomon în cele două regate ale lui Israel (nord) și Iuda (sud), termenul *iehudi* („iudeu") pare să fi fost utilizat ca denumire pentru locuitorii regatului din sud, în vreme ce locuitorii din nord se numeau „israeliți". După prăbușirea regatului din nord (722 î.e.n.), termenul de „israeliți" s-a extins și asupra locuitorilor din Iuda. Totodată, termenul *iehudi* s-a extins la rândul său, prevalând în cele din urmă ca denumire pentru toți evreii în perioada antică.

Termenul de „israeliți" servește de asemenea ca nume distinctiv pentru majoritatea evreilor care au fost chemați la citirea *Torei după „preoți și leviți. În epoca emancipării, evreii aculturați din Europa centrală și de vest au preferat să-și spună singuri

„israeliți" sau „evrei", mai curând decât „iudei", termen pe care-l resimțeau ca peiorativ. Cuvântul „israelit" s-a menținut în multe limbi, inclusiv în română, ca sinonim al lui „evreu".

ISRAEL, MEIR HA-KOHEN KAGAN
(1838–1933)

Rabin și comentator; zis și „Hafeț Haim", după titlul primei lui scrieri. A studiat la Vilnius, în Lituania, apoi s-a stabilit la Radun, în Polonia, unde și-a petrecut tot restul vieții. A refuzat să îmbrățișeze cariera rabinică, preferând să trăiască dintr-un mic magazin alimentar, condus de nevasta lui și la care învățatul însuși ținea contabilitatea.

La Radun, atrage în jurul lui câțiva discipoli care devin curând cunoscuți sub numele de *ieșiva Hafeț Haim*. De-a lungul anilor, numărul elevilor crește, așa încât, în 1900, este angajat un rector (*roș ieșiva*) în persoana rabinului Moșe Landinsky. Patru ani mai târziu, *ieșiva* își achiziționează localuri proprii, devenind una din instituțiile majore ale iudaismului ortodox european.

Prima lui lucrare, *Hafeț Haim*, apare anonimă în 1873 și este consacrată legilor cu privire la bârfe, calomnii și flecăreli — legi de o deosebită însemnătate, după cum subliniază Meir Israel. Volumul se bucură de o popularitate atât de mare, încât de acum încolo toată lumea nu-i mai spune autorului decât „Hafeț Haim". Urmează alte eseuri: *Șmirat ha-leșon*, despre importanța limbajului virtuos; *Ahavat hesed*, despre actele de milostenie și de bunătate; *Mahane Israel*, un ghid halahic pentru soldații evrei, și *Nidehe Israel*, un ghid pentru evreii care emigrau spre Occident. Dar cea mai celebră și mai studiată dintre lucrările lui rămâne *Mișna berura* (1884-1907), un comentariu exhaustiv, în șase volume, asupra secțiunii *Orah haim* din **Șulhan aruh*. Cartea devine nu doar o operă de referință, de largă utilizare, ci și un îndrumar practic în privința problemelor halahice de fiecare zi. Ca profesor, Hafeț Haim își îndeamnă elevii să studieze ordinul talmudic **Kodașim*, căci, spune el, *Mesia poate veni în orice clipă să reconstruiască Templul. Pentru a le ușura studiul, compune o lucrare în cinci volume, intitulată *Likute halahot* (1900–1925).

În 1912, Hafeț Haim participă activ la constituirea organizației ultraortodoxe *Agudat Israel*, devenind unul din îndrumătorii ei spirituali. Contribuie de asemenea, în 1924, la înființarea Consiliului academiilor talmudice (*Vaad ha-ieșivot*), al cărui obiectiv era de a ajuta școlile talmudice din Europa de Est să supraviețuiască. Multe *ieșivot* și instituții religioase din lumea întreagă și-au luat numele de „Hafeț Haim", în amintirea lui.

ISRAEL, PĂMÂNTUL LUI
Ebr.: Ereț Israel

Ținutul pe care aveau să-l ocupe *israeliții s-a numit la origine Canaan. Aceasta este țara unde Dumnezeu îl trimite pe *Abraham, după ce-i poruncește să părăsească Mesopotamia natală (Gen. 12,1). Aceasta este totodată țara unde „curg laptele și mierea", pe care Dumnezeu i-o făgăduiește lui Abraham și urmașilor lui, ca să se așeze într-însa (Gen. 12,7), de unde și denumirea de „Țara Făgăduită" sau „Țara Făgăduinței".

Biblia relatează întoarcerea descendenților lui *Iacob (*Israel) în Canaan, după patru secole de robie în Egipt și cum au cucerit ei, sub conducerea lui *Iosua, cea mai mare parte a țării, înlăturând de la putere populația locală. Țara s-a numit „pământul lui Israel" după cele *douăsprezece triburi ale lui Israel care s-au așezat acolo și care au rămas acolo fără întrerupere până la deportarea lor de către cuceritorii asirieni și babilonieni: regatul lui Israel, situat în nord, s-a prăbușit în 722 î.e.n., iar cel din sud, al lui Iuda, a rezistat până în 586 î.e.n. După 50 de ani de exil, locuitorilor din sud li s-a îngăduită să revină în Ereț Israel. Unii s-au întors, dar mulți alții au rămas în Babilon, alegând de bunăvoie să trăiască în diaspora. În secolele următoare, evreii au trăit pe pământul lui Israel sub stăpânire persană, apoi siriană, apoi și-au recăpătat pentru scurt timp autonomia și independența, până la ocupația romană. În 70 e.n., ei și-au pierdut ultimele rămășițe de autonomie, atunci când romanii au exilat o mare parte din populație și au schimbat până și numele țării din Iudeea în Palestina. Autoritățile imperiale sperau să rupă astfel definitiv legătura evreilor cu acest pământ, noul nume fiind împrumutat de la filistinii care locuiseră în acest ținut în epoca biblică. Totuși unii evrei au rămas în țară; în Galileea, de exemplu, erau încă mulți în primele secole ale erei noastre. Mai târziu, cei mai mulți dintre ei au părăsit regiunea, împinși de persecuțiile dezlănțuite de creștini și de deteriorarea condițiilor economice. În secolele VII–VIII, mai rămăseseră puțini evrei în Ereț Israel. Cu toate acestea, a existat continuu o populație evreiască în țară și, ori de câte ori a fost posibil, grupuri de evrei sau indivizi izolați veneau în *pelerinaj sau chiar se stabileau aici. Cei care rămâneau se dedicau adesea studiului și rugăciunii, fiind întreținuți de cei din diaspora. Mișcarea sionistă, întemeiată la sfârșitul sec. al XIX-lea, a contribuit la

Declarația Balfour din 1917, care recunoștea necesitatea înființării unui cămin național evreiesc în Palestina, și la proclamarea Statului Israel în 1948.

Hotarele biblice ale țării s-au modificat de multe ori de-a lungul veacurilor și înseși textele Bibliei nu concordă între ele în privința frontierelor. Unele adoptă o viziune maximalistă, vorbind de o țară care se întindea „de la Nil la Eufrat" (Gen. 15,18). Există însă și o versiune mult mai modestă, „de la Dan la Beer Șeva" (Jud. 20,1), precum și alte variante de frontiere, cum este cea din Num. 34,2–12. Granițele moderne ale Israelului s-au modificat de asemenea de mai multe ori. Teritoriul stăpânit de israeliți și-a atins expansiunea maximă sub domniile lui *David și *Solomon, dar au existat și perioade, în vremea celui de-al Doilea *Templu când teritoriul controlat de evrei nu depășea dimensiunile unei simple enclave în jurul Ierusalimului.

Legea evreiască dezbate pe larg tema caracterului sfânt al țării. Învățații sunt în general de acord că pământul lui Israel a fost inițial sfințit prin cucerirea lui Iosua, dar și-a pierdut acest atribut atunci când oștile lui Nabucodonosor au cucerit la rândul lor țara. Mai târziu, pământul a fost resfințit la întoarcerea din exilul babilonian, prin reconstruirea Templului, locașul lui Dumnezeu pe pământ, și prin însăși prezența israeliților în țară. De atunci, spun rabinii, pământul și-a păstrat acest atribut al sfințeniei până în ziua de astăzi. Cât despre hotarele sale, ele continuă să facă obiectul unor mari dezbateri. Frontiera trecea prin vechea cetate Acra, care era cu siguranță aproape de actuala Akko, dar traseul ei nu se cunoaște cu exactitate. Identificarea frontierelor din timpul celui de-al Doilea Templu este și astăzi o problemă crucială din punct de vedere halahic, deoarece zonele neincluse în granițele de atunci nu sunt supuse legilor care se aplică doar în Ereț Israel, cum ar fi plata *zeciuielii sau respectarea anului *șabatic.

Tradiția evreiască a subliniat dintotdeauna caracterul sfânt al pământului lui Israel. Mișna declară că pământul lui Israel este mai sfânt decât toate celelalte țări (*Kel.* 1,6). Nu este deci de mirare că, de-a lungul timpurilor, evreii au fost permanent atrași de acest pământ și chiar de orice lucru care provenea de aici. Erau în stare să facă lungi călătorii, de multe ori foarte periculoase, doar ca să vadă țara ori să trăiască ori să moară în Ereț Israel. Cei care locuiau în străinătate își procurau din timp un săculeț cu pământ din țară, pe care-l luau cu ei în mormânt. Există multe povestiri despre oameni care au păstrat ca pe o comoară, aproape ca pe o relicvă sfântă, câte un lucru de nimic, un simplu plic, doar pentru că era venit din Ereț Israel.

În legea evreiască există multe prevederi care se referă în mod expres la pământul lui Israel: în primul rând, legile agricole (zeciuiala, anul șabatic etc.) și legile legate de *Templu (jertfele, pelerinajele la Ierusalim etc.). Există numeroase legi privind binecuvântările asupra celor șapte *specii (grâu, ovăz, struguri, rodii, măsline, smochine și curmale), pe care le produce pământul lui Israel; după consumarea unui fruct din cele de mai sus se rostesc binecuvântări deosebite de cele pentru restul fructelor. Alte legi, chiar dacă nu direct legate de Ereț Israel, cuprind clauze speciale care diferențiază Israelul de toate celelalte țări; de exemplu, legile referitoare la sărbătorile religioase care durează o zi în Israel și două în diaspora.

Midrașul, reluat de *Nahmanide, susține chiar că poruncile au fost concepute pentru a fi respectate în Ereț Israel, cei care locuiau în străinătate trebuind să le respecte doar ca să nu le uite până se întorc în țară.

Alte legi atestă importanța atribuită țării Sfinte. Legea spune, de exemplu, că o persoană poate să-i ceară soțului sau soției să o urmeze în Ereț Israel, refuzul acestuia sau acesteia constituind un motiv suficient de *divorț. În astfel de cazuri, cel sau cea care a refuzat să meargă în Israel își pierde toate drepturile conjugale. La fel, soțul sau soția care insistă să plece din Ereț Israel decade din toate drepturile pe care le-ar avea în mod normal în caz de divorț. Legea evreiască interzicea exportul unor produse alimentare de bază (vin, ulei, făină), spre a se evita creșterea prețului la aceste mărfuri (*B.B.* 90). Pentru a se asigura o producție suficientă, era chiar interzis să se ardă pe altarul Templului curmei de viță sau lemn de măslin (*Tam.* 2,3). Există și legi care vizează protecția mediului; de exemplu, era interzisă creșterea vitelor mici în interiorul țării, deoarece acestea pasc iarba până la rădăcină, ceea ce duce la degradarea solului (*B.K.* 79B).

Pământul lui Israel ocupă un loc central în viața evreiască și în rugăciune. Cele trei sărbători de pelerinaj se celebrează la aceleași date în lumea întreagă, date care sunt însă strâns legate de anotimpurile din Israel; *rugăciunile pentru ploaie sau pentru rouă se recită pretutindeni în lume în funcție de condițiile climatice din Israel.

În fiecare an, se țin trei săptămâni de doliu din 17 Tamuz până în 9 Av, în amintirea distrugerii Templului și a exilării evreilor. Există multe alte legi și obiceiuri care comemorează distrugerea Templului, cum ar fi obligația evreilor de a lăsa

în casă o suprafață de un cot nevăruită. Obiceiul ca mirele să spargă un pahar la nuntă evocă, se pare, aceeași nenorocire.

Unii comentatori susțin că, potrivit legii, toți evreii trebuie să trăiască în Ereț Israel, alții contestă această opinie. Aproape toți sunt însă de acord că o persoană care locuiește în țară nu este îndreptățită s-o părăsească decât în caz că se dublează prețul alimentelor de bază. Chiar dacă nu există o obligație de a imigra în Israel, învățații consideră că evreul care trăiește în Ereț Israel îl slăvește pe Dumnezeu, iar cel care trăiește în afara țării se poartă ca un idolatru (*Ket.* 110b). Și tot învățații spun că mai bine trăiești printre neamuri, în Ereț Israel, decât într-un oraș plin de evrei, dar în afara țării. Altă dovadă care atestă caracterul special al pământului lui Israel stă în afirmația Talmudului cum că numai aici se pot face profeții și nicăieri altundeva. De asemenea, când se împart fondurile de binefacere, săracii din Ereț Israel au prioritate față de evreii săraci din alte țări.

Dacă până în sec. al XIX-lea a existat un larg consens cu privire la importanța Țării Sfinte, o nouă perspectivă apare o dată cu *iudaismul reformat care nu-i mai acordă nici o valoare deosebită și elimină din rugăciuni orice referire la Ereț Israel. Reformații au renunțat cu timpul la această atitudine și se numără astăzi printre susținătorii entuziaști ai sionismului. *Iudaismul conservator a considerat întotdeauna pământul lui Israel drept o piatră de temelie a crezului său și l-a asociat complet cu mișcarea sionistă. Ortodoxia, care adună la un loc sioniști convinși ca și nesioniști, ba chiar și antisioniști, se pronunță categoric pentru întoarcerea evreilor pe pământul lor; întrebarea este dacă această întoarcere poate să aibă loc oricând ori doar în urma intervenției divine.

Pământul lui Israel: aforisme

Dacă e să cumperi o casă în Ereț Israel, poți să închei contractul și într-o zi de Șabat.

Numai pe pământul sfânt al lui Israel, spiritul evreiesc poate să înflorească și să devină acea lumină care luminează lumea.

Aerul din Ereț Israel dă înțelepciune omului.

Dumnezeu a măsurat toate țările și a stabilit că numai pământul lui Israel este potrivit pentru poporul evreu.

Cine trăiește pe pământul lui Israel îl slăvește pe Dumnezeul unic; cine trăiește în afara lui este ca unul fără Dumnezeu.

A trăi în Israel face cât respectarea tuturor poruncilor la un loc.

Primul lucru care trebuie făcut când intri în Ereț Israel este să lucrezi pământul.

Morții din pământul lui Israel vor fi cei dintâi care vor învia (la sfârșitul lumii).

La sfârșitul lumii, sinagogile din diaspora vor fi toate duse în Ereț Israel.

Când trăiești în Ereț Israel chiar și vorbele tale de toate zilele fac parte din Tora.

ISRAEL, RĂMĂȘIȚA LUI

Ebr.: Șeerit Israel

Învățătură biblică potrivit căreia, după marea pedepsire și după distrugerea poporului evreu pentru păcatele sale, vor supraviețui totuși câțiva evrei credincioși, devotați lui Dumnezeu și poruncilor lui, pentru a păstra *Legământul cu Cel de Sus și a beneficia de el. Acești supraviețuitori se vor întoarce din exil pe pământul lor strămoșesc unde vor trăi, de atunci încolo, în pace și în siguranță. O primă mărturie a acestei doctrine o găsim în Levitic (26,36–45), dar ea apare ca un laitmotiv în opera profeților. Isaia se adresează „rămășiței din casa lui Israel" (46,3) și chiar dă fiului său numele simbolic de *„Șear Iașuv"* („O rămășiță se va întoarce"; 7,3). Aceeași idee se regăsește și la alți profeți ca Ieremia (31,6–7), Ezechiel (11,13) și Mica (5,5–7). Evreii reveniți din exilul babilonian s-au considerat ei înșiși „rămășița" anunțată de profeți (Hag. 1,12–14; Ezra 9,8.14–15; Neem. 1,2–3). Conceptul a pătruns și în liturghie, iar în zilele noastre, expresia a fost folosită spre a-i denumi pe supraviețuitorii Holocaustului.

ISRAEL, RELIGIA ÎN STATUL

Încă din perioada ocupației romane, redobândirea suveranității evreiești asupra pământului lui Israel și întoarcerea exilaților au devenit parte integrantă din viziunea mesianică a iudaismului și și-au găsit expresia în liturghia de fiecare zi, care datează din sec. I–II e.n. Scrie *Maimonide în codul lui (*Melahim* 11,12) și în comentariul lui la Mișna (*Sanh.* 10): „Zilele lui Mesia vor veni când Israel își va recăpăta suveranitatea și când poporul evreu se va întoarce în Ereț Israel." Acest vis s-a împlinit în zilele noastre, o dată cu proclamarea Statului Israel, la 14 mai 1948. Marele rabin al Israelului a descris evenimentul ca pe „începutul izbăvirii noastre" (*reșit țemihat gheulatenu*); expresia figurează în rugăciunea pentru *guvern care se rostește la sinagogă, de Șabat, de sărbători și la diverse ceremonii. Denumirea actuală, *Medinat Israel* („Statul lui Israel"), apărea deja, 30 de ani mai devreme, în scrierile rabinului Abraham Isaac *Kook care zugrăvea tabloul unui stat ideal al

evreilor, dedicat perfecționării spirituale și întruchipând însuși scopul mișcării sioniste.

După 2000 de ani de rătăcire fără un cămin național, materializarea acestui stat a stârnit reacții diferite printre interpreții legii iudaice: unii au refuzat să vadă în acest stat orice posibilitate de Izbăvire, alții mai mult sau mai puțin l-au acceptat. Fiecare dintre ei se bazează pe texte relevante din tradiția evreiască. Rezervele rabinilor nesioniști cu privire la Statul Israel se bazează pe următoarele considerente: 1. convingerea lor că Izbăvirea mesianică trebuie să fie un eveniment absolut miraculos și nu unul provocat de om; 2. tradiția talmudică potrivit căreia Israel i-a făgăduit solemn lui Dumnezeu că nu se va mai răscula și nu va încerca să redobândească țara Sfântă prin forța armelor (*Ket.* 11a); 3. faptul că Statul Israel este un stat laic, guvernat de evrei nepracticanți, ba chiar antireligioși. Partizanul cel mai înverșunat al acestei teze a fost R. Ioel Moșe Teitelbaum din Satu Mare, liderul partidului *Neture Karta*, în viziunea căruia statul „eretic" era opera diavolului și o încercare a credinței. Majoritatea comunității ultraortodoxe, reprezentată de organizația *Agudat Israel* (care s-a transformat ulterior în partid) a reacționat însă mult mai pragmatic; delegatul mișcării, R. Iṭhak Meir Levin, a subscris la Declarația de Independență a Israelului. Din respect pentru tradiția evreiască, dar nu fără cârteli dinspre partizanii sionismului laic, declarația se încheia cu cuvintele: „Încrezători în Stânca de nezdruncinat a lui Israel" (în versiunea engleză oficială, expresia era „în Dumnezeu Atotputernicul"). În Statele Unite, dintre neortodocși, conservatorii, care fuseseră mereu prosioniști, au întâmpinat noul stat fără rezerve. La fel au procedat și reformații, lepădându-se de antisionismul lor de altădată (cu excepția unei mici minorități, grupate în Consiliul American pentru Iudaism) și sprijinind cu entuziasm noul stat. Ca și conservatorii, reformații s-au raliat mișcării sioniste și au început să întreprindă diferite activități în Israel.

Prima lege fundamentală a Statului Israel, Legea Întoarcerii, recunoaște în fiecare evreu un cetățean potențial al statului, care poate dobândi efectiv cetățenie dacă imigrează în Israel. Legea este în concordanță cu vechea tradiție evreiască după care „fiecare evreu are dreptul la o parte din pământul lui Israel" (*Oṭar ha-gheonim*; *Kid.* 60–63).

După înființarea statului, evreii religioși s-au trezit minoritari în Israel și așa au și rămas. Minoritatea, care reunea la vremea aceea majoritatea evreilor ortodocși, a înaintat o serie de cereri. Cele mai multe dintre ele au fost aprobate din diferite motive: din rațiuni politice (era nevoie de religioși pentru a forma o coaliție guvernamentală majoritară); din dorința întâiului prim ministru, David Ben Gurion, de a evita o problemă de *Kulturkampf*, un conflict între laici și religioși, care ar fi complicat și mai mult nenumăratele probleme cu care se confrunta conducerea statului; în sfârșit, pentru a da statului un caracter evreiesc. Drept urmare, s-au promulgat legi care garantau respectarea *legilor alimentare, precum și respectarea Șabatului și a sărbătorilor religioase în toate sectoarele vieții publice. În consecință, de Șabat și de sărbători, activitatea nu se poate desfășura decât în uzinele, ramurile și serviciile legate de sănătate și securitate, dar chiar și în aceste cazuri, este nevoie de o autorizație specială, eliberată de un comitet guvernamental care cuprinde și reprezentanți ai rabinatului.

Tribunalele rabinice dețin jurisdicția exclusivă în ceea ce privește statutul personal al cetățenilor evrei, pentru care *căsătoria și *divorțul sunt reglementate de *Halaha. Tribunalele sunt conduse de judecători ortodocși (*daianim*), supervizați la rândul lor de cei doi mari rabini, sefard și așchenaz. În ceea ce privește Legea Întoarcerii, statutul de evreu a fost definit în mod principial, dar ambiguu, conform Halahei: așadar, este considerat evreu orice individ născut dintr-o mamă evreică sau convertită la iudaism (vezi *Evreu, Cine este). La nivel municipal, consiliile religioase sunt cele care rezolvă problemele legate de religie, cum ar fi: înființarea băilor rituale, serviciile funebre, înregistrarea căsătoriilor, întreținerea sinagogilor și organizarea cercurilor de studii religioase. Toate acestea se efectuează sub controlul și administrația serviciilor competente din Ministerul Cultelor. Alături de sistemul școlar național, există un sistem de educație religioasă, recunoscut de stat și administrat conform regulilor ortodoxiei. În paralel, sistemul național asigură și el predarea de cunoștințe biblice și postbiblice. În ultima vreme, s-au înființat clase și chiar școli denumite *Tali* (acronim de la expresia ebraică: „Dezvoltare și educație religioasă"), care fac parte din învățământul de stat și care oferă o educație religioasă neortodoxă, de inspirație istorică sau conservatoare. În același timp, statul acordă importante subvenții școlilor particulare ortodoxe care optează pentru un program intensiv bazat pe Tora și în care materiile laice au o pondere redusă. Academiile talmudice, centre tradiționale de studii rabinice, au atins o prosperitate fără precedent în istoria evreiască. Aceste *ieșivot* atrag zeci de mii de studenți, veniți din toate colțurile lumii, care profită de ajutorul statului și care beneficiază de

amânarea serviciului militar pentru a putea să-și continue studiile. Legislația religioasă intervine direct în societate pentru a interzice, în cartierele evreiești, creșterea porcilor și vânzarea de *hameț* (drojdie) în timpul sărbătorii de *Pesah. O mare parte din legile statului, de exemplu, cele care reglementează plata salariilor (cf. Lev. 19,13; Deut. 24,15), sunt amplu inspirate, în spirit și în formă, din Halaha.

La primele alegeri pentru Knesset, o coaliție religioasă a obținut 16 din cele 120 de locuri ale parlamentului. De atunci, partidele religioase, inclusiv sioniștii religioși și nesioniștii, partizani ai mișcării *Aguda*, culeg în mod regulat câte 15-18 fotolii parlamentare. Dat fiind că formațiunile de dreapta ca și cele de stânga nu au obținut niciodată majoritatea absolută, a trebuit de fiecare dată să se formeze coaliții guvernamentale, în care partidele religioase au fost întotdeauna reprezentate. Până în 1967, principala facțiune religioasă a fost partidul sionist *Mizrahi ha-Poel ha-Mizrahi*, care s-a transformat ulterior în Partidul Național Religios. Înainte de 1967, în schimbul concesiilor ce li se acordau în materie de religie și învățământ, membrii acestui partid se mulțumeau să voteze în favoarea Partidului Muncii, care avea cuvântul hotărâtor în domeniul politicii externe și al apărării. În urma războiului de Șase Zile, mulți sioniști religioși s-au angajat în lupta politică, situându-se în fruntea mișcării care milita pentru Israelul Mare. Ei au înființat așezări în „teritoriile ocupate" și s-au opus proiectelor de a pune zonele cucerite sub administrație arabă, pe principiul că evreii nu trebuie să cedeze nici o palmă din Țara Sfântă, dăruită lor de Dumnezeu. Unele autorități religioase au condamnat această atitudine, socotind că viețile omenești, amenințate prin rămânerea în teritorii, erau cel puțin la fel de sfinte ca și țara.

Componența partidei religioase a înregistrat schimbări radicale în anii '80. Grupările religioase nesioniste și cele ultraortodoxe au primit un sprijin considerabil din partea partidului Likud care, ajungând la putere pentru prima dată în 1977, le-a mulțumit astfel pentru susținerea acordată la urne. Dacă, înainte de 1980, facțiunea religioasă sionistă câștiga două treimi din voturile religioșilor, în 1988, ea nu mai obține decât cinci din cele 18 fotolii parlamentare adjudecate în total de ortodocși. Celelalte s-au împărțit între formațiunile ultraortodocșilor (*haredi*), a căror influență a crescut rapid în deceniul al nouălea și care obținuseră un important sprijin material din partea guvernului pentru finanțarea instituțiilor lor și a sistemului lor de învățământ. Ultraortodocșii însă erau, la rândul lor, dezbinați ca urmare a rivalităților interne dintre așchenazi și sefarzi și dintre diferitele școli, la care se adăugau conflictele mai vechi dintre evreii est europeni, împărțiți în **hasidimi* și **mitnagdimi*, și disensiunile dintre diversele grupuri hasidice. Instituțiile religioase continuau să se afle în mâna ortodocșilor, ca urmare a unor dispoziții ale autorităților britanice din perioada Mandatului. Acest corp instituțional s-a opus energic ascensiunii iudaismului neortodox, a cărui influență a crescut totuși simțitor la începutul anilor '60. Deși frânați în eforturile lor de ordinea constituită, care controla toate procedurile de drept privat (căsătorii, divorțuri, statut personal), religioșii neortodocși (*iudaism reformat și *iudaism conservator) au luptat pentru recunoașterea rabinilor și a sinagogilor lor și pentru introducerea pluralismului religios. Până în prezent însă, în ciuda extinderii programelor religioase neortodoxe în domeniul învățământului, colonizării și activismului social, acest curent nu a reușit să determine schimbări majore în sistem.

ISRU HAG

Lit.: „Legați sărbătoarea", cf. Ps. 118,27

A doua zi după încheierea sărbătorilor de pelerinaj (*Pesah, *Șavuot și *Sucot); zi considerată ca un mic concediu în practica liturgică. În vremea *Templului, se știa că pelerinii care veniseră de sărbători la Ierusalim nu prea se dădeau duși înapoi acasă; Talmudul spune: „Cine prelungește sărbătoarea (lit. „cine respectă *Isru hag*"), mâncând și bând, nu face altceva decât să aducă o jertfă pe altar" (*Suc.* 45b). Potrivit unei alte interpretări, oamenii nu prea aveau când să aducă jertfe individuale în timpul marilor jertfe de sărbători. De aceea, se rezerva la sfârșit o zi suplimentară în acest scop, un fel de mică sărbătoare la care, bineînțeles, se bea și se mânca. Conform tradiției, de *Isru hag*, nu se spun rugăciunile de căință și nici **Tahnun* la slujbele de dimineață și de după amiază, iar *postul și discursurile funebre sunt interzise. Deoarece, în diaspora, marile sărbători durează cu o zi mai mult decât în Israel, *Isru hag* are loc aici cu o zi mai târziu decât în Israel.

ISSERLEIN, ISRAEL BEN PETAHIA

(1390–1460)

Autoritate halahică din Europa centrală, zis și Rabenu Isserlein. Născut în orașul Regensburg din Germania, rămâne orfan de tată în copilărie. Este crescut la Wiener-Neustadt de unchiul său matern, cunoscutul rabin austriac, Aaron Blümlein. Mama

și unchiul lui pier alături de mulți alți evrei în masacrul de la Viena (așa-numita *ghezera* de la Viena) la 12 martie 1421. Următorii douăzeci de ani și-i va petrece rătăcind, mai întâi în Italia, apoi în orașul austro-sloven Marburg, pentru a se întoarce în final la Wiener-Neustadt, unde preia conducerea tribunalului rabinic și a *ieșivei* locale. Începând din această perioadă, Isserlein devine atât de cunoscut ca *posek* (autoritate halahică) încât ceilalți rabini fac deseori apel la judecata lui pentru soluționarea unor probleme.

Cea mai importantă operă a lui este *Terumat ha-deșen* („Jertfa cenușii"), a cărei primă ediție apare în 1519. Cartea este alcătuită din două părți: *Șeelot u-teșuvot*, care cuprinde 354 *responsa* (cuvântul *deșen* are valoarea numerică 354), și *Pesakim u-ketavim* („Hotărâri și scrisori"), conținând 277 de răspunsuri adresate unor corespondenți. Titlul — „Jertfa cenușii" — nu putea fi mai bine ales, căci cartea tratează despre primejdiile și tragediile care s-au abătut asupra evreilor așchenazi în sec. al XV-lea. În prima parte, Isserlein și-a alcătuit răspunsurile cu scopul de a anticipa cât mai multe întâmplări, mai ales nenorociri, cu care putea fi confruntat un evreu în acele vremuri. Convertirea forțată, apostazia, necesitatea de a călători deghizat ca neevreu, raporturile cu păgânii și imigrația în Ereț Israel sunt numai câteva dintre numeroasele teme abordate. Alți halahiști ai epocii aveau tendința de a se bizui exclusiv pe codurile existente, ca *Mișne Tora* a lui *Maimonide și *Arba Turim* a lui *Iacob ben Așer. Isserlein, dimpotrivă, vroia să raporteze fiecare lege la originea ei talmudică, insistând asupra deciziilor gheonimilor babilonieni și asupra lucrărilor unor autori germani ca *Meir din Rothenburg.

Opiniile lui personale au fost culese și adunate într-un volum intitulat *Leket ioșer* de către unul din elevii lui. Judecățile lui halahice, ca și cele ale lui Iacob *Möllin, au influențat evoluția obiceiurilor (*minhaghim*) așchenaze. Moise *Isserles, în comentariul lui la **Șulhan aruh*, îl menționează pe Isserlein drept una din principalele lui surse.

ISSERLES, MOISE BEN ISRAEL
(cca. 1525–1572)

Autoritate halahică și codificator; cunoscut și sub acronimul de **Rema**. A studiat la Lublin cu vestitul pedagog Șalom Șahna, a cărui fiică i-a devenit apoi soție. După studii, este numit șef rabin la Cracovia, funcție pe care avea să o păstreze până la sfârșitul vieții. Tatăl lui, Israel, se număra printre fruntașii comunității evreiești din oraș și construise aici o sinagogă în memoria soției lui. Sinagoga *Rema*, cum i se spune, a supraviețuit ocupației naziste și este încă în funcțiune. Isserles însuși a înființat la Cracovia o *ieșiva* (academie rabinică) unde își întreținea de multe ori studenții din banii lui. Mai târziu, a devenit președintele tribunalului rabinic din Cracovia și s-a făcut cunoscut ca *posek* (autoritate halahică). A corespondat cu marii eruditi ai vremii, în special cu Iosif *Caro, autorul lui **Șulhan aruh*, cu care s-a și împrietenit.

Moise Isserles a fost prima mare personalitate literară a comunității evreiești din Polonia. Lucrarea lui *Darhe Moșe* („Căile lui Moise) a fost inițial concepută ca un comentariu la *Arba Turim* de *Iacob ben Așer, dar când Caro și-a publicat al său *Bet Iosef* în 1565, Isserles și-a folosit propriul studiu pentru a echilibra punctul de vedere exclusiv sefard al lui Caro și pentru a lua apărarea codificatorilor așchenazi. Un rezumat la *Darhe Moșe*, redactat chiar de Isserles și intitulat *Darhe Moșe ha-Kațar*, s-a bucurat de înaltă apreciere și a fost ulterior publicat împreună cu *Turim*. Luând ca referință același *Darhe Moșe*, Isserles a redactat comentarii amănunțite și note (*hagahot*) la *Șulhan aruh* („Masa orânduită"), pe care le-a publicat în 1569–1571 sub titlul *Ha-Mapa* („Fața de masă"). Cartea cuprinde toate obiceiurile evreilor polonezi și toate judecățile halahiștilor așchenazi, începând de la *Așer ben Iehiel, pe care Caro nu le menționase în cartea lui. „Suplimentul" lui Isserles are meritul de a face opera lui Caro acceptabilă pentru toate comunitățile evreiești: astăzi, așchenazii nici nu concep *Șulhan aruh* fără notele lui Isserles. Când părerile celor doi autori sunt în dezacord, așchenazii preiau numai părerea lui Isserles, considerând-o singura autorizată. Isserles a dat o mare atenție obiceiurilor (*minhaghim*), subliniind în *Darhe Moșe* că „obiceiurile părinților noștri sunt lege". În plus, s-a străduit să judece cu indulgență în cazurile în care era vorba de mari pierderi materiale.

Isserles a compus și alte lucrări halahice, dintre care unele au fost publicate postum. Cele mai remarcabile dintre ele sunt: *Torat ha-hatat* (1569), despre interdicții și concesii în domeniul legilor alimentare; o culegere de *responsa* (1640) și o serie de comentarii asupra operelor unor învățați ca *Maimonide, Elia Mizrahi, Mordehai ben Hilel și alții. Dintre operele lui, se cuvin de asemenea menționate *Mehir iain* (1559), o expunere omiletică a Cărții Esterei, și *Torat ha-ola* („Legea jertfei", 1570), un tratat filozofic despre semnificația simbolică a *Templului și a jertfelor religioase. Familiarizat cu filozofia aristotelică prin intermediul

operei lui Maimonide, Isserles era totodată un cunoscător al Cabalei și avea bogate cunoștințe de istorie și astronomie. Vasta lui cultură i-a permis să opereze o sinteză între mistica evreiască și filozofie, pe care a reușit s-o asocieze cu Halaha. Isserles a fost venerat de comunitatea evreilor polonezi și a lăsat în urma lui o serie de eminenți discipoli și succesori. Mormântul lui se află în curtea Sinagogii Rema.

ISTORIOGRAFIE

Termenul „istorie" este de origine greacă și desemnează o investigație a faptelor omenești din trecut. În zilele noastre, cuvântul denumește atât întâmplările de odinioară, cât și ceea ce știm noi despre ele astăzi. În această ultimă accepțiune, grecii au inventat conceptul de istorie „științifică", denumind domeniul cunoașterii istorice, bazate pe mărturii. Dar ideea că mersul istoriei are un scop, o finalitate, care transcende evenimentele înseși, că istoria și evenimentele individuale care o alcătuiesc au un sens propriu, provine din Biblie și din iudaism. Ideea pornește de la o concepție neempirică, transcendentală, potrivit căreia procesul istoric, în ansamblul său, poate fi considerat ca un proces teleologic. Dumnezeul biblic, stăpânul istoriei, a creat națiunile, le-a fixat obiective și se îngrijește ca mersul istoriei să se desfășoare conform prevederilor sale. Din punctul de vedere al Bibliei, istoria capătă un sens și prin orientarea ei în lumea pământeană, confirmând în mod coerent realitatea evenimentelor.

Diferitele genuri literare reprezentate în Biblie — poeme, legi, povestiri, predici etc. — sunt toate integrate în același cadru istoric, teocentric ori sacral. Biblia ebraică demonstrează continuitatea unor evenimente aparent dezlânate, desfășurarea unui proces cu o finalitate în timp: este istoria originilor, formării și evoluției unui popor-națiune pe nume Israel într-un context universal. Perspectiva naratorului biblic este universală. Ea merge înapoi până la originea imperiilor, a națiunilor, a omului și până la Crearea lumii, și totodată prevede viitorul îndepărtat, până la instaurarea împărăției lui Dumnezeu și la sfârșitul timpului.

Totuși, cu poporul lui Israel a făcut Dumnezeu *Legământ, de unde și relația strânsă dintre Biblie și istorie. Într-adevăr, istoria unei națiuni a cărei evoluție se întinde pe mai multe milenii, care vine în contact cu imperiile lumii și care, în migrația sa, străbate continentele, nu poate fi înțeleasă decât într-un context istoric. De aici și reperele genealogice, referințele la diferitele state păgâne și la vestigiile pierdute ale lui Israel, precum și documentele istorice care punctează cărțile Profeților și alte texte biblice. O dată stabilit faptul că Dumnezeu se dezvăluie în natură (Ps. 19), Biblia pune în evidență manifestările lui în evenimente istorice ca Exodul sau Revelația din Sinai. Aceste „evenimente hotărâtoare" dau seamă nu numai de existența lui Dumnezeu, ci și de diferite atribute ale sale ca îndurarea și dreptatea, ca și de proiectul lui în ceea ce privește neamul lui Israel și restul lumii. Spre a-l cunoaște pe Dumnezeu, trebuie să retrăiești evenimentele respective și să înțelegi istoria acestui popor.

Profeții au dat dovadă de o conștiință istorică foarte clară și explicită. *Ieremia, supranumit „proorocul neamurilor" (Ier. 1,5), *Isaia, *Ezechiel și *Amos fac profeții precise cu privire la națiuni străine ca Edomul, Moabul, Egiptul, Babilonul, țara filistinilor, Elamul și Fenicia (Sidonul). Vestind viitorul acestor neamuri, profeții se adresează în primul rând lui Israel: ei condamnă popoarele respective pentru dușmănia lor față de Israel, le reproșează că batjocoresc valorile morale fundamentale în relația cu alte neamuri sau le acuză că practică idolatria (Isa. 13–24; Ier. 46–51; Ezec. 25–28; Amos 1–2). Israel este îndemnat să tragă învățăminte din istorie, luând în considerare soarta catastrofală a popoarelor care au refuzat să se îndrepte pe plan moral.

Concepția istorică a profeților nu este cronologică. Ea are în vedere, în primul rând, un prezent pe care-l descrie, un viitor apropiat de distrugeri și un viitor îndepărtat al mântuirii. Fiecare din aceste perioade este zugrăvită monocromatic. Abia în Cartea lui *Daniel (viziunea celor patru împărății), găsim pentru prima dată expusă o lungă succesiune cronologică a evenimentelor care premerg *Izbăvirea finală.

Cu toată existența unei tradiții istoriografice evreiești care, pe lângă Biblie, cuprinde scrieri precum cărțile Macabeilor și tratatele lui Flavius *Iosefus, *Antichități iudaice* și *Războiul iudeilor împotriva romanilor*, rabinii de mai târziu nu au simțit nevoia să scrie o istorie sistematică a vremii lor, deși o serie de lucrări (cum ar fi *Meghilat Taanit* și *Seder Olam Raba*, o cronologie atribuită lui *Iose ben Halafta) conțin multe date istorice.

În literatura hagadică, rabinii au continuat să analizeze și să dezbată numeroase elemente fundamentale ale istoriografiei cuprinse în Biblie; conceptul lui Israel ca popor ales de Dumnezeu și raporturile dintre Israel și celelalte neamuri; rolul Providenței în treburile omenești; funcția

conducătorilor evrei în contextul epocii etc. Una din temele favorite ale rabinilor era aceea a celor „patru împărății" (Babilon, Persia, Grecia și Roma), cărora Israel avea să le fie supus până la venirea împărăției mesianice a lui Dumnezeu. De aici, ei extrăgeau o schemă generală care le permitea să situeze evenimentele trecutului recent și să anticipeze viitorul. Pe de altă parte, ei susțineau că „lumea va dăinui șase mii de ani: două mii de ani de haos, urmați de două mii de ani de Tora și două mii de ani ai erei mesianice" (*Sanh.* 97a) — concepție legată fără îndoială de episodul Genezei, care descrie Crearea lumii în șase zile de activitate divină creatoare, urmate de o zi, a șaptea, de odihnă. Printr-un raționament inductiv, se poate conchide că, după șase mii de ani de existență a lumii, va avea loc *Șabatul istoriei. În această viziune, diferitele perioade sunt legate unele de altele, pe cale de cauză și consecință.

Sefer Iosipon („Cartea lui Iosipon"), lucrare ebraică anonimă, redactată în sec. al X-lea în Italia, creează o punte între istoriografia evreiască din Orientul Apropiat și cea europeană. Deși cartea, bazată în mare măsură pe Iosefus și pe *Apocrife, nu reprezintă o sursă originală, modul în care descrie perioada celui de-al Doilea Templu este frecvent citat în toată literatura medievală. În afară de *Seder Olam Raba*, singurele „istorii" cronologice elaborate până în sec. al XVI-lea se înscriu în genul *șifrut șalșelet ha-cabala* („literatura lanțului tradiției"); dintre aceste lucrări, care descriu modul cum s-a transmis legea rabinică de-a lungul vremurilor, cele mai importante sunt „Epistola lui *Șerira Gaon" (987) și *Sefer ha-Cabala* a lui Abraham *ibn Daud (1160). Așchenazii au introdus apoi un nou gen istoric, martirologia. Relatând masacrele recente și persecuțiile din vremea cruciadelor, cronicari medievali ca Natan din Mainz și Efraim ben Iacov din Bonn au stabilit un model care, preluat apoi și de sefarzi, avea să fie deseori reluat în secolele următoare.

După 1492, evreii simt tot mai mult nevoia de a lămuri cumva semnificația lanțului de dezastre care s-au abătut asupra lor, în special alungarea din Spania. Apar astfel o serie de analize mai profunde și mai erudite asupra destinului evreiesc, adesea în contextul istoriei generale. Dintre ele, lucrarea lui Elia Capsali despre Imperiul otoman, *Seder Eliahu Zuta* (cca. 1523), a devenit o sursă principală de informații cu privire la comunitățile evreiești din Spania și Portugalia. O altă importantă scriere de acest gen este *Șevet Iehuda* („Sceptrul lui Iuda", 1554), o relatare foarte detaliată a prigoanelor antievreiești de-a lungul vremurilor, în care Solomon ibn Verga se distanțează de ipotezele tradiționale, susținând că adevărata cauză a nenorocirilor evreiești era exilul.

Reluând un gen mai vechi de studii, alți autori din sec. al XVI-lea s-au străduit să reconstituie evoluția tradiției religioase. În al său *Sefer ha-iuhasin* („Cartea genealogiilor", 1566), Abraham ben Samuel Zacuto a transpus într-o formă originală istoria *legii orale, în vreme ce Ghedalia ben Iosif ibn Iahia a introdus diverse snoave, informații științifice și elemente de legendă în bine cunoscuta lui lucrare, *Șalșelet ha-Cabala* („Lanțul tradiției", 1587).

Evreii au purces să scrie o istorie sistematică a poporului lor abia o dată cu apariția științei iudaismului (**Wissenschaft des Judentums*), la începutul sec. al XIX-lea. Primii autori din acest domeniu considerau că experiența istorică evreiască are în centrul ei conceptul unității divine, la fel de funcțional în epoca modernă ca și în trecut. Dintre reformiștii germani, Abraham *Geiger, definea această experiență ca o istorie a monoteismului etic. Isaac Marcus Jost, un reformist mai moderat, este cel ce a deschis seria lucrărilor științifice de mare anvergură cu a sa istorie a evreilor de la Macabei la epoca modernă, publicată între 1820 și 1846, dar lucrările lui ulterioare s-au concentrat asupra istoriei religioase. Nahman *Krohmal a elaborat o magistrală filozofie a istoriei evreiești, susținând că numai existența națională evreiască este veșnică. Krohmal considera că este misiunea lui Israel de a răspândi acest spirit absolut în restul lumii.

După părerea lui Heinrich Graetz, cel mai cunoscut istoric evreu din sec. al XIX-lea, originalitatea iudaismului rezidă în concepția sa despre Dumnezeu. Idealul religios și doctrina politică (inclusiv instituțiile poporului evreu și dragostea pentru Ereț Israel) constituie lanțul și substanța iudaismului, caracterizat prin orientarea sa mesianică. În monumentala sa operă, *Istoria evreilor* (15 volume, 1853–1876), Graetz se dovedește un spirit prin excelență raționalist. Spre deosebire de alți autori (ca Zeev Jawitz, de exemplu), Graetz neglijează anumite elemente tradiționale și se ferește de orice lucru care are o legătură oricât de palidă cu misticismul. În ciuda bazelor sale științifice, lucrarea este străbătută de convingerea că istoria în general și cea a evreilor în special sunt determinate și călăuzite de Dumnezeu, poporul evreu fiind un instrument al voinței divine. Națiunile ca și indivizii sunt libere, însă aspirația poporului evreu spre o morală mai înaltă joacă un rol determinant în istoria sa.

Istoria mondială a poporului evreu (11 vol., 1925–1929) de Simon Dubnov, cel mai important istoric evreu al secolului XX, se situează în domeniul științelor sociale. Istoria lui Dubnov se caracterizează printr-o orientare laică, în care supraviețuirea poporului evreu este atribuită ridicării sale la calitatea de „popor spiritual". Autorul respinge ideea existenței unui concept capabil de a reprezenta istoria evreiască în totalitatea sa. După Dubnov, factorul determinant este însuși poporul evreu. Iudaismul, în accepțiunea sa religioasă, își epuizase rolul în trecut; sionismul era o iluzie pseudomesianică; prin urmare, „naționalismul diasporei" era singurul în stare să asigure viitorul evreilor.

Mai recent, istorici sioniști ca Benzion Dinour văd în elanul naționalist și în legăturile imemoriale cu Ereț Israel factorii-cheie ai istoriei evreiești. Alții, ca Salo W. Baron din Statele Unite (*Istoria socială și religioasă a evreilor*, 18 vol., 1952–1983), susțin că atât Ereț Israel cât și diaspora joacă amândouă un rol vital și subliniază motivațiile de ordin religios care au asigurat continuitatea evreiască.

De-a lungul ultimelor decenii, istoricii evrei s-au confruntat cu noi probleme legate de *Șoa și de Statul Israel. Evreii religioși încearcă să împace ideea unui Dumnezeu binevoitor cu realitatea de la Auschwitz, în timp ce laicii se luptă cu problema naturii omenești și a moralei. Înființarea Statului Israel a împărțit lumea evreiască în Israel și diaspora, iar problema interrelației lor — legătura și distanța dintre cele două — îi preocupă fără încetare pe istoricii evrei.

ISUR VE-HETER

Lit.: „interzis și permis"

Categorie de scrieri halahice, care încep să apară în Germania la sfârșitul Evului Mediu, cu privire la legile și *obiceiurile în baza cărora unele alimente sunt interzise, iar altele îngăduite. Fiecare comunitate evreiască din Germania își avea propriile sale obiceiuri în acest sens. Datele prezentate în aceste lucrări se referă în cea mai mare parte la obiceiurile respectate în diferite regiuni. Prima scriere din această categorie pare să fi fost *Șaare Dura* sau *Sefer ha-șearim* (1534) de R. Isaac ben Meir din Dura. Se cuvine de asemenea menționată *Isur ve-heter*, publicată la Ferrara în 1555. Multe dintre aceste lucrări au fost publicate anonim, iar unele au fost mai târziu revizuite și adăugite de alți scriitori care țineau să introducă obiceiurile din propriile lor comunități. Practica acestor autori de a nu indica în nici un fel modificările operate de ei în raport cu opera inițială a îngreunat mult cercetarea lucrărilor din această categorie.

IȘTABAH

„Lăudat fie (Numele Tău)"

Începutul unei rugăciuni care se recită imediat după „versetele psalmice" (**Pesuke de-zimra*), la fiecare slujbă religioasă de dimineață, precum și la **sederul* de Pesah. Paragraful conține 15 sinonime de slavă a lui Dumnezeu; după tradiție, acestea erau legate de cei 15 psalmi de înălțare (Ps 120–134) pe care leviții îi recitau urcând cele 15 trepte ale Sanctuarului (vezi **Șir ha-maalot*). Textul este aproape același în diferitele rituri, dar sefarzii nu reține decât primele 13 cuvinte de laudă care, după **Zohar*, corespund celor 13 atribute divine. Credincioșii recită *Iștabah* stând în picioare și fără a se întrerupe, ca să atingă înălțarea interioară adecvată la îndemnul **Barehu*, prin care întreaga adunare e chemată să-l binecuvânteze pe Dumnezeu.

IUDA, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

IUDA BAR ILAI

(cca. 100–cca. 180).

*Tana palestinian din a patra generație, discipol al lui R. *Akiva și al lui R. Tarfon și unul din profesorii lui R. *Iuda ha-Nasi, redactorul *Mișnei. Învestit de către R. Iuda ben Bava, el a întemeiat o *academie în orașul său natal, la Ușa, și a fost principalul artizan al reînființării *Sanhedrinului, atât la Ușa cât și la Iavne. Urmând metodele exegetice ale maestrului său, Akiva, Iuda bar Ilai a pus bazele midrașului halahic asupra Leviticului (**Sifra*). Peste 600 dintre părerile sale juridice sunt citate în Mișna și s-au păstrat cam 3000 din proverbele sale; în *Sifra* și în *Toscfta, numele lui apare mai des decât ale celorlalți tanaimi. De câte ori a fost amestecat într-o dispută de drept cu R. *Șimon bar Iohai sau cu R. *Meir, decizia halahică i-a dat câștig de cauză în final (*Er.* 46b). Datorită judecăților lui atât halahice cât și hagadice, Talmudul îl numește *roș ha-medaberim*, „principalul purtător de cuvânt asupra tuturor subiectelor și cu privire la toate evenimentele" (*Ber.* 63b; *Șab.* 33b). Iuda ha-Nasi s-a inspirat în mare măsură din culegerea lui mișnică pentru a redacta, la rândul său, ceea ce va deveni Mișna de referință.

Ca și mulți alți învățați, îi plăcea să-și câștige mijloacele de trai prin muncă manuală, ceea ce reiese din două proverbe ale sale: „Nobilă este munca, căci ea-l cinstește pe cel care o îndeplinește" (*Ned.*

49b) și „Cine nu-și învață fiul o meserie, face din el un hoț potențial" (*Kid.* 29a). Spre deosebire însă de alți învățați, Iuda a procedat totdeauna în așa fel ca faptele bune să aibă prioritate asupra studiului: se spune că el însuși și-ar fi întrerupt studiile pentru a asista la înmormântări sau pentru a lua parte la celebrarea unei căsătorii.

IUDA HA-NASI

(cca. 138–cca.217).

Conducător spiritual și politic al comunității evreiești din Ereț Israel; din stirpea lui *Hilel, fiu al lui Șimon ben *Gamaliel II, căruia i-a urmat în fruntea Sanhedrinului, în jurul anului 170 e.n. Dascălii săi au fost, pe lângă propriul său tată, *Iuda bar Ilai, *Iose ben Halafta, *Șimon bar Iohai și Eleazar ben Șamua.

În calitate de patriarh (**nasi*) și de președinte al Sanhedrinului, Iuda ha-Nasi a exercitat o putere cvasi-nelimitată. El și-a rezervat prerogativa de a numi judecătorii și profesorii din toată țara. Cea mai mare parte a activității sale legislative a fost consacrată aplicării legilor cu privire la anii *șabatici și la *zeciuielile levitice; aceste două obligații erau pe atunci o grea povară pentru țăranii deja copleșiți de taxele impuse de administrația romană, de catastrofe naturale și de foamete.

Autoritatea lui era întărită de faptul că era bogat. Prin moșteniri familiale, el și-a putut extinde patrimoniul prin mari întinderi de pământ pe care le cultiva în chip intensiv, producând grâu, vin și legume. Se ocupa de asemenea de creșterea vitelor, fabrica lână și in, făcea comerț cu aceste mărfuri, utilizând propriile sale vase. Administra personal diferitele sale activități, împletind studiul cu afacerile și cu înaltele răspunderi politice.

Iuda ha-Nasi era recunoscut de autoritățile romane ca adevăratul lider și purtător de cuvânt al comunității evreiești. Numeroasele povestiri despre prietenia lui cu un suveran roman pe nume Antonin atestă bunele lui relații cu imperiul. Aceste povestiri rămân totuși una dintre enigmele literaturii talmudice și midrașice. Nu numai că nu-i sigur la care membru al dinastiei Antoninilor se referă, dar, în plus, acel Rabi Iuda despre care-i vorba ar putea foarte bine fi Iuda I ori nepotul său, Iuda II. Poveștile vorbesc despre întâlniri, despre o corespondență, despre proiecte de afaceri comune și chiar de o anumită convivialitate între cei doi lideri.

*Mișna este opera prin care Iuda ha-Nasi și-a asigurat o importanță istorică în domeniul studiului, prin munca sa de conservare și ordonare a importantului fond de tradiții. Existaseră deja mai multe încercări de punere în ordine a *legii orale și a învățăturilor ei, cea mai recentă fiind opera lui R. *Akiva și a elevilor săi. Dar Iuda ha-Nasi, în colaborare cu principalii învățători ai vremii, care au contribuit, fiecare, cu fondul lui de tradiții, s-a apucat să adune elementele care meritau autoritate canonică și putere de lege, elemente care erau nu numai juridice, dar și teologice, etice și istorice. Aceste elemente au fost clasate, organizate, puse la punct, triate. Materialul exclus a fost adunat de elevii și colegii patriarhului în culegeri separate precum *Tosefta („addenda"), ori s-a risipit sub formă de *baraitot* (material exterior Mișnei, vezi **Baraita*). Mișna a stat la temelia monumentalelor *Talmuduri din Ierusalim și Babilon.

Părerile lui Iuda ha-Nasi sunt amplu consemnate, nu numai în propria sa Mișna, ci și în ansamblul literaturii halahice, unde el însuși figurează sub numele de *Rabi*, „Învățătorul" sau de *Morenu ha-kados*, „Dascălul nostru sfânt". Proverbele lui hagadice, bazate în general pe interpretarea versetelor Bibliei, nu sunt mai puțin numeroase. Hagada lui vorbește despre dualismul, la om, între înclinația spre bine și înclinația spre rău, despre dualismul între trup și suflet, între lumea pământeană și lumea de apoi, între acțiunea celui drept și lume.

Profunda lui religiozitate s-a tradus în numeroase rugăciuni. Unele dintre ele au fost integrate în liturghia de fiecare zi, cum ar fi rugăciunea care solicită protecție contra aroganței, relei tovărășii și proceselor proaste (*Ber.* 16b). Personalitatea lui se vădește foarte complexă și, deși posteritatea îi laudă smerenia (*Sota* 9,15), în calitate de patriarh și de director de academie, a fost uneori foarte autoritar. Foarte susceptibil în ce privește demnitatea funcției sale, l-a invidiat pe rivalul său, exilarhul din Babilon, care avea mai multe drepturi să se pretindă din stirpea lui David (T.I. *Kil.* 9,4,32b).

După distrugerea celui de-al Doilea Templu și mai ales după răscoala lui Bar Kohba, populația neevreiască a Palestinei a crescut mult. Pentru ca pământul confiscat de la evrei să nu rămână în mâini străine, Rabi a convocat un **bet din* care a votat că, dacă proprietatea fusese confiscată sau ocupată timp de 12 luni, cel care vroia s-o dobândească trebuia să plătească un sfert (din preț) proprietarului său inițial (*Ghit* 5,6; 58b). Iuda ha-Nasi nu era asistat, ca tatăl său, de un *av bet din* sau de un *haham*, ci deținea deplină autoritate asupra tribunalului (T.I. *Sanh.* 1,3,19a); mai mult, superviza el însuși instituțiile religioase și juridice ale comunităților (*Gen.R.* 81,2; T.I. *Iev.* 12,7,13a).

Influența acestui *bet din* s-a exercitat asupra întregii Galilei și a sudului țării. El s-a interesat în mod special de comunitatea din Ierusalim. Proclamarea lunii noi (*Roș Hodeș*) și decalajul anual erau un aspect al dependenței diasporei față de Ereț Israel (vezi *Calendar), centrul spiritual al poporului. După distrugerea Templului, calendarul a fost calculat în Iudeea, dar Iuda ha-Nasi a transferat acest privilegiu în Galileea (T.I. *Sanh.* 1,2,18c), sporind prestigiul patriarhatului care se instalase acolo. El a desființat semnalele prin focuri, care anunțau *luna nouă, și a introdus în locul lor reguli de calcul pentru a stabili dinainte data și a trimite soli care să anunțe comunitățile (T.I. *R.H.* 2,1,58a). Relațiile sale cu evreii din Babilon vădesc autoritatea și absența concesiilor: patriarhul nu împărtea cu nimeni domnia. Totuși, el s-a opus înțelepților care doreau să restrângă rolul religios al Babilonului. Planul lor era să declare că evreii din Ereț Israel erau de ascendență evreiască pură, în timp ce evreii din Babilonia puteau fi suspectați că au ascendenți străini. Astfel, dacă un evreu din Babilonia ar fi vrut să se căsătorească cu cineva din Israel, el ar fi trebuit să dovedească puritatea genealogiei sale. Iuda nu numai că a respins acest plan, ci a mers mai departe, adunând pe lângă el înțelepți babilonieni, ceea ce a cimentat relațiile sale cu diaspora.

Iuda ha-Nasi proiecta să reînsuflețească așezarea evreilor în Ereț Israel și a dat ebraicii preeminență față de aramaică, așa cum spune o *halahă* a sa: „Declar că *Șema* nu trebuie citită decât în ebraică", contrazicând o lege anterioară după care Șema putea fi recitat în orice limbă (Tos. *Sota* 7,7). Sub conducerea lui, patriarhatul s-a înălțat la un nivel spiritual și religios fără egal. Paznicii săi (eunuci, după *Ber.* 16b) îi pedepseau pe recalcitranți (*Koh.R.* 10,2). Curtea sa era organizată ierarhic, înțelepții de lângă el ocupând funcțiile cele mai înalte și mâncând la masa lui (*Er.* 73a). Averea lui personală i-a permis să întrețină numeroși discipoli, dar această aristocrație a științei a dat naștere unei atitudini negative față de cei neinstruiți. Scutindu-i pe eruditi de impozite (*B.B.* 8a), el sporea taxele plătite de meșteșugari și intensifica astfel ostilitatea și antagonismele sociale și economice între înțelepți și oamenii de rând. O *baraita* povestește chiar că, într-un an, când bântuia foametea, el a deschis un magazin alimentar la care aveau acces doar eruditii. Când a fost informat că unii dintre aceștia refuză să se recunoască eruditi, ca să nu tragă foloase de pe urma Torei, patriarhul a decis să deschidă magazinul pentru toată lumea, fără deosebire (*B.B.* 8a).

Tradiția nu relatează clar nici metodele nici modul de redactare pe care Iuda ha-Nasi le-a folosit la compilarea Mișnei. Totuși, comparând Mișna cu midrașurile halahice și cu *baraitot* ale Toseftei și ale Talmudurilor, se vede că ea nu era menită să slujească drept cod de legi, ci mai curând drept „canon". În funcție de materialul de care dispuneau, amoraimii i-au atribuit amendamente, interpolări și decizii. Redactarea lui Rabi nu s-a limitat la o alegere, ci a constat într-o selecție și o compilație a colecțiilor mișnice de la diferitele *bate midraș* (vezi **Bet midraș*), fără ca frazeologia lor caracteristică lor să fie căutați de puțin alterată. Se pare că patriarhul a ținut să redea varietatea surselor sale, pentru ca Mișna lui să fie reprezentativă pentru toate colecțiile de *mișnaiot* și să se bucure de o cât mai largă acceptare cu putință. Într-adevăr, Mișna a devenit canonul admis, norma în lumina căreia vor fi judecate de aci înainte toate celelalte *mișnaiot*. Opera lui Iuda ha-Nasi marchează terminarea redactării Mișnei, căreia nici un material nu-i va mai fi adăugat. Adăugirile ulterioare s-au făcut în Talmud, care era considerat un comentariu asupra Mișnei. Astfel, deși Mișna lui Iuda ha-Nasi a devenit un cod legal, ea n-a pus totuși capăt dezvoltării Halahei, ci, dimpotrivă, i-a furnizat temeliile.

Patriarhul și-a petrecut ultimii 17 ani de viață la Seforis. Ultima sa dorință a fost să-și numească fiul, Gamaliel, ca urmaș la patriarhat. În clipa morții, el a ridicat spre cer amândouă mâinile și a jurat

Din aforismele lui Iuda ha-Nasi

Care este calea virtuții pe care omul trebuie s-o urmeze? Este cea care-l cinstește pe Creatorul său și care-i aduce cinstire din partea aproapelui.

Fiți la fel de atenți când respectați o poruncă măruntă ca și una importantă, căci nu știți ce răsplată veți obține pentru fiecare.

Luați seama la trei lucruri, ca să evitați păcatele: deasupra voastră (în ceruri), un ochi vă urmărește, o ureche vă ascultă și toate acțiunile voastre sunt înregistrate întocmai.

Urmați preceptele lui Dumnezeu cu bucurie, așa cum Israel a acceptat cu bucurie Tora în Sinai.

Am învățat multe de la dascălii mei, și mai multe de la colegii mei, dar cel mai mult m-au învățat discipolii.

Nu vă lăsați înșelați de înfățișarea exterioară a bătrâneții și a tinereții; o oală nou-nouță poate fi plină cu un minunat vin vechi, iar o oală veche poate să fie goală.

Omul ar trebui să-și venereze tatăl și mama așa cum îl venerează pe Dumnezeu, căci toți trei fac parte dintr-însul.

că a studiat asiduu Tora, dar că nu a căutat să obțină din aceasta nici un avantaj personal. A fost îngropat în necropola din Bet Șearim.

IUDA HE-HASID

(cca. 1150–1217).

Iuda ben Samuel ben Kalonymus, zis „cel cucernic" (*he-Hasid*), a fost unul din cei mai de seamă gânditori ai școlii **haside Aşchenaz*, întemeiată de familia Kalonymus. A trăit multă vreme în Renania, cu siguranță la Speyer, dar ultimii ani ai vieții și i-a petrecut la Regensburg.

Un scriitor, susținea el, nu trebuie niciodată să recunoască paternitatea operelor sale, ca nu cumva el însuși sau urmașii săi să-și facă din acestea un motiv de orgoliu. De aceea, toate lucrările lui sunt anonime, ceea ce pune probleme bibliografice dificile. Se pare că îi datorăm un ansamblu de tratate mistice, care se păstrează la Oxford (Ms. 1566 și 1567) și o lucrare de teologie, actualmente pierdută, intitulată *Sefer ha-kavod* („Cartea gloriei [divine]"). A compus, de asemenea, un comentariu exhaustiv al rugăciunilor, pe care l-a conceput ca o polemică împotriva oricărei încercări de a schimba versiunea lor tradițională, dar din această carte, au rămas doar câteva citate. După moartea lui, fiul său, R. Moise, a scris un rezumat al discuțiilor lor referitoare la pericopele săptămânale din Pentateuh. Marea lui operă rămâne însă *Sefer hasidim* („Cartea evlavioșilor"), la care a scris probabil toată viața. R. Moise spunea că tatăl lui scrisese două foi chiar cu câteva zile înainte să moară. După dispariția lui, discipolii au strâns capitolele laolaltă într-o carte. Lucrarea tratează despre toate aspectele vieții omenești și oglindește visul autorului de a crea o mișcare pietistă evreiască, ai cărei membri, total devotați poruncilor religioase și etice, s-ar fi separat de bunăvoie de comunitățile nehasidice, formând o elită condusă de un Înțelept (*he-Haham*). Discipolii lui Iuda he-Hasid, în special *Eleazar din Worms, nu au continuat în această direcție, ci au insistat mai mult asupra aspectelor individuale ale desăvârșirii religioase decât asupra celor sociale.

Sefer hasidim

O serie de pasaje ale lucrării sunt, în chip firesc, omiletice și exegetice, explicând semnificațiile etice, filosofice și mistice ale versetelor biblice sau ale spuselor talmudice. Totuși, cele mai multe pasaje privesc îndeosebi etica și tratează despre viața de fiecare zi. *Sefer hasidim* reprezintă prima lucrare de etică pragmatică din literatura evreiască: ea ține seama de natura psihologică a individului și de situația lui economică și istorică. Grație acestui mod de abordare, *Sefer hasidim* este una din cele mai importante surse istorice pentru cunoașterea vieții de fiecare zi a evreilor în lumea medievală germanică. Lucrarea lămurește, în special, relațiile economice și religioase dintre evrei și neevrei într-o epocă în care au avut loc cruciade împotriva evreilor în Franța și în Germania. Scrierile etice care s-au inspirat ulterior din *Sefer hasidim* au reținut totuși mai mult laturile sale stricte și adeziunea sa neabătută la porunci și la morala spirituală. Cartea se preocupă să-l instruiască pe pietist asupra modului cum trebuie să reziste ispitelor și să evite toate situațiile care l-ar putea împinge în păcat. Ea îl învață, de asemenea, cum se cuvine să se îmbrace, să vorbească, să se roage, să muncească, să doarmă. Ea explică cum trebuie să-ți alegi soția și prietenii, în ce fel de oraș să te stabilești, cum să-ți armonizezi viața materială cu cea spirituală, ce relații trebuie să fie între dascăl și discipol. Ea tratează, de asemenea, despre cum trebuie concepute contactele comerciale cu neevreii și comentează modul de comportare față de ei. Nici o altă sursă ebraică nu acoperă o asemenea diversitate și o asemenea întindere tematică, luând în considerare amănunțit toate situațiile. *Sefer hasidim* a slujit ca bază pentru toată literatura etică aşchenază, apărută ulterior. După secolul al XV-lea, halahiștii au ridicat-o la rangul de autoritate în codul de conduită al evreilor (a se vedea *Lege, Codificarea -ii).

Lucrarea este cunoscută în două ediții, cu unele diferențe între ele. Ediția lui Wistinesky (Berlin, 1891) a avut la bază manuscrisul din Parma; cealaltă, o ediție tipărită la Bologna, în 1538, a servit la numeroase ediții ulterioare, printre care cea a lui Margaliot (Ierusalim, 1957). *Sefer hasidim* a fost tradusă în franceză de către E. Gurevitch, (Paris, 1988).

IUDA LOEW BEN BEȚALEL

(cca. 1520–1609).

Autoritate rabinică, moralist, cabalist și matematician, supranumit **Maharal**, acronim de la *Morenu ha-rav Leib* („învățătorul nostru, Rabi Loew"). Reputația lui extraordinară, care se apropie de mit, ține atât de erudiția lui cât și de ascetismul și de evlavia lui. Autor prolific, a produs un mare număr de lucrări, cu răsunet profund asupra gândirii și misticii evreiești. Era și matematician și astronomul Tycho Brahe se număra printre prietenii lui. Eminent pedagog, el a insistat asupra necesității de a face ca studenții să urmeze un ciclu de studiu

adaptat vârstei lor și i-a criticat pe cei care aveau tendința să abordeze subiecte prea grele pentru foarte tinerii lor elevi. Era evident în avans față de epoca lui, criticând metoda **pilpul* și prioritatea acordată Talmudului asupra studierii Mișnei. Cercetătorii nu sunt de acord în ce privește raporturile sale cu Cabala. S.J. *Rapoport socotește că Maharalul nu s-a ocupat niciodată cu așa ceva, în vreme ce G. *Scholem îl consideră precursorul *hasidismului, deoarece a popularizat ideile cabalistice. Cu toate că limbajul său nu a fost cel al Cabalei, învățăturile lui rămân enigmatice; el se asocia fără șovăială misticii, afirmând că filosofia și conceptele ezoterice sunt opuse. Multe dintre scrierile sale au fost consacrate interpretărilor *Hagadei și-i datorăm un comentariu magistral al diferitelor pasaje hagadice din Talmud. El a tratat despre raportul între Dumnezeu și Israel, punând accentul pe rolul mediator al Torei și s-a interesat de dialectica Exilului și a Izbăvirii. Ca unul care respingea tulburarea ordinii firești, considera că existența poporului evreu în afara pământului lui Israel lovea în legile naturii.

Iuda Loew a exercitat funcții rabinice eminente: a fost mare rabin al Moraviei (1553–1573), al Poznanului și al Pragăi. Și-a petrecut la Praga 11 ani. Aici și-a deschis *klausul* (*sinagoga), a organizat cercuri de studiere a Mișnei și a participat la elaborarea statutului unei **hevra kadișa*, întemeiată în 1564. Diferite legende evreiești și cerești îl înfățișează ca un om înzestrat cu puteri supranaturale. I se atribuie între altele crearea **golemului*, o statuie de lut pe care el ar fi transformat-o în ființă vie, după ce i-a incizat pe frunte o bucată de hârtie marcată cu Numele inefabil al lui Dumnezeu. Este adevărat că s-a întâlnit cu împăratul Rudolf la 16 februarie 1592 pentru un motiv care nu se cunoaște, dar nimic nu ne îndreptățește să credem că acest fapt a avut vreo legătură cu interesul comun al celor doi pentru alchimie, cum susține legenda.

Singularitatea Maharalului în istoria literaturii ebraice se bazează pe firea lui independentă: neaparținând nici unei școli, neformând nici un discipol, el rămâne un gânditor izolat, care și-a dezvoltat propria sa filozofie și propriile sale metode, departe de toți. Interesul pentru personalitatea lui a fost reînviat de A.I. *Kook care i-a utilizat din plin metoda și l-a citat adesea, dobândindu-i astfel un loc în gândirea iudaismului contemporan.

Operele lui Iuda Loew cuprind: *Dereh haim*, un comentariu la tratatul **Avot* (Cracovia, 1589); *Netirot olam*, a doua parte din *Dereh haim*, care se ocupă de etică (Praga, 1596); *Tiferet Israel*, despre perfecțiunea Torei și a poruncilor ei (Praga, 1593); *Beer ha-Gola*, despre dificultățile unor pasaje talmudice și o apologie a Talmudului, care reprezintă a doua parte a lucrării *Tiferet Israel* (Praga, 1598); *Netah Israel*, despre exil, despre Izbăvirea mesianică și despre pocăință (Praga, 1599); *Or hadaș* despre sulul Esterei și Purim și *Ner mitva* despre Hanuca (Praga, 1600); comentarii despre *Rași, Biblie, Targum și Midraș (Praga, 1578); *Ghevurot ha-Șem* despre ieșirea din Egipt, Hagada și legile Pesahului (Cracovia, 1582); *Gur Arie*, referitor la tratatele **Șabat*, **Eruvin* și **Pesahim* (Lvov, 1863); *Hagada șel Pesah*, cuprinzând o predică pentru *Șabat ha-Gadol* (1589); *Hidușe iore dea*, cu privire la *Tur, Iore dea* (Amsterdam, 1775); *Sefer perușe Maharal mi-Prag le-hagadot ha-Șas* (1959–1960), precum și foarte multe predici, **novellae* și **responsa*, dintre care unele sunt publicate, iar altele sunt încă în manuscris.

IUDAISM

Credința monoteistă a evreilor. Termenul ca atare (*iahdut*) nu este menționat în *Biblie, fiind în mod vizibil o creație lexicală a evreilor elenizați (care, desigur, foloseau forma grecească: *iudaismos*). Primele sale atestări sunt consemnate în *2 Macabei* și în *Estera Raba* (7,11). Cuvântul exprimă o realitate deopotrivă religioasă și națională. Statutul evreilor, — religie sau națiune sau amândouă la un loc —, a făcut obiectul multor dezbateri de-a lungul secolelor, în special începând cu epoca *Emancipării (vezi *Evreu). Limba română permite o oarecare distincție între „iudaism" și „evreitate", primul termen fiind înțeles ca reflectând mai ales dimensiunea religioasă a definiției. În realitate însă, termenul de „iudaism" exprimă un concept global care nu se limitează la aspectele rituale. Iudaismul a fost deseori descris ca un „mod de viață" integral sau ca o „cultură". Este o sacralizare a tuturor aspectelor vieții. Chiar și aspecte care astăzi trec drept laice, iudaismul le poate sacraliza. Nici un amănunt al vieții nu este lăsat deoparte.

Iudaismul începe o dată cu *Abraham, considerat de tradiția evreiască drept primul om care a ajuns, cu propriile lui puteri, la ideea de *monoteism: „Căci l-am ales ca să poruncească fiilor lui și casei lui după el, să țină calea Domnului, făcând ce este drept și bine" (Gen. 18,19). După Abraham, istoria poporului evreu a cunoscut următoarele etape: ceilalți *patriarhi, robia egipteană, urmată de Exod, dăruirea *Torei și încheierea *Legământului, cucerirea Canaanului, judecătorii și monarhia, scindarea regatului, exilul babilonian, întoarcerea

din exil sub conducerea lui *Ezra și *Neemia, și domnia Hașmoneilor. Au urmat apoi: pierderea independenței, distrugerea *Templului de către romani și risipirea evreilor în lume (**galut*). Acest nou exil avea să dureze veacuri de-a rândul, marcate de pogromuri și prigoane care au atins paroxismul în timpul Holocaustului, dar în final, statul evreu a fost reînființat.

În cei 3800 de ani care au trecut de la nașterea lui Abraham, cele două pietre de temelie ale istoriei evreiești și ale poporului evreu au fost ieșirea din Egipt și dăruirea Torei în Sinai. Tradiția consideră într-adevăr Sinaiul drept locul în care poporul evreu a primit legile după care trebuia să se conducă.

Iudaismul a fost prima religie integral monoteistă. Credința într-un Dumnezeu unic a înlocuit închinarea la felurite divinități, caracteristică antichității greco-latine. Iudaismul a fost totodată credința „mamă" a celorlalte două religii universale, *creștinismul și *islamul.

Iudaismul se definește ca o religie universală întrucât consideră că legislația sa poate fi aplicată întregii omeniri. Cu toate acestea, iudaismul tradițional face deosebirea între evrei și neevrei: numai evreii au obligația de a respecta cele 613 *porunci biblice, în timp ce neevreii trebuie să se conformeze doar *legilor noahide, stabilite după potop. Aceste șapte legi prescriu credința în Dumnezeul unic, recomandă înfăptuirea dreptății și interzic hula, omorul, furtul, imoralitatea sexuală și consumul de carne dintr-un animal încă viu. Orice neevreu care se conformează acestor legi este considerat ca fiind la fel de drept ca și evreul care respectă cele 613 porunci.

Mai întâi de toate, iudaismul este orientat spre practica lumii pământene. El nu cuprinde nici un corp de dogme recunoscut oficial ca atare, deși unele doctrine sunt evident esențiale. *Weltanschauungul* evreiesc, viziunea iudaică despre lume, transpare mai mult din legea evreiască decât dintr-o *teologie sistematică. Preocupările legate de răsplată și pedeapsă și de *viața veșnică constituie o dezvoltare relativ târzie. Iudaismul nu încurajează nici *ascetismul nici speculațiile cu privire la viața viitoare. Cât despre *Izbăvire, ea se dobândește nu atât prin *credință cât printr-o purtare dreaptă. De altfel, omul este chemat să joace, prin purtarea lui, un rol activ în perfecționarea lumii.

Practica iudaismului nu s-a limitat niciodată la evreii din naștere. Deși atitudinea față de *convertire a variat de la o epocă la alta și de la un loc la altul, neevreilor li s-a dat întotdeauna posibilitatea de a se integra în sânul iudaismului. De altfel, potrivit tradiției, câteva din cele mai mari personalități ale iudaismului au fost convertiți sau urmași de convertiți. Regele *David, din stirpea căruia urmează să se ivească *Mesia, avea o străbunică moabită (vezi *Rut, Cartea lui). Și cum, în iudaism, religia și naționalitatea sunt indisociabile, cel ce acceptă și respectă legea evreiască capătă statut deplin de membru al poporului evreu.

Deoarece iudaismul se consideră o religie universală, o parte a *Templului înălțat de Solomon la Ierusalim era deschisă oamenilor de alte naționalități, ca să poată aduce și ei jertfe. Solomon însuși spunea la inaugurare: „Când străinul care nu este din poporul tău, Israel [...], va veni să se roage în această casă, ascultă-l din ceruri, din locul locuinței Tale" (2 Regi 8,41–43).

În organizarea providențială a lumii, Israel este chemat să joace rolul de „lumină a neamurilor" (Isa. 49,6). Acesta este sensul statutului lui Israel de *popor ales, adică ales pentru această misiune. După unii, Israel a fost deja deosebit de eficace în îndeplinirea acestei misiuni, de vreme ce religiile născute din trunchiul iudaismului, — islamul și creștinismul —, au răspândit ideea Dumnezeului unic în toate colțurile lumii.

Potrivit concepțiilor eshatologice ale profeților, în final, lumea întreagă îl va recunoaște pe Dumnezeul lui Israel: „Se va întâmpla în scurgerea vremurilor, că muntele Casei Domnului va fi întemeiat pe culmile celorlalți munți; se va înălța deasupra dealurilor; și toate neamurile se vor îngrămădi spre el" (Isa. 2,2; vezi *Eshatologie). Biblia se întemeiază pe o teologie implicită, nesistematică (ea nu va fi sistematizată decât în Evul Mediu). În mod similar, *etica iudaică rezultă în cea mai mare parte din exemple concrete. Biblia e plină de îndemnuri care recomandă să dai ajutor străinului, *văduvei și orfanului, deoarece toate aceste categorii sunt implicit defavorizate. Legislația biblică cuprinde, de asemenea, o mulțime de prevederi în favoarea *săracilor, cum este aceea de a lăsa pentru ei un colț de ogor nesecerat și de a nu aduna spicele căzute pe jos. Prin instituția *jubileului care prevede, din cincizeci în cincizeci de ani, restituirea terenurilor către proprietarii inițiali, iudaismul își demonstrează grija de a nu lăsa nici o familie să se afunde definitiv în sărăcie.

Doctrina evreiască pune accentul pe răspunderea evreilor unii față de alții. Acest principiu a favorizat dezvoltarea unui puternic simț al *comunității. Evreul nu are dreptul să rămână indiferent la suferințele coreligionarului său: el trebuie să facă tot ce-i stă în putință ca să le aline. Limba ebraică

nu cuprinde un termen specific pentru „milostenie". Cuvântul folosit în acest sens, *ţedaka*, derivă dintr-un radical cu înţelesul de „*dreptate". Ceea ce înseamnă că, pentru cei avuţi, *ţedaka* nu este decât îndeplinirea unei porunci drepte şi legitime. Această răspundere a evreilor unii faţă de alţii se extinde şi asupra cazurilor de nerespectare a legii: evreul este dator să-i mustre pe coreligionarii săi care încalcă legea.

Iudaismul pune un deosebit accent asupra sacralizării acţiunilor profane (vezi *Sfinţenie). Astfel, multe fapte care trec drept laice sunt de fapt însoţite de rituri menite să sfinţească lumea. Faptul banal de a mânca, de exemplu, trebuie prefaţat şi urmat de *binecuvântări. În felul acesta, spun înţelepţii, masa devine un echivalent al *altarului. Există o mulţime de legi iudaice care reglementează cele mai mărunte fapte ale vieţii şi care pun activitatea omenească în slujba lui Dumnezeu.

În aceeaşi ordine de idei, iudaismul consideră că nenumăratele restricţii care apasă asupra purtării evreilor au darul să contribuie la înălţarea lor. Conform credinţei iudaice, satisfacerea desfrânată a tuturor poftelor şi dorinţelor omeneşti ţine de un comportament animalic, iar limitările impuse omului urmăresc să-l ridice la un nivel superior. De aceea, de pildă, la fiecare aliment trebuie verificat dacă se conformează legilor *alimentare, dacă s-a pus deoparte *zeciuiala etc.

Dar ascetismul nu este o virtute în iudaism. Conform Midraşului, când va fi să dăm socoteală de faptele noastre după moarte, ni se va reproşa că nu ne-am bucurat de plăcerile licite ale vieţii pământeşti.

Legile evreieşti reglementează toate aspectele vieţii. Aşadar, un principiu ca „Daţi Cezarului ce-i al Cezarului şi lui Dumnezeu ce-i al lui Dumnezeu" este străin de optica iudaică. Legea evreiască se ocupă de tot felul de lucruri, de la purtarea omului faţă de aproapele său până la respectarea *Şabatului şi a legilor alimentare. Există însă o ierarhie: abaterile de la buna purtare faţă de semeni sunt mai grave decât încălcarea unei legi rituale, deoarece în primul caz, greşeala este şi faţă de Dumnezeu şi faţă de oameni.

Lăsând deoparte monarhia şi preoţia (vezi *Preoţi), care sunt instituţii ereditare, iudaismul funcţionează în esenţă ca o meritocraţie întemeiată pe cunoaşterea legii. Această caracteristică a devenit şi mai pertinentă când monarhia a dispărut şi când, după distrugerea celui de-al Doilea Templu, preoţia a căpătat o dimensiune pur simbolică. În prezent, rolul principal îl joacă *rabinii. Titlul de rabin, onorific la origine, s-a transformat într-o slujbă remunerată începând din Evul Mediu. Sarcinile rabinului sunt de a asigura conducerea comunităţii, de a-i educa pe credincioşi, de a răspunde la întrebările lor cu privire la legea evreiască şi de a-i călăuzi în chestiuni de moralitate.

De-a lungul timpului, s-au făcut diverse tentative de a clasifica legea evreiască sub formă de categorii (vezi *Lege, Codificarea -ii). Una din cele mai vechi se regăseşte în Talmud care arată că Pentateuhul cuprinde 613 porunci, dintre care 248 sunt pozitive şi 365 negative (*Mak.* 23b). Talmudul merge mai departe, spunând că David a concentrat toate obligaţiile evreului în unsprezece principii, Isaia, în şase şi Mica, în trei: „să faci dreptate, să iubeşti mila şi să umbli smerit cu Dumnezeul tău" (Mica 6,8). Cât despre *Amos şi *Habacuc, ei enunţă, fiecare, câte un singur principiu: „Căutaţi-mă şi veţi trăi" (Amos 5,4) şi „Cel drept trăieşte prin credinţa lui" (Hab. 2,4). Marele savant medieval, Moise *Maimonide, a enumerat treisprezece articole de crez, pe care orice evreu este dator să le respecte dacă nu vrea să fie considerat eretic. Credinţa în Dumnezeu şi în venirea lui *Mesia sunt printre cele mai importante puncte din lista lui Maimonide.

Iudaismul rabinic, reprezentat în zilele noastre de iudaismul ortodox, insistă în mod deosebit asupra dublului statut al legii: Tora (*Pentateuhul), care i s-a dat lui Moise în Sinai, şi *legea orală, încredinţată lui Moise cu acelaşi prilej şi transmisă oral de la o generaţia la alta. Legea orală a fost compilată ulterior în Mişna şi comentată în Talmud şi în comentariile talmudice.

Importanţa acordată legii orale ca însoţitoare a *legii scrise a provocat mari schisme în sânul iudaismului, ducând la apariţia mai multor secte ca *samaritenii, *saduceii şi, mai târziu, *caraiţii. Toate cele trei facţiuni au respins autoritatea legii orale, întemeindu-se numai pe legea scrisă, căreia i-au adăugat propriile lor interpretări.

Chiar şi în sânul iudaismului majoritar, provenit din fariseism (vezi *Farisei), au apărut diverse tendinţe. Până în epoca modernă, toate aceste curente recunoşteau că atât legea scrisă cât şi cea orală sunt de origine divină. Una dintre aceste tendinţe a fost şcoala *misticii care a înflorit în Europa medievală şi, mai apoi, la Safed, în Ereţ Israel. Misticismul evreiesc, întemeiat pe studiul Cabalei, se prezenta ca descendentul unei tradiţii foarte vechi. În sec. al XVIII-lea, au apărut **hasidimii*, care au extins categoria drepţilor, anterior rezervată unui cerc restrâns de învăţaţi, şi la neştiutorii de carte, căci,

după părerea lor, omul poate atinge perfecțiunea religioasă prin rugăciune și prin gânduri curate.

Emanciparea evreilor care începe la sfârșitul sec. al VIII-lea a dus la apariția unor noi mișcări, dintre care unele luau în considerare numai aspectul religios al iudaismului, iar altele, doar dimensiunea națională și politică. Din acel moment, evreii au putut să-și afirme identitatea evreiască fără să adere și la crezul religios. Una dintre mișcările religioase care au apărut atunci a fost *iudaismul reformat. Născut în Germania secolului al XVIII-lea, el s-a implantat solid în Statele Unite, unde structura congregațiilor oglindește diversitatea curentelor iudaice contemporane, dar a găsit puțini adepți în Franța, de exemplu.

Iudaismul reformat contestă caracterul absolut și literal al legii scrise ca și al celei orale și recunoaște doar în parte originea lor divină. Ambele legi sunt privite ca un amestec de valori eterne, inspirate de divinitate, și de aspecte efemere, omenești. Iudaismul reformat pune accentul pe învățătura etică și morală a profeților și rabinilor, minimalizând în cea mai mare parte importanța practicilor rituale. Liturghia reformată, care se oficiază în general în limba locală, a suprimat rugăciunile tradiționale pentru restaurarea practicării jertfelor și a modificat o serie de puncte cum ar fi învierea morților, conceptul de Mesia întruchipat într-o persoană și calitatea de „popor ales". Reformații au promovat deplina egalitate a sexelor în viața religioasă și, fără să desfășoare o activitate misionară, au încurajat convertirile. În plus, cele mai multe autorități reformate recunosc evreitatea copiilor proveniți din căsătorii mixte dacă aceștia primesc o educație evreiască și dacă, ajunși la maturitate, continuă să se identifice cu poporul evreu.

Mișcarea reformată crede în răspunderea și autonomia individului. Fiecare rabin și fiecare comunitate au libertatea de a stabili validitatea și utilitatea diverselor practici.

*Iudaismul conservator s-a constituit ca mișcare în America la începutul secolului al XX-lea. I se mai spune și „iudaism istoric", deoarece fondatorii și conducătorii săi considerau iudaismul o cultură produsă în împrejurări istorice bine determinate. Filozofia acestei mișcări cuprinde următoarele aspecte: pe de-o parte, caracterul dinamic al Halahei, supusă acelorași evoluții și modificări ca viața însăși, de unde și necesitatea adaptării ei la realitatea actuală, și pe de altă parte, prioritatea absolută a dimensiunii etice. În sfârșit, liderii acestui curent consideră raționalismul drept un principiu fundamental al gândirii evreiești, drept care practicile socotite irațional sunt devalorizate și abolite. Mișcarea conservatoare, devenită cea mai importantă grupare religioasă a iudaismului american, nu există ca atare în alte țări, de exemplu în Franța.

*Reconstrucționismul, o mișcare de asemenea caracteristică iudaismului anglo-saxon, este o aplicație a naturalismului la iudaism. El insistă asupra dimensiunii evolutive a iudaismului considerat ca o cultură religioasă și un naționalism spiritual. La baza iudaismului, spun reconstrucționiștii, stă viața de grup și nu un corp de doctrine și practici date de Dumnezeu. Mai nou, se consemnează apariția unei mișcări, deocamdată reduse, care predică un *iudaism umanist de orientare laică.

Din punct de vedere național, cea mai importantă mișcare evreiască a fost sionismul care considera formarea unui stat evreu în Ereț Israel drept soluția a ceea ce s-a numit cândva „problema evreiască". Alte mișcări au căutat soluții concrete la aceeași chestiune. Un exemplu a fost *Bund*-ul, formațiune care s-a dezvoltat în Europa de Est în perioada interbelică. *Bund*-ul era un partid socialist care susținea rămânerea evreilor în țările lor respective cu un statut de autonomie.

Cele mai multe instituții ale vieții evreiești au suferit modificări de-a lungul timpului. Inițial, cultul consta în aducerea de jertfe pe înălțimi. Mai târziu, viața religioasă s-a concentrat în jurul Templului din Ierusalim. După distrugerea celui de-al Doilea Templu, *sinagoga, care exista deja de mai multe secole, a devenit principalul locaș de *rugăciune evreiesc. Alături de sinagogă, s-a dezvoltat și un loc pentru studierea Torei, **bet midraș*, instituție fundamentală a comunităților evreiești din întreaga lume, căci educația a jucat permanent un rol de frunte în iudaism. Pentru respectarea regulilor de puritate, baia rituală (*mikve*) era un element esențial și, în comunitățile tradiționale, amenajarea unei astfel de băi era considerată o prioritate absolută, mai urgentă chiar decât construirea unei sinagogi.

Așa cum anumite locuri (Templul, Ierusalimul, Ereț Israel, sinagoga) dobândesc o aură de sfințenie, anumite momente ale calendarului îmbracă și ele un caracter sacru. Cel mai important este Șabatul, comemorarea zilei în care, după crearea lumii, Dumnezeu s-a odihnit. În plus, ciclul anului evreiesc cuprinde un anumit număr de zile sfinte: sărbătorile de *pelerinaj (*Pesah, *Șavuot și *Sucot), zilele de pocăință de la *Roș Hașana la *Iom Kipur, precum și alte sărbători și *posturi care s-au adăugat de-a lungul timpului.

Deși poruncile pot fi îndeplinite oriunde, sinagoga și căminul familial sunt locurile cele mai

adecvate. Căminul și viața de familie constituie un element esențial al tradiției evreiești și o valoare fundamentală a eticii iudaice.

Cea mai importantă formulă religioasă este *Șema, astfel denumită după primul cuvânt al acestei rugăciuni extrase din Deuteronom: „Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic!" (Deut. 6,4).

IUDAISM CONSERVATOR

Mișcare religioasă apărută în Europa în perioada care a urmat după *Emancipare. Iudaismul conservator s-a dezvoltat din inițiativa școlii „istorico-pozitiviste" animată de Zacharias *Frankel, directorul seminarului teologic evreiesc din Breslau (1854–1875). Eminent învățat rabinic, Frankel nu reușea să se identifice nici cu *iudaismul ortodox, pe care-l socotea desuet, nici cu *iudaismul reformat. După părerea lui, ortodoxia greșea atunci când respingea cercetarea critică și științifică a iudaismului, cultivând o abordare rigidă a *Halahei. Cât despre reformă, modul ei de a trata religia i se părea, dimpotrivă, prea radical, nu se făcea nici o ierarhizare a poruncilor (*mițvot*) după importanță, ebraica era total scoasă din uz și toate aspectele etnice și naționaliste ale iudaismului erau deopotrivă repudiate. Frankel a pledat pentru o cale de mijloc, pentru o atitudine modernă, păstrând totodată în centrul iudaismului poporul evreu și tradițiile sale. El susținea respectarea Halahei, cu condiția adaptării acesteia la necesitățile epocii și anume pe baza unei metodologii critice. Punctul lui de vedere era istoricist, căci el considera iudaismul drept rezultatul unor procese istorice, și pozitivist, întrucât încerca să păstreze și să dezvolte în continuare tradiția. Această abordare a iudaismului ca un mod de viață dinamic a persistat în centrul mișcării conservatoare în pofida transformărilor pe care le-a suferit ulterior. Frankel era, de altfel, foarte pătruns de aspirațiile naționale evreiești, pledând pentru întoarcerea la Sion și pentru restaurarea politică a națiunii evreiești cu mult înainte de nașterea sionismului politic.

Această filozofie a fost promovată de Seminarul Teologic Evreiesc din America, fondat în 1886 la New York de un grup de erudiți și de rabini de orientare tradiționalistă. Conduși de Sabato Morais din Philadelphia, ei se opuneau platformei adoptate în 1885 la Pittsburgh de mișcarea reformată, dar nu se împăcau nici cu ortodoxia provenită din Europa răsăriteană. Deși minoritari, ei reprezentau comunitățile tradiționale, adânc înrădăcinate în societatea americană. După eșecul primei încercări de a constitui seminarul și de a reuni toate curentele tradiționaliste într-unul singur, seminarul este reorganizat în 1902 sub președinția lui Solomon *Schechter, care reușește să limiteze expansiunea reformei, propunând o alternativă la ortodoxie. Schechter se înscrie pe calea deschisă de Frankel, căreia îi reproșează totuși lipsa unui nucleu teologic, și se angajează în crearea unor instituții capabile să răspundă nevoilor comunității evreiești americane aflate în plină dezvoltare. În 1913, Schechter înființează Sinagoga Unită, organizația laică a mișcării. Speranța lui era că iudaismul „istoric" va putea cuceri cele mai importante segmente ale iudaismului practicant — grupurile ortodoxe moderate. El era preocupat de Israelul „catolic", în sensul etimologic al termenului, adică de ansamblul poporului evreu, de conștiința lui colectivă și de menținerea unității în sânul poporului. Deși irealizabilă, această viziune a favorizat diversitatea mișcării conservatoare, mai puțin rigidă din punct de vedere ideologic și doctrinar decât celelalte grupuri existente la vremea aceea. Schechter a adus în Statele Unite savanți eminenți de talia unui Louis *Ginzberg, întărind seminarul din New York și transformându-l într-un centru-pilot al erudiției evreiești din lumea occidentală și în principala sursă a iudaismului conservator.

În viziunea lui Schechter, iudaismul trebuia să răspundă provocărilor generate de descoperirea legilor naturale și de progresul cercetărilor științifice asupra textelor evreiești, fenomene care subminau credința simplă a oamenilor. Temeiul intelectual al mișcării conservatoare consta într-o înțelegere erudită, istorică, a iudaismului, văzut ca o structură organică în stare să absoarbă cunoașterea modernă fără să-și schimbe în mod fundamental propria natură. Când se punea problema unor inovații halahice, mișcarea conservatoare lua în calcul nu numai modul în care funcționa Halaha în mod vizibil, ci încerca să discearnă mecanismul efectiv al dezvoltării ei, explicitând ceea ce până atunci fusese implicit. Această abordare a iudaismului ar putea fi caracterizată ca holistică, adică încercând să conserve și să mențină ritualul și etica, legea și cunoașterea, credința și practica, universalismul și naționalismul.

Modul acesta de abordare s-a dovedit a fi îndeosebi pe placul multor imigranți evrei din răsăritul Europei care, o dată ajunși în Statele Unite, se lepădaseră de ortodoxie, dar nu se împăcau cu iudaismul reformat pe care-l resimțeau ca străin și complet lipsit de căldură evreiască. Ei și-au descoperit afinități cu iudaismul conservator și au făcut din el cea mai importantă mișcare religioasă

evreiască din Statele Unite. Ce-i atrăgea pe acești oameni era nu atât baza intelectuală a mișcării cât autenticitatea simțămintelor, îmbunătățirile estetice și abordarea moderată a practicii religioase, tot atâtea motive pentru ca omul să se simtă în largul său ca membru într-o sinagogă conservatoare, indiferent în ce măsură se conforma el însuși poruncilor. Dezvoltarea iudaismului conservator a atins apogeul după cel de-al doilea război mondial, perioadă în care seminarul din New York era condus de Louis *Finkelstein. Mișcarea a absorbit sinagogile noilor comunități suburbane unde se concentraseră evreii. În 1947, seminarul și-a deschis o filială pe coasta de vest, Universitatea Iudaică din Los Angeles.

Adunarea rabinilor conservatori trimitea acum reprezentanți pe toate continentele, marcând tendința de extindere internațională a mișcării. O expansiune similară s-a produs și la nivelul corpului sinagogal, Sinagoga Unită a Americii. Inovațiile acesteia s-au concretizat prin înființarea unei mișcări de tineret, *Rama*, care și-a organizat tabere de vacanță și propria ei Sinagogă Unită, prin programe regulate de radio („Lumina veșnică") și de televiziune („Frontierele credinței"), prin școlile lui Solomon Schechter și prin Muzeul Evreiesc din New York.

Totuși, în sânul mișcării se puteau observa curente ideologice foarte diverse, de la vederile tradiționale, vecine cu ortodoxia până la cele radicale, apropiate de reformă. Comitetul pentru legea și normele evreiești al Adunării Rabinice s-a lansat în probleme de interpretare halahică, dar rezoluțiile lui au iscat controverse în interiorul mișcării și multe probleme au fost lăsate la latitudinea congregațiilor locale.

Succesorul lui Finkelstein, Gerson D. Cohen (1972–1985) a favorizat consolidarea elementelor mai liberale și, sub conducerea lui, au avut loc schimbări majore. Problema care a prilejuit cele mai mari dispute a fost aceea a rolului *femeii în cadrul cultului și în ritualul public. Încă din 1955, femeile puteau fi chemate la citirea Torei, iar din 1973, au fost acceptate în cvorumul de rugăciune (**minian*). Începând din 1983, femeile au fost admise la studiile rabinice și prima femeie rabin a fost învestită în 1985. Controversa iscată de feminism era cât pe ce să ducă la scindare: astfel a luat ființă un grup minoritar de dreapta, format din rabini și laici, care a hotărât totuși să rămână în interiorul mișcării sub numele de Uniunea pentru Iudaismul Tradițional și Conservator.

În decurs de treizeci de ani, până în 1985, adunarea rabinică și-a triplat efectivele, ajungând la 1200 de membri, mulți dintre ei proveniți dinspre ortodoxie și din tabăra reformată. O tentativă de descentralizare a sinagogilor a dus la proliferarea subgrupurilor (cele de tipul **havura*, de exemplu), care încercau să propună alternative credibile. Conservatorii au editat o serie de publicații liturgice ambițioase, inclusiv cărți de *rugăciune pentru zilele lucrătoare, Șabat și sărbători, precum și o *Hagada*. În 1985, 830 de congregații erau afiliate la Sinagoga Unită a Americii, cu un efectiv total de 1.250.000 de credincioși. Pe plan internațional, această dezvoltare s-a concretizat prin expansiunea Consiliului Mondial al Sinagogilor.

Totuși, la mijlocul deceniului al nouălea, s-a făcut simțită o oarecare stagnare: ortodocșii și reformații depășeau ritmul de creștere al conservatorilor. A urmat o scădere a numărului de membri în cadrul organizat al sinagogii. S-au invocat mai multe explicații pentru acest declin: ortodoxia se adaptase la viața americană și nu mai era percepută ca o manifestare a imigrației din Lumea Veche; în același timp, un curent general în favoarea fundamentalismului venea să întărească poziția ultraortodocșilor. Pe de altă parte, ideologia reformei suferise modificări radicale: apropierea de sionism, reevaluarea practicilor etnice, reintroducerea unor ritualuri și a limbii ebraice în liturghie începuseră să șteargă granițele dintre reformați și conservatori. Încă din anii '30, mișcarea reconstrucționistă se distanțase de conservatorism în două chestiuni de principiu: abordarea naturalistă a divinității și atitudinea liberală față de Halaha. Aceste probleme continuă să dea naștere la controverse în sânul iudaismului conservator care înregistrează actualmente un declin în Statele Unite. Cercurile conservatoare sunt în căutarea unor noi forme de exprimare creatoare, menite să atragă tânăra generație

De mai bine de un secol, conservatorii se străduiesc să împace tradiția cu noul, încercând să evolueze în pas cu vremurile printr-o permanentă tensiune creatoare și să mențină totodată continuitatea în ideologie, în ritual și în practică.

Conservatorismul este singurul curent iudaic care a adoptat de la bun început o poziție prosionistă, pe care a menținut-o în mod constant. Cu toate acestea, mișcarea și-a făcut greu loc în Israel unde dezvoltarea ei a rămas mult sub nivelul atins în Statele Unite, Canada sau America de Sud. Școala rabinică înființată de Marshall Meyer în Argentina, așa-numitul *Seminario rabinico latino-americano* (1962), a impulsionat considerabil

ramura sud-americană a mișcării. În Israel, în schimb, deși exista de mai multă vreme un Centru Studențesc American (Neveh Shechter), primele inițiative de implantare mai susținute au avut loc abia în anii '80. Mișcarea *Masorati* („tradițională"), după cum se intitulează conservatorii în Israel, și-a stabilit atunci structurile de dezvoltare necesare, printre care se numără un seminar de studii evreiești, o academie rabinică pentru israelieni, inaugurată în 1984, o mișcare de tineret (Noam), tabere de vară și școli, un kibuț (Hanaton), un *moșav* (Șorașim) și vreo patruzeci de comunități. Conservatorilor li se datorează și apariția unui nou curent tradiționalist, dar neortodox, în învățământul israelian (*Tali*), care reflectă ideologia fundamentală a mișcării. În ciuda acestor nu puține realizări, iudaismul conservator rămâne slab reprezentat în Israel (vezi *Israel, Religia în Statul).

Pe scurt, principiile ideologiei conservatoare sunt următoarele: 1. Iudaismul este un amalgam de religie și de apartenență etnică națională care s-a dezvoltat din vremurile biblice până în zilele noastre. 2. El este organizat ca un sistem de *mițvot*, care acoperă tot spectrul comportamentului uman și reglementează, pe plan etic și ritual, relațiile interumane și între individ și Dumnezeu. 3. Procesul prin care idealurile iudaismului sunt interpretate și adaptate la viață poartă numele de Halaha. 4. Interpretată creator de către autorități rabinice bine informate și dăruite lucrării lor, Halaha este suficient de flexibilă pentru a răspunde nevoilor omului contemporan. 5. Halaha nu exclude schimbarea și diversitatea de opinii. 6. Studiul științific și istoric al iudaismului este un proces pozitiv care ajută individul să se înțeleagă pe sine și care redă iudaismului puterea de creație pe care a avut-o în trecut.

Iudaismul conservator se diferențiază de mișcarea reformată prin implicarea sa în procesul halahic și importanța acordată ritualului. Pe de altă parte, concepția sa flexibilă și evolutivă asupra Halahei, cultivarea pluralismului și a investigației deschise îl delimitează de ortodoxie. În 1986, organizația *Masorati* din Israel a publicat pentru prima dată oficial principiile mișcării conservatoare. Ulterior, punctele principale au fost explicate într-o serie de broșuri. Doi ani mai târziu, în 1988, Adunarea Rabinică a publicat o expunere mult mai cuprinzătoare a ideologiei mișcării, exprimând preocupările americane în această direcție și distanțându-se substanțial de documentul israelian în special în privința rolului care revine Statului Israel în cadrul iudaismului mondial.

IUDAISM (LAIC) UMANIST

Curent care înțelege prin iudaism mai mult civilizația poporului evreu decât un concept exclusiv sau preponderent religios. Mișcarea evreiască laică susține că bazele teocentrice ale iudaismului au fost puse sub semnul întrebării încă din antichitate (vezi *Elișa ben Avuia, care conchidea că nu există „nici Lege, nici Judecător"). Încă din epoca *Emancipării, tot mai mulți evrei s-au identificat cu poporul lor, debarasându-se totuși de practicile religioase tradiționale, în timp ce alții au adoptat o filozofie agnostică sau ateistă. În prezent, atât în Israel cât și în diaspora, sunt mulți evrei care nu au nici un contact cu viața religioasă organizată. În Statele Unite, s-a estimat că proporția persoanelor neafiliate la nici un curent religios (care nu aparțin de nici o comunitate și nu frecventează nici o sinagogă) este de aproximativ 50%. Procentul este ceva mai mic în Israel și ceva mai mare în Franța. Sionismul modern s-a dezvoltat ca o mișcare în esență laică și mulți dintre fondatorii mișcării și ai statului, ca Vladimir Jabotinsky și David Ben Gurion, se identificau cu istoria și cultura poporului evreu, fără să fie credincioși practicanți.

Mișcarea kibuțurilor a jucat un rol însemnat în formarea unei culturi evreiești nereligioase în Israel. În diaspora, mișcări de masă, cum a fost *Bund*-ul în Europa răsăriteană, au militat pentru o autonomie culturală evreiască, bazată pe limba idiș, în contextul unui mediu progresist neevreiesc.

În viziunea iudaismului umanist laic, credința într-un Dumnezeu atotputernic și omniprezent care domină istoria ridică o serie de probleme imposibil de soluționat. Biblia și scrierile învățaților, spun acești umaniști, au fost produsul unei civilizații în curs de dezvoltare și al unui popor care încerca să se adapteze la situații noi. Iudaismul cuprinde o filozofie, o literatură și un folclor, iar învățăturile sale religioase și morale, oricât de importante ar fi, sunt la fel de discutabile ca și cele ale oricărei alte civilizații. Exponenții acestui curent laic contestă existența unor valori exclusiv evreiești, dar admit că valorile recunoscute de ansamblul omenirii au fost influențate de cultura evreiască și că poporul evreu a jucat uneori rolul de precursor în privința normelor morale. Potrivit acestui curent, în centrul universului uman nu stă nici o Ființă supremă, ci individul autonom.

În 1985, a luat ființă în Statele Unite, Federația Internațională a Iudaismului Laic Umanist , căreia i s-au afiliat Asociația Evreilor Laici și Congresul Organizațiilor Evreiești Laice, precum și Centrul de Iudaism Laic din Bruxelles și Asociația Israe-

liană pentru un Iudaism Laic Umanist. Începând din 1990, astfel de asociații s-au constituit și în Franța, iar prima întrunire a iudaismului laic a avut loc la Paris în primăvara lui 1991.

IUDAISM ORTODOX

Sintagmă care apare în sânul iudaismului în 1795, în perioada *Emancipării și a *Haskalei, și care se răspândește în secolul următor, pentru a desemna ansamblul practicilor și credințelor evreiești tradiționale, în contrast cu inovațiile aduse de *iudaismul reformat. Cu timpul, formula a ajuns să-i denumească pe credincioșii care afirmă inspirația divină a iudaismului, care aderă în totalitate la *legea scrisă și la *legea orală, conform codificării ei din *Șulhan aruh și din comentariile acestuia, și care respectă cu strictețe învățăturile *Halahei. În Europa centrală și răsăriteană, ortodocșii s-au declarat partizanii unui iudaism tradițional, bazat pe istoria și religia poporului evreu, și care s-au opus curentelor laicizante din societatea evreiască. Prezentându-se drept paznicii Torei, ei au fost nevoiți, în împrejurări ostile, să găsească mijloacele de a-și conserva particularitățile modului lor de viață.

I. Ortodoxia, 1800–1939

Iudaismul ortodox se consideră depozitarul autentic al tradiției, a cărei conservare, până la epoca Emancipării, fusese asigurată de comunitate. Într-adevăr, nevoia unei autodefiniri nu s-a făcut simțită decât în momentul dezintegrării comunității. În încercarea lor de a adapta iudaismul la „spiritul vremii", noile curente s-au văzut confruntate cu un iudaism normativ care susținea primatul *Revelației divine asupra oricăror sisteme de valori dezvoltate de o epocă sau alta. Conștienți de pericolul care amenința păstrarea identității evreiești o dată cu dispariția ghetourilor, mulți lideri evrei au încercat chiar să-și determine comunitățile să respingă deschiderile economice, sociale și politice, oferite de statele europene. Alții acceptau avantajele emancipării politice, dar ar fi vrut în același timp să păstreze formele anterioare de autarhie culturală și socială. Rabi Ezechiel *Landau, de pildă, era atât de îngrijorat de perspectiva aculturației încât a interzis lectura *Pentateuhului în versiunea germană a lui Moise Mendelssohn, deși traducătorul însuși nu se abătuse în esență de la normele Halahei.

Schimbările radicale aduse de Emancipare în viața evreiască au fost deopotrivă sociale și intelectuale. Pentru evrei, consecința cea mai importantă a epocii lui Napoleon a fost accesul ce li s-a deschis atunci la viața politică și socială a lumii înconjurătoare. Haskala, în prima ei fază, a încercat să înlocuiască autoritatea religioasă printr-un spirit de cercetare rațională: această nouă situație constituia o amenințare serioasă la adresa modului de viață tradițional. Evreii emancipați din Germania și Ungaria s-au integrat într-o societate mai deschisă în care portul tradițional, ca și obiceiurile și obligațiile religioase (de pildă, legile alimentare, respectarea Șabatului etc.) deveneau un impediment, în timp ce diverse aspecte ale cultului păreau depășite pe plan estetic sau intelectual. Dar cea mai mare îngrijorare a conducătorilor rabinici era legată de dezvoltarea și extinderea mișcării reformate: Abraham *Geiger și Samuel *Holdheim, promotorii acesteia, nu s-au mulțumit cu modificarea ritualului și a liturghiei, ci au atacat însuși fundamentul halahic al iudaismului, ajungând să pună sub semnul întrebării chiar și utilizarea limbii ebraice. Liderii spirituali socoteau că inovațiile de ordin estetic, care au caracterizat prima fază a reformei, porneau din dorința de a apropia sinagoga de modelul templului protestant. Ortodocșii presimțeau că schimbările introduse în liturghie nu erau decât începutul unui lung șir de măsuri menite să transforme practicile evreiești până la ștergerea ultimelor diferențe față de cultura înconjurătoare. Pentru a contracara acest pericol, ortodocșii au pus accentul pe respectarea cu cea mai mare strictețe a legii și liturghiei ebraice, pe interzicerea muzicii de *orgă la slujbele de Șabat și de sărbători și pe păstrarea segregației dintre bărbați și femei la sinagogă.

Încă de la început, mișcarea ortodoxă a întâmpinat greutăți în stabilirea unui consens asupra modului în care trebuia tratată modernitatea. Unii membri, negând în bloc valorile Haskalei, s-au grăbit să-i excomunice pe reformați și să îndemne comunitățile la izolare față de lumea exterioară. Această atitudine avându-l ca vârf de lance pe R. Moise *Sofer din Presburg (Bratislava) a fost îmbrățișată de o parte a ortodoxiei ungurești, de hasidimi și de populația evreiască din estul Europei, la care Emanciparea avea să ajungă abia după primul război mondial. Aceeași tendință a ortodoxiei s-a manifestat mai târziu prin înființarea mișcării antisioniste *Agudat Israel*. Principala problemă cu care s-au confruntat ortodocșii a fost de natură istorică. Până atunci, apartenența la comunitate nu era o chestiune de opțiune personală și anume una cu conotație religioasă: evreitatea nu se putea dobândi și, cu excepția convertiților, drepturile și datoriile celui născut în poporul Legământului erau ale lui din naștere. Ortodoxia s-a

aflat și continuă să se afle de atunci într-o mare dilemă: faptul că majoritatea evreilor nu respectă Halaha. Ce-i de făcut? Se poate oare recunoaște împărțirea *de facto* a poporului evreu în mai multe tendințe? Și se cuvine oare să ai de-a face cu evreii nepracticanți?

Ortodoxia germană a dat tonul în apusul Europei, în special în Olanda și Elveția. Ungaria, în schimb, a devenit centrul unei evoluții specifice. Răspândirea Haskalei și reformele introduse în școli și în sinagogi au provocat tensiuni crescânde în sânul comunităților. Ortodoxia ungară, care reprezenta jumătate din populația evreiască a țării, s-a împărțit la rândul ei în două facțiuni distincte: una de orientare tradițională, alcătuită din masele de hasidimi, cealaltă, promovată de unii membri ai ortodoxiei care recunoșteau valorile lumii moderne și se străduiau să le integreze în iudaismul tradițional. Unii lideri rabinici s-au ridicat în apărarea noii orientări, *Tora im-dereh eret* („Tora și calea lumii"), instaurată de Samson Raphael *Hirsch și susținută de membrii familiilor Breuer și Carlebach. Aceștia au fondat *neo-ortodoxia, din care s-a născut apoi ortodoxia modernă sau „centristă" din Europa. Un curent paralel a luat ființă în răsăritul Europei printre **mitnagdimi*, pornind de la *Elia, gaonul din Vilnius și R. Haim din Volojin (1749–1821), continuând cu familiile *Berlin și *Soloveicik, și până la Isaac Iacob Reines (1839–1915) și R. Abraham Isaac *Kook, pionierul sionismului religios modern.

Pierderile de vieți omenești și distrugerile masive provocate de **Șoa* au afectat profund ortodoxia ale cărei bastioane se aflau cu precădere în regiunile cele mai greu lovite de masacre. Cât despre supraviețuitori, exterminarea a milioane de bărbați, femei și copii nevinovați le-a clătinat adânc credința. Cu toate acestea, în timpul celui de-al doilea război mondial și în perioada imediat următoare, unii conducători de **ieșivot* și lideri ai *hasidismului au reușit să ajungă în America de Nord și în Palestina, unde și-au refăcut instituțiile.

II. Ortodoxia americană

În jurul anului 1880, comunitatea care număra aproximativ un sfert de milion de oameni era alcătuită în special din evrei așchenazi înstăriți, profund marcați de transformările și frământările iudaismului european. Ortodoxia de diverse orientări constituia unul din principalele curente ale iudaismului american. În 1898, lua ființă Uniunea Congregațiilor Evreiești Ortodoxe din America, proclamându-și adeziunea la „interpretarea rabinilor noștri, așa cum este cuprinsă în Talmud și în codificări".

Între 1880 și 1920, au imigrat în Statele Unite circa două milioane de evrei, majoritatea din Europa de est. Cei mai mulți dintre ei erau tradiționaliști, dar sosiseră aici fără lideri și fără călăuze religioase. Stabiliți la New York și în celelalte orașe mari, principala lor grijă a fost să se adapteze la viața americană și să supraviețuiască din punct de vedere material. Învățământul public, care era obligatoriu și constituia principala poartă spre acculturație, a luat locul studiilor evreiești. Respectarea Șabatului a cedat în fața presiunii economice și valorile evreiești, în fața valorilor societății dominante. Spre sfârșitul anilor '30, cei mai mulți evrei părăseau cartierele în care se adunaseră inițial, pentru a se integra în țesutul urban. Procesul de asimilare era deja în curs și, după *Șoa*, mulți observatori au prezis că ortodoxia nu avea nici un viitor în Lumea Nouă.

Și totuși ortodoxia a renăscut în America. La originea fenomenului au stat doi factori: pe de-o parte, afluxul (în special din Europa) de militanți ortodocși, conducători de *ieșivot* și *hasidimi*, în ajunul celui de-al doilea război mondial și după încetarea lui, și pe de altă parte, ridicarea unei avangarde de ortodocși născuți în America, care rezistaseră procesului de asimilare și-și păstraseră tradiționalismul neatins. La cârma acestei renașteri, s-au aflat câteva *ieșivot* din New York ca seminarul teologic al lui R. Isaac Elhanan (*Et Haim*, 1897), devenit mai târziu universitate, și mișcarea comunitară „Tânărul Israel", fondată în 1912.

În 1944, Tora u-Masora, un organism ortodox creat de R. Șraga Feivel Mendlovitz de la *ieșiva* Tora vo-Daat, a organizat o rețea de școli ebraice și de licee-*ieșivot* în Statele Unite și Canada. În prezent, există în Statele Unite circa patruzeci de *ieșivot* pentru studii talmudice superioare.

Cele mai importante instituții americane care pregătesc rabini ortodocși sunt Yeshiva University din New York și Hebrew Theological College din Chicago (1922). Principalul așezământ sinagogal ortodox, Uniunea Congregațiilor Evreiești Ortodoxe din America, eliberează certificatele de *cașrut*.

Printre instituțiile evreilor ortodocși din tabăra tradiționalistă („a adevăratei Tora"), se numără: Uniunea Rabinilor Ortodocși (*Agudat ha-Rabonim*, 1902), Alianța Rabinică (1944), *Agudat Israel*, toate comunitățile hasidice, de la clanul Lubavici (**Habad*) până la grupul extremist antisionist și antiisraelian *Satmar* și la școlile-*ieșivot* tradiționale în stil lituanian. Înțăriți de o natalitate deosebit de ridicată și reducându-și la minimum participarea la societatea ambiantă, acești ortodocși și-au ridicat

comunități importante, independente din punct de vedere economic, dotate fiecare cu propria sa rețea de instituții sociale și de învățământ.

III. Alte comunități din diaspora

Dacă, în Statele Unite, datorită diversității de opțiuni, iudaismul ortodox este minoritar, în alte părți raportul se inversează, ortodocșii ajungând să reprezinte până la 80%. Iudaismul tradițional rămâne predominant în comunitățile sefarde din Orient, în America Latină și în unele comunități din Europa de est unde ortodocșii continuă să constituie principalul grup în rândul evreilor practicanți, chiar dacă majoritatea evreilor din aceste țări se declară fără afiliere religioasă.

Dotată cu propria sa școală rabinică, fondată în 1829, și patru *ieșivot* tradiționale (Brunoy, Aix-les-Bains, Strasbourg, Armentières), comunitatea evreiască din Franța este cea de-a patra ca mărime din lume. La ora actuală, disensiunile din sânul ortodoxiei europene sunt mai mult organizatorice decât ideologice. De altfel, înființarea Conferinței Rabinilor Europeni în 1957 a dat un important semnal de unitate și cooperare. Cu toate acestea, iudaismul francez este calificat ca ortodox nu atât din cauza religiozității intense cât din lipsa unor structuri alternative organizate. În realitate, orientările iudaismului american, care se manifestă prin dinamismul diverselor congregații, există și în Europa, dar limitate la nivelul practicii individuale din lipsa unor instituții adecvate.

Încă de la înființarea sa pe vremea lui Napoleon, în 1808, *Consistoriul Central este forul care conduce viața religioasă a evreilor francezi, ocupându-se de sinagogi, școli, *cașrut*, tribunale rabinice etc. S-ar putea ca implantarea mișcărilor radicale în Franța, unde reformații și liberalii nu au reușit să prindă cu adevărat rădăcini, să fi fost frânată sau chiar zădărnicită de orientările moderate ale Consistoriului. În anii '60, pătrunderea masivă a imigranților din Africa de Nord a determinat o revigorare a iudaismului tradițional „în stil franțuzesc", aflat de la o vreme în eclipsă. S-au creat școli; cererea crescută de alimente *cașer* a dus la apariția unor rețele de furnizare; s-au umplut sinagogile; în sfârșit, iudaismul s-a făcut remarcat mai mult în viața societății. Renașterea interesului pentru ortodoxie, care s-a putut observa în ultimele decenii, poate fi în parte pusă pe seama militantismului unor *baale teșuva*, în special din grupul **Habad* care și-a găsit un teren prielnic în comunitatea sefardă și care se disociază de iudaismul consistorial, calificat drept „căldicel". Nucleul laic (vezi *Iudaism umanist) existent în Franța nu a reușit să trezească destul interes pentru a determina formarea unui adevărat curent împotriva ortodoxiei, chiar dacă aceasta nu reprezintă nici pe departe ansamblul practicilor și credințelor curente în rândul evreimii franceze.

În Marea Britanie și în Commonwealth-ul britanic, încă din epoca victoriană, majoritatea sinagogilor ortodoxe moderne s-au caracterizat prin moderație. Sinagoga unificată din Londra, fondată în 1870, reprezintă marele rabinat. Ea coordonează o vastă rețea de comunități și un **bet din* și supraveghează respectarea *cașrutului*. Printre celelalte organisme ortodoxe, se numără Federația Sinagogilor, fondată în 1887, Comunitatea Evreilor Spanioli și Portughezi, datând din 1701, care în prezent reprezintă și diferite sinagogi orientale, precum și alte comunități și *bate din*, situate în afara capitalei. Dreapta tradițională este reprezentată prin Uniunea Comunităților Ebraice Ortodoxe, întemeiată în 1927, câteva grupuri hasidice și *ieșiva* comunității din Gateshead, din nordul Angliei. Aproximativ 65% din evreii afiliați la sinagogi se înscriu în curentul iudaic ortodox, chiar dacă modul lor de viață nu reflectă neapărat această apartenență. Modelul britanic a exercitat și continuă să exercite o puternică influență asupra comunităților din Commonwealth. În ceea ce privește situația ortodoxiei în Israel, vezi *Israel, Religia în Statul.

IUDAISM RECONSTRUCȚIONIST, vezi RECONSTRUCȚIONISM.

IUDAISM REFORMAT

Curent al iudaismului care contestă caracterul neschimbător al *legii scrise și, prin urmare, susține adaptarea gândirii și practicii evreiești la spiritul vremii. Iudaismul liberal și iudaismul progresist aparțin amândouă acestui curent. Moise *Mendelssohn, deși ortodox de felul lui, a contribuit la crearea climatului în care s-a născut reforma. Pledoariile lui au impus în mare măsură ideea unui nou statut pentru evrei: acela de cetățeni liberi și egali în drepturi. Susținând că principiile iudaismului sunt raționale, deci universale, el a facilitat o apropiere între iudaism și iluminism, încurajând evreimea să se distanțeze de concepția rabinică tradițională și să atribuie educației o valoare care depășea limitele înguste ale sistemului rabinic.

Dacă nu întâmpină obstacole din partea puterii laice, administrația religioasă a iudaismului tinde să se organizeze sub formă de comunități locale autonome și nu sub formă de ierarhii naționale sau transnaționale. Drept urmare, parametrii reformei

nu s-au constituit întotdeauna de manieră definitivă, cu atât mai mult cu cât erau adeseori expuși în termeni polemici. Modul lor de raportare la practica evreiască anterioară, a prezentat întotdeauna unele diferențe, fie că era vorba de textul *liturghiei, de folosirea muzicii de *orgă, de înlocuirea vechilor melodii cu altele noi, în stil european, de drepturile femeilor ori de așezarea *bimei* față de chivot. Mișcarea s-a născut în Germania. Faptul se datorează în parte întâietății germane în domeniile *teologiei și *filozofiei, dar și unui oarecare pluralism religios, dublat însă de o strictă supraveghere din partea autorităților. În lumea latină, unde catolicismul și ateismul coexistau, oamenii erau mai puțin tentați să caute noi forme de religie.

La câțiva ani după moartea lui Mendelssohn, Revoluția franceză a făcut din *Emancipare o posibilitate concretă. Ieșind din ghetouri și intrând în învățământul laic, evreii germani s-au văzut nevoiți să compare situația iudaismului cu cea a bisericilor din jurul lor; nemulțumirea lor s-a concentrat asupra formei ritualului public. În 1810, Israel *Jacobson a construit, la Seesen în Westfalia, un templu în stil nou. Când ocupația franceză a luat sfârșit, locașul a fost închis de autorități și Jacobson s-a mutat la Berlin (1815), unde și-a continuat activitatea. Ca urmare a protestelor venite din partea ortodocșilor, slujbele pe care le ținea la Berlin au fost interzise în 1817. În plus, orice inovație în ceea ce privește limba, ceremoniile, rugăciunile și cântecele liturgice au fost și ele interzise printr-un decret din 1823.

Între timp, la Hamburg se înființase un templu reformat (1818), care folosea propria sa carte de *rugăciuni modificată. Era o sfidare pe față la adresa rabinatului local. Cum puterile structurii comunitare fuseseră micșorate, rabinatul nu mai putea recurge la sancțiuni. În aceste condiții, rabinii din Hamburg au cerut sprijinul colegilor din restul Europei care se opuneau categoric atât modificării rugăciunilor, cât și utilizării limbii locale la slujbe.

*Predicile în limba locală, introduse de reformați, fuseseră deja denunțate drept o încălcare a tradiției evreiești. În cartea sa *Gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (1832), Leopold *Zunz demonstrează că predicile erau o instituție evreiască demnă de tot respectul, care însă căzuse în desuetudine în epoca ghetourilor. În scrierile lui ulterioare, Zunz descrie modul în care poezia liturgică și ritualurile evreiești evoluaseră de-a lungul timpului.

Pe măsură ce studiul științific al iudaismului (**Wissenschaft des Judentums*) lua avânt, începe să-și facă loc și o nouă concepție asupra modului de pregătire a rabinilor, potrivit căreia cunoștințele acestora nu se mai puteau limita la Talmud și la regulile care decurgeau din acesta. În 1838, comunitatea evreiască din Breslau hotărăște să angajeze un rabin din noua școală și se oprește asupra lui Abraham *Geiger.

Geiger era deja vestit pentru erudiția lui și se afirmase ca un exponent de frunte al reformei. Numirea lui a declanșat o aprigă și îndelungată controversă care a împărțit comunitatea din Breslau în două tabere, determinând până și intervenția guvernului prusac și a rabinilor din toată Europa. Geiger nu s-a mulțumit să modifice, pe ici, pe colo, slujbele: el a formulat însuși principiile care urmau să stea la temelia iudaismului în noua eră. Doctrinele și normele, fie ele și provenite din negura vremurilor, nu sunt veșnice, susținea Geiger; ele fac parte dintr-un proces evolutiv, care poate fi observat atât în Biblie cât și în Talmud și prin care poporul evreu își exprimă credința în etica monoteistă. Poporul evreu s-a schimbat: acum când a încetat să mai fie o comunitate închisă, izolată, practicile cu caracter național sau particularizant nu mai au ce căuta în liturghie; mai mult decât atât, este impropriu ca evreii germani să se roage în ebraică de vreme ce limba lor maternă este germana.

De fapt, Geiger era mult mai convențional în practică decât în discursurile lui. La Breslau, la Frankfurt-am-Main și la Berlin, el a oficiat în comunități care cuprindeau și mulți tradiționaliști. În aceste condiții, el a recunoscut că, în calitate de rabin, nu poate aplica reforme atâta vreme cât acestea nu întrunesc consensul general. Geiger se deosebea mult în această privință de Samuel *Holdheim care, o dată numit rabin al comunității reformate din Berlin în 1846, elimină ebraica și mută Șabatul duminica. Cam în aceeași perioadă, au loc trei conferințe rabinice (Brunswick, 12–19 iunie 1844; Frankfurt-am-Main 15–26 iulie 1845; și Breslau, 13–24 iulie, în care predomină o atmosferă generală de toleranță. Despre căsătoriile mixte, de pildă, conferința de la Brunswick stabilește că ele nu sunt interzise cu condiția ca statul să permită educarea copiilor în cultul iudaic. Aceeași adunare afirmă că fiecare evreu trebuie să considere drept patrie țara în care s-a născut și al cărei cetățean este, trebuie s-o apere și să se conformeze tuturor legilor ei.

Mai multe rezoluții cu privire la Șabat dovedeau că reformatorii nu voiau să se atingă de corpul tradițional al poruncilor, dar, în același timp, puneau bazele unor inovații mult mai radicale în viitor. Textele în cauză puneau accentul pe

necesitatea de a regăsi spiritul Șabatului (în primul rând, la sinagogă, dar și în căminul familial) și pe caracterul edificator al liturghiei. Conform patriotismului pe care evreii erau chemați să-l manifeste față de Germania (și conform cultului german pentru stat), rezoluțiile stipulau că „funcționarul evreu poate, dacă i se cere, să-și îndeplinească îndatoririle de serviciu și în ziua de Șabat". La conferința de la Frankfurt, majoritatea participanților a decis că folosirea limbii ebraice în rugăciuni nu era „obiectiv" necesară, admițându-se totuși că puțină ebraică era încă binevenită. La această hotărâre, Zacharias *Frankel a părăsit sala indignat. Frankel nu era împotriva schimbărilor, dar considera că „nevoile vremii" nu erau o rațiune suficientă; după părerea lui, schimbarea trebuia să se producă la cererea poporului în ansamblul său, sub păstorirea învățaților. Acest mod de abordare, denumit „iudaism istoric pozitiv", avea să stea la baza *iudaismului conservator american.

În 1854, s-a deschis la Breslau un seminar teologic cu Frankel la conducere. A urmat, în 1872, Hochschule din Berlin, un seminar condus de Geiger. Curentul, diferit de ortodoxie și inspirat din ideile lui Geiger și Frankel, și-a luat numele de iudaism „liberal". Promotorii lui au preferat să evite cuvântul „reformă", care risca să amintească în mod supărător de radicalismul lui Holdheim și al discipolilor lui, foarte prost văzut într-o societate eminamente conservatoare. În 1899, ia ființă Uniunea Rabinilor Liberali din Germania și, nouă ani mai târziu, Uniunea Iudaismului Liberal. Aceasta din urmă ține o conferință în 1912, la care adoptă așa-zisele „linii directoare" ale organizației. Ortodocșii reacționează violent la publicarea documentului, pe care laicii, dimpotrivă, îl socotesc încă prea constrângător. În limbajul popular, „liberal" devine sinonim cu „antisionist".

Ecourile reformei germane s-au făcut simțite în toată Europa. Obiectivul îl constituia programul adoptat la Viena, bazat pe practici tradiționale epurate, agrementate cu elocința lui *Mannheimer și muzica lui Sulzer. Lucru curios, o replică dură a venit tocmai din toleranta Anglie unde autoritățile rabinice i-au excomunicat pe entuziaștii fondatori ai unei sinagogi reformate, de altfel foarte moderate (1842). Ce-i drept, tot aici, paisprezece ani mai târziu, noua comunitate independentă primește recunoașterea legală printr-un act al parlamentului care o autorizează să oficieze căsătorii. Evreii englezi însă, în marea lor majoritate, s-au mulțumit în continuare cu forma de ortodoxie moderată, cultivată de marele rabinat al țării. S-au propus totuși și unele reforme legate în special de slujbele din după amiaza de Șabat, de folosirea limbii locale și de eliminarea rugăciunii **Mi șe-berah*, în timp ce alte propuneri vizau acompaniamentul muzical și înfrumusețarea ceremonialului. În 1902, un grup restrâns, dar de elită, a înființat Uniunea Religioasă Evreiască, o organizație de orientare fățiș liberală. În toate cazurile, adoptarea unei noi cărți de rugăciuni reprezenta o etapă importantă în direcția formulării publice a noilor poziții religioase.

În Ungaria, congresul tuturor comunităților evreiești, convocat în 1867, a decis întemeierea unui seminar rabinic modern. În replică, ortodocșii mai riguroși s-au separat de restul care, majoritari fiind, au adoptat o poziție reformistă moderată, cunoscută sub numele de *neologie care a persistat până în zilele noastre.

Între timp, iudaismul reformat devenise preponderent în Statele Unite, unde constituția garanta separarea Bisericii de stat și interzicea discriminarea pe criterii religioase, unde Bisericile existente nu se bucurau de prestigiul unor tradiții multiseculare ca pe Vechiul Continent și unde religia era în întregime o problemă de opțiune personală. Dar libertatea punea și ea o sumedenie de probleme. La momentul formării Statelor Unite, puținele comunități evreiești care existau pe continentul american practicau o ortodoxie edulcorată și se conformau ritualului sefard. Situația nu putea satisface nevoile maselor de imigranți evrei din Europa Centrală care au început să sosească în Statele Unite din 1815. Trebuia o schimbare, dar nu avea cine s-o întreprindă: lipseau liderii comunitari cu experiență. Prima adiere de reformă s-a făcut simțită în sânul comunității evreiești din Charleston, Carolina de Sud, unde o congregație reformată a funcționat scurt timp începând din 1824. Comunitatea sefardă a introdus și ea o serie de reforme în 1841. Dar mișcarea a luat cu adevărat avânt abia în rândul imigrației evreiești germane din nordul Statelor Unite. Aici au luat ființă importante comunități reformate ca Har Sinai, la Baltimore (1842), și Emmanuel, la New York (1845). În 1846, Isaac Meyer *Wise emigrează din Boemia pentru a se stabili în SUA, întâi la Albany, apoi din 1854, la Cincinatti. Numele lui este însuși simbolul reformei, deși atitudinea lui în această direcție nu a fost lipsită de oarecare ambiguitate.

Cu experiența lui în domeniul acțiunii comunitare, Wise a prevăzut apariția unei forme de iudaism deosebit de bine adaptate la mediul american. Pentru a-și putea realiza programul, el și-a asigurat susținerea din partea unei conferințe a

rabinilor care a avut loc la Cleveland în 1855. S-a lovit în schimb de ostilitatea violentă a lui David *Einhorn (1809–1879) și a altor rabini formați în Germania pentru care lansarea reformei era mai importantă decât orice altceva. În această controversă, cartea de *rugăciuni, care ar fi trebuit să constituie un factor de unificare a comunității reformate, a devenit dimpotrivă un teren de manifestare a diferendelor. Wise a dat la iveală *Minhag America*, o versiune revizuită a ritualului ortodox. Einhorn, la rândul lui, a publicat *Olat tamid*, operă cu adevărat nouă, redactată în germană, la care a adăugat câteva pasaje în ebraică, reflectând poziția adoptată la Conferința rabinică de la Frankfurt.

Conferința rabinilor reformați, care s-a ținut la Philadelphia în 1868, a stârnit un nou val de dispute. În cele din urmă, conducătorii laici din Cincinnati au convocat o întâlnire a reprezentanților de comunități care au hotărât înființarea Uniunii Comunităților Evreiești Americane (1873). Carta de constituire a Uniunii nu menționează nici un principiu ideologic și își declină dreptul de a interveni în problemele comunităților, indiferent de natura lor. Obiectivul principal al Uniunii, acela de a înființa un institut teologic evreiesc, a fost atins o dată cu inaugurarea lui Hebrew Union College în 1875. Ca și Uniunea, Colegiul refuza să-și asume o poziție teologică anume, iar Wise, ca președinte, își exprima speranța că instituția va pregăti rabini pentru toate curentele comunității evreiești americane. După ce la banchetul în cinstea primei învestiri s-a servit un meniu necașer, tradiționaliștii și-au retras iritați sprijinul pentru Colegiu. Ruptura avea să se producă doi ani mai târziu, ca urmare a conferinței rabinice de la Pittsburgh. Întrunirea prezidată de Wise a adoptat o poziție radicală, enunțată de Kaufman *Kohler, ginerele și fiul spiritual al lui Einhorn, care contesta caracterul obligatoriu al „codului mozaic" și măsura spiritualitatea în funcție de ideile și obiceiurile civilizației moderne.

Deși nu constituia la origine un manifest oficial, platforma de la Pittsburgh și-a atras un număr crescând de aderiuni, devenind poziția recunoscută a iudaismului reformat american. „Vedem în era modernă de cultură universală a sufletului și minții o apropiere de realizarea marii speranțe mesianice a lui Israel: întemeierea împărăției veșnice a adevărului, dreptății și păcii în întreaga omenire [...] Vedem în iudaism o religie a progresului care încearcă în permanență să se conformeze principiilor rațiunii..." Rabinii de la Pittsburgh se făceau purtătorii de cuvânt ai optimismului liberal de la sfârșitul sec. al XIX-lea, răspunzând astfel sentimentelor exprimate de enoriașii lor.

Platforma de la Pittsburgh a oficializat „protestantizarea" Sinagogii americane. În 1889, s-a înființat Conferința Centrală a Rabinilor Americani care-și propunea, ca una din principalele sale sarcini, realizarea unei cărți de rugăciuni unificate. Volumul, bazat în mare parte pe *Olat tamid* a lui Einhorn, a apărut în 1895 sub titlul de *Union Prayer Book* („Cartea de rugăciuni a Uniunii"); iată deci că obiectivele lui Geiger și ale colegilor săi, așa cum fuseseră formulate la conferința de la Frankfurt, erau transpuse în viață în Statele Unite. Platforma de la Pittsburgh a dat semnalul părăsirii vieții religioase individuale în favoarea slujbei publice săptămânale, al cărei ax principal îl constituia predica rabinului. În arhitectura sinagogală, amvonul a devenit elementul central al clădirii. Cât despre educația religioasă, câteva ore la școala duminicală erau considerate de ajuns.

Acest model, denumit uneori „iudaism american" și, mai târziu, „reforma clasică", a devenit dominant în rândul evreilor germani din SUA. Influența sa asupra comunității în ansamblu s-a atenuat considerabil după imigrația masivă a evreilor din Europa răsăriteană la sfârșitul sec. al XIX-lea (vezi *Iudaism ortodox). Nou-veniții nu aveau afinități cu reforma clasică și și-au găsit structura religioasă în propriile lor instituții. În 1903, Kaufman Kohler a preluat direcția la Hebrew Union College și, sub conducerea lui, pregătirea rabinilor reformați s-a aflat tot mai mult sub înrâurirea modelului „clasic".

Studenții Colegiului proveneau însă, în mare parte, din noul stoc de evrei americani sosiți din Europa orientală, care nu împărtășeau ostilitatea ideologică față de tradiționalism, caracteristică reformatorilor germani. Mai mult, însăși atmosfera templelor reformate s-a schimbat sub influența acestui nou val de credincioși. Primul război mondial, accentul pus asupra americanizării, criza economică din anii '30, creșterea antisemitismului și controversele cu privire la sionism au venit să umbrească viziunile optimiste ale reformatorilor de la Pittsburgh care, prin ceața universalismului, prevedeau un viitor inevitabil mai bun.

Nemulțumirile față de vechea platformă au determinat în cele din urmă Conferința Centrală a Rabinilor Americani să adopte un nou document fundamental, platforma de la Columbus (1937). Între cele două declarații avusese loc în mod evident o mare schimbare de ton. Iudaismul este acum

descris ca „experiența religioasă istorică a poporului evreu [...] Iudaismul este sufletul al cărui trup este Israel..." Dispare respingerea ideii de revenire mesianică la Sion și se proclamă, în schimb, obligația tuturor evreilor de a sprijini construcția unui cămin național evreiesc în Palestina. De asemenea, se face apel la „disciplina morală și la respectarea normelor religioase și de cult în sânul căminului evreiesc". Platforma de la Columbus dădea posibilitatea rabinilor să adopte, dacă voiau, o orientare mai tradiționalistă în sinagoga lor, dar impactul documentului asupra publicului laic a fost relativ redus.

Între timp, reforma se răspândise în multe colțuri ale lumii, dar la o scară ceva mai mică decât în America. În Anglia, s-a înființat în 1912 Sinagoga Evreiască Liberală sub păstorirea spirituală a lui Israel I. Mattuck, proaspăt absolvent al lui Hebrew Union College. În ciuda competenței lui reale, adeziunea lui la „reforma clasică" avea să frâneze orice evoluție înnoitoare. În privința modernizării liturghiei, evreii englezi, care încă mai foloseau cartea de rugăciuni din 1622, nu simțeau nici o dorință de schimbare. Treptat, mișcarea reformatoare a fost etichetată ca antisionistă ceea ce a contribuit și mai mult la izolarea ei. În 1926, grupul englez condus de Lily Montagu a înființat Uniunea Mondială a Iudaismului Progresist.

Al doilea război mondial a marcat o cotitură în istoria iudaismului: conducătorii reformei americane și-au dat seama că mișcarea nu reușise să facă față dificultăților cu care fusese confruntată. Nemulțumirile s-au concentrat asupra programului limitat al Uniunii Comunităților Evreiești Americane. Începând din 1943, Uniunea a dat dovadă de un dinamism care-i lipsise până atunci, pătrunzând în domenii pe care până atunci le ignorase. Printre altele, Uniunea s-a angajat hotărât în activitatea socială, stârnind reproșuri din partea unor membri mai conservatori.

Iudaismul reformat s-a consolidat și mulțumită mișcării de „întoarcere la sinagogă" din anii de după război. În perioada 1940–1980, numărul comunităților membre ale Uniunii a crescut de la 400 la 730, expansiune ilustrată și de creșterea numărului de rabini învestiți de Hebrew Union College. În mod asemănător, din 1940 până în 1981, Conferința Centrală a Rabinilor Americani s-a lărgit de la 400 la 1286 membri. Între timp, nemaifiind silit să apeleze pentru profesori la seminarele europene, Colegiul și-a creat propriile sale structuri de învățământ postuniversitar. El și-a impus prezența și la New York prin fuziunea (1950) cu Institutul Evreiesc de Religie, fondat de Stephen Wise. Mai recent, pentru a răspunde nevoilor comunităților evreiești în plină expansiune de pe coasta de vest a Statelor Unite, Colegiul a inaugurat o școală la Los Angeles. În sfârșit, în urma unei investiții masive, Hebrew Union College și-a deschis o anexă la Ierusalim, unde studenții săi americani își efectuează prima parte a studiilor. Tot aici funcționează și un program care pregătește rabini de ambe sexe pentru Israel. Primul student israelian a fost învestit în 1980.

Imediat după cel de-al doilea război mondial, Europa dispăruse practic în calitate de centru al vieții evreiești, iar supraviețuitorii Holocaustului erau prea puțin în stare să recepționeze vechiul program al iudaismului reformat. Cu toate acestea, mici comunități reformate au continuat să se dezvolte, fiecare după propriul său model, în Germania, Olanda, Belgia, Suedia și Elveția.

În Franța, un curent favorabil reformei s-a conturat începând din a doua jumătate a sec. al XIX-lea și mai ales din 1895, sub influența lui James Darmesteter, profesor la Collège de France. Cum războiul franco-prusac din 1870 făcea imposibilă preluarea oricăror modele germane, evreimea franceză și-a creat propriul său model liberal: sciziunea care s-a produs atunci între ortodoxia tradițională și intelectualitate exprima o nouă viziune asupra iudaismului, conceput ca o religie interiorizată, în contrast cu legalismul tradiției. În scopul modernizării cultului, a luat ființă un „cerc liberal", ai cărui membri au încercat să împace iudaismul cu științele pozitive. Departe de a imita schimbările radicale adoptate de coreligionarii lor germani, liberalii francezi au preferat o atitudine moderată, fără să iasă inițial din structurile iudaice oficiale. Întrunirile lor aveau loc duminica dimineața la Sinagoga Victoire din Paris, cu acordul marelui rabin Zadoc *Kahn. Când grupul a hotărât să-și deschidă o sinagogă proprie, Zadoc Kahn nu a putut să încurajeze această inițiativă de disidență și liberalii au fost nevoiți să renunțe la tutela *Consistoriului. Uniunea Liberală Israelită și-a întemeiat templul din Strada Copernic abia după separarea Bisericii de stat în 1905. Inaugurarea a avut loc de Hanuca, la 1 decembrie 1907. Fondatorii, Salvador Lévy și Clarisse Simon, și-au găsit și ghidul spiritual de care aveau nevoie în persoana rabinului Louis Germain Lévy, doctor în filozofie, care se remarcase la seminarul rabinic din Strada Vauquelin și care publicase în 1904 eseul intitulat „O religie rațională și laică". Pentru noua sa comunitate, Rabi Lévy a alcătuit o culegere de rugăciuni

de fiecare zi (1925) și un *mahzor* pentru marile sărbători (1913; 1925), ambele reeditate în 1948. Noua formulă de cult urmărea să împace tradiția evreiască cu cerințele societății moderne: Șabatul se ținea duminica; rugăciunile erau epurate de orice declarație de credință care părea să intre în conflict cu convingerile moderne și se spuneau în franceză, pentru a veni în ajutorul necunoscătorilor de ebraică. Conținutul lor, apăsat universalist, urmărea înălțarea spirituală și mai puțin implorarea divinității. Sărbătorile, din motive de comoditate, se scurtau de la două zile la o singură zi și îmbrăcau o semnificație câmpenească și universală, foarte apropiată de cea a festivităților laice. După Théodore *Reinach, înființarea Uniunii Liberale Israelite răspundea dorinței de a introduce un plus de sinceritate în viața religioasă. Iudaismul, spunea și Rabi Lévy, trebuia să se debaraseze de noțiunile abstracte și să cultive, în schimb, „idei vii și încărcate de emoție, colorate, încălzite și împărtășite de toate puterile sufletului" (*Ce que nous sommes* [„Ce suntem"], Paris, 1917). În acest context, liberalii au tins să diminueze importanța Halahei, îndepărtându-se de ritualul public și încercând să păstreze moștenirea evreiască la nivelul vieții particulare.

Cu toate că a exercitat o atracție intelectuală asupra unor personalități ca Edmond *Fleg, Jules *Isaac și Aimé Pallière, Uniunea Liberală nu a reușit să și-i alipească, recrutându-și membrii mai ales din rândurile burgheziei. După cel de-al doilea război mondial, locul lui Lévy la sinagoga din Str. Copernic, a fost luat de rabinul André Zaoui. Comunitatea continuă și astăzi să coopteze noi credincioși, în special din mediile sefarde. La ora actuală, mișcarea evreiască liberală din Franța tinde să preia modelele anglo-saxone, după cum o dovedește recenta învestire a unor femei în funcția de rabin. Totuși, în lipsa unui nucleu specific original, ea nu reușește să creeze nimic remarcabil din punct de vedere liturgic, teologic sau filozofic. Neavând un seminar propriu, mișcarea liberală franceză își școlește rabinii la Colegiul Leo Baeck din Anglia.

În Anglia, reformații, conduși de sinagoga din West London, și liberalii, al căror vârf de lance era sinagoga din St. John's Wood, au pus mână de la mână în 1958 pentru înființarea Colegiului Baeck. În rest, ambele facțiuni au publicat, începând din 1856, un mare număr de cărți de rugăciune novatoare. În plan liturgic, aripa liberală a făcut operă de pionierat, publicând în 1967 *Service of the Heart* („Slujba inimii") și un *mahzor* aferent. Lucrarea a servit ca model pentru *Gates of Prayer* („Porțile rugăciunii"), noua versiune a lui *Union Prayer Book*, publicată opt ani mai târziu de Conferința Centrală a Rabinilor Americani.

Există comunități reformate și în alte țări și regiuni ca Africa de Sud, Zimbabwe, Australia, Noua Zeelandă, India, America de Sud, Canada și Israel. În 1970, Uniunea Mondială și-a transferat sediul la Ierusalim unde, cu douăzeci de ani în urmă, se înființase Mișcarea Israeliană pentru Iudaismul Progresist. Iudaismul reformat a trebuit să lupte fără încetare pentru a-și face loc în Israel unde instituțiile lui constau din 15 comunități și două kibuțuri în Arava, rodul colaborării dintre evreii autohtoni și imigranții mai vechi sau mai noi. Structurile reformate de învățământ, asigurate inițial de școala Leo Baeck din Haifa (1939), s-au îmbogățit pe parcurs cu trei grădinițe în diferite orașe și cu o școală primară la Ierusalim.

IUDA HALEVI

(1075–cca. 1141)

Poet și filozof, născut în Spania, unde a trăit aproape toată viața. A studiat medicina, filozofia, ebraica și araba. A locuit în mai multe orașe, inclusiv la Toledo și la Cordoba, unde a practicat medicina și s-a ocupat de comerț. A avut succes în activitățile sale și și-a asigurat o viață confortabilă, fiind înconjurat de mulți prieteni, printre care Moise *ibn Ezra și Abraham ibn Ezra. A trăit într-o epocă tulbure (perioada primei cruciade), în care mulți, inclusiv printre evrei, erau convinși că se apropie momentul Izbăvirii definitive. Așa se explică, poate, de ce, la vârsta de 60 de ani, Halevi a decis să-și părăsească casa, soția și copiii și să plece spre Ereț Israel. Era convins că evreul care trăiește în afara țării Sfinte duce, prin definiție, o viață incompletă și că potențialul său nu se poate împlini decât în Ereț Israel. Această vie aspirație este perceptibilă în multe din poemele sale.

Halevi a petrecut o vreme în Egipt. Scrisorile descoperite în *Geniza din Cairo au permis să se stabilească că a murit acolo fără să ajungă la țința călătoriei sale. Acest fapt pune sub semnul îndoielii legenda populară potrivit căreia el ar fi fost ucis de un călăreț arab, pe când sosea la Ierusalim, recitând una din vestitele sale lamentații în cinstea Sionului.

Poezia lui Halevi se inspiră din modelele arabe, dominante pe atunci, adaptate la specificul limbii ebraice. Ea se distinge prin ritmul său particular, prin metrica și simbolismul său. Cele 800 de poezii cunoscute s-ar putea împărți în mai multe grupe: ode închinate prietenilor; imnuri către natură; *piyutim* (poeme religioase, a se vedea **Piyut*), dintre

care multe au fost încorporate în liturghie; **kinot* sau elegii despre Ereț Israel ori despre prieteni morți; în fine, poeme de slavă pentru Ereț Israel. Acestea din urmă pot fi împărțite la rândul lor în trei subgrupe: poeme nostalgice, legate de țara Sfântă (*Sionidele*), meditații despre nevoia de a pleca în Israel și poeme care descriu peregrinările poetului în drum spre Sion.

Unii susțin că, într-o epocă a vieții sale, Halevi ar fi trecut printr-o criză care l-a marcat profund. Ei văd aici o explicație a coabitării, aparent necuviincioase, între poemele lui de iubire, cu puternice accente erotice, și poezia ulterioară de adâncă religiozitate. Încă din timpul vieții poetului, poemele lui erau deja cunoscute dincolo de hotarele Spaniei. Ele au fost introduse în culegeri de poezii și de *piyutim*, în cărți de rugăciune și în compilații de *kinot* și de **slihot*.

Poemele lui Halevi acoperă toate subiectele obișnuite ale poeziei ebraice spaniole, reluând totodată modelele și formele uzuale ale poeziei profane și religioase. Optzeci dintre ele sunt poeme de dragoste adresate unei gazele sau unei căprioare, uneori ambelor. Apropiate, prin conținut și formă literară, de poezia de dragoste arabo-ebraică, ele descriu chinurile îndrăgostitului și cruzimea iubitei care își bate joc de victima sa. Cât despre frumusețea feminină, Halevi o compară cu răsăritul soarelui. Ca și contemporanii săi, el a compus și poeme în cinstea vinului și a plăcerilor pe care acesta le procură. Cei care analizează poezia sa au păreri deosebite, unii văd în ea transpunerea unei experiențe personale, în timp ce alții nu găsesc aici decât expresia artistică a unor teme literare curente.

Majoritatea poemelor profane ale lui Halevi sunt ode. O parte din cele 180 de poeme de acest fel sunt închinate unor necunoscuți, dar majoritatea se referă la contemporani celebri — poeți, filozofi, eruditi, nobili și filantropi. Poemele au formă de *kasida*, iar deschiderea este, în general, partea lor cea mai strălucită. Lamentațiile (circa 45), construite și ele după modelul *kasidei*, au fost redactate la moartea unor prieteni. Panegiric nestăpânit al defunctului, tristețea care se exprimă aici se însoțește de meditații pesimiste cu privire la atotputernicia morții și a soartei care lovește în chip arbitrar.

Dintre cele 350 de *piyutim*, care s-au păstrat și pe care Halevi le-a compus pentru toate sărbătorile, o parte — care ar putea fi calificate drept *șire ha-Galut* („poeme ale exilului") — reflectă istoria tragică a poporului evreu. Autorul se identifică profund cu destinul poporului său și poezia sa redă expresia pură a acestei identificări. Combinația stilistică de poezie ebraică-spaniolă și de ebraică veche atinge o perfecțiune rară. Plângerea lui Iov, lamentațiile psalmistului, vaietul amar al lui Ieremia răsună în poemele sale, amestecate cu bucuria viziunilor profetice despre Izbăvire. Prin bogăția limbii și a imaginilor, prin forța stilurilor variate, ca și prin magia efectelor fonice utilizate, poemele lui Halevi se înscriu printre cele mai remarcabile opere ale poeziei ebraice din toate timpurile.

Discutând despre sfârșitul vremurilor, poetul se slujește de sumbra eshatologie a cărții lui *Daniel. El exprimă descurajarea și teama de a vedea întârziind Izbăvirea și profilându-se stingerea poporului său. Aceste *piyutim* cer ca Mântuirea să se realizeze repede și așteptarea să fie grabnic împlinită. Poezia sa este plină de descrieri de dragoste inspirate din Cântarea Cântărilor. Totodată, Halevi ia poziție în aceste poeme contra falselor credințe; el se ridică împotriva tentațiilor reprezentate de diferiți călugări și apostați, și-și laudă iubita (care îl simbolizează pe Israel), rănită și umilită, dar de o fidelitate necondiționată, care-și proclamă bucuria în ciuda suferinței. Poetul insistă asupra superiorității religiei evreiești, singura revelată de Dumnezeu. Poemele utilizează adesea emoții puternic contrastante: bucuria trecutului luminos și suferința în întunericul prezentului; disperarea și încrederea, setea de răzbunare și așteptarea izbăvirii. Halevi a compus și *piyutim* pe teme biblice și istorice, precum descrierea minunilor din Egipt în poemele sale despre Pesah, a *avodei* de Iom Kipur, a miracolului de Purim. Transpuse în poezii lirice, ele exprimă propriile sale experiențe religioase. Aceste poeme sunt **ioțerot*, *kerovot*, *reșuiot* și numeroase **slihot*, cele mai mari din poezia liturgică, după *Psalmi. Halevi exprimă aici respectul față de Dumnezeu, teama de păcat și lupta disperată contra propriei firi senzuale. El își îndeamnă neîncetat sufletul cu vorbe aspre, încercând să-i inspire teama de judecată și de moarte. În acest conflict, Dumnezeu, judecător inflexibil, este prea înalt pentru a fi abordat și cunoscut. Pe de altă parte, poetul își descrie bucuria de a fi cu Dumnezeu, care-i pătrunde întreaga ființă, puterea dragostei și a devotamentului față de El, care-i luminează sufletul, îi liniștește teama și îl apără de forța răului: abia acum Dumnezeu se dezvăluie inimii sale. Poemele de acest tip reflectă, în multe privințe, ideile filozofice ale epocii.

Cântecele Sionului (*Șire Țion*), cele mai vestite din opera lui Halevi, formează un corpus de 35 de poeme. Originalitatea lor provine din tema, cu totul neobișnuită la vremea aceea. Unele dintre ele sunt

poeme de nostalgie pentru Ereț Israel. În altele, viața în Spania îi apare poetului ca o înrobire față de plăcerile materiale și o trădare față de Dumnezeu. Pentru el, adevărata libertate nu se exprimă decât în slujirea lui Dumnezeu, căruia i se supune, plecând spre Ereț Israel. În meditațiile sale, Halevi își aprofundează noțiunea despre țara lui Israel și înalță conștiința națională la cel mai înalt nivel. Astfel, el a putut să afirme, în secolul al XII-lea, că poporul evreu nu-și va găsi refugiul politic decât în Israel.

O serie din poemele lui de călătorie au fost scrise pe corabie, altele sunt descrieri imaginare ale locurilor spre care se îndreaptă, altele, impresii despre locurile pe care le lasă în urmă. Poeziile narative sunt puternic impregnate de anticele forme biblice.

Poemele lui Halevi au fost deseori imitate și traduse de-a lungul timpurilor. Integrate în elegiile de 9 *Av (**kinot*; în ritul aşchenaz) ele au făcut multe generații să plângă pentru distrugerea Templului și să viseze la Mântuire. Profundul atașament pentru pământul lui Israel străbate toate poemele sale; toate atributele sale de sfințenie apar într-un registru liric care-l transportă pe poet la locul revelației, al profeților și al monarhiei, precum și la mormintele străvechi.

Începând cu secolul al XIX-lea, cercetătorii au început să publice poemele sale încă în manuscris, în ziare și periodice (vezi **Wissenschaft des Judentums*), și un loc preponderent îi este acordat în antologiile de poezie ebraică.

Halevi a intrat în patrimoniul literar evreiesc mai ales ca un romantic cântăreț al Sionului decât ca filozof religios, el a scris însă și un tratat de filozofie în arabă, în apărarea credinței disprețuite. Tradus în ebraică încă din secolul al XII-lea de către Iuda ibn Tibbon, sub titlul *Sefer ha-hohaha ve-ha-reaia le-haganat ha-bezuia*, el a devenit cunoscut sub titlul de *Sefer ha-Kuzari* („Cartea *Kazarilor"). Publicată pentru prima dată în 1506 la Fano, cartea a fost reeditată de mai multe ori și tradusă în latină, spaniolă, germană, italiană. Extrase din *Cartea Kazarilor* au fost publicate în franceză de către Moise Ventura (Paris, 1932; reeditată în 1982).

Cartea este construită pe modelul clasic al dialogului între un erudit evreu și regele kazar, care s-a convertit apoi la iudaism. Halevi se folosește de acest prilej pentru a urmări conflictul dintre filozofie și credință. În epoca sa, se știe că intelectualii evrei erau sub influența filozofilor greci, care ajungeau la ei prin intermediul traducerilor arabe. Halevi a încercat să demonstreze că *aristotelismul nu era aplicabil decât matematicii și logicii, dar rămânea ineficace în materie de psihologie și de metafizică. Oricum, după el, numai credința religioasă poate să răspundă nevoilor omului și să-l apropie pe om de Dumnezeu. Iar iudaismul, ca religie revelată, realizează cel mai bine acest obiectiv. În Tora, Dumnezeu enunță prescripțiile și legile sale al căror scop este de a servi la fericirea omului.

Kuzari nu este o explorare sistematică a iudaismului, dar reprezintă totuși mai mult decât o simplă apologie. Sunt abordate aici numeroase teme esențiale, în special conceptele de profeție și de revelație, rolul Legii și unicitatea poporului evreu. Lucrarea este și prima confruntare cu creștinismul și islamul, care încercau pe atunci să-și impună supremația asupra iudaismului. Noțiunea de profeție străbate întreaga carte. Pentru filozof, ea este cea mai perfectă expresie naturală a facultății imaginative a omului și se traduce, înainte de toate, prin alegerea unui mesager prin care Dumnezeu urmărește să-și transmită voința. Patriarhii au fost primii mesageri, urmați de marii profeți ai Bibliei, mulțumită cărora poporul evreu a putut să desprindă înțelesul profeției. Pentru că sunt devotați lui Dumnezeu și Torei, evreii sunt poporul profeției iar pământul lui Israel este țara cuvântului profetic. Aceste concepții constituie nucleul aparte al filozofiei lui Halevi. Într-un pasaj al cărții, el analizează numele lui Dumnezeu: *Elohim* îl desemnează pe Dumnezeul transcendent, apropiat de cauza primă impersonală a filozofiei grecești; *IHVH*, în schimb, este Dumnezeul legat de individ, ilustrând semnificația profundă a credinței religioase pentru om. Rolul evreilor, în calitate de popor profetic cu o experiență intimă a divinului, este de a răspândi cunoașterea lui Dumnezeu în toată

Extrase din proza și din poezia lui Iuda Halevi

• Inima mi-e la Răsărit,
Iar eu departe în Apus.
Mănânc și hrana n-are gust
Și nu mă bucur că mănânc.

• Israel este inima omenirii.

• Pentru cântecele Tale, Doamne, sufletul meu e-o harfă.

• Șabatul și sărbătorile sunt cauzele principale ale perenității și gloriei evreilor

• *Despre Ierusalim*:
Frumusețe sublimă,
Bucurie a lumii,
Cetate a Marelui Rege!
După tine, tânjește al meu suflet.
O, de-aș putea zbura la tine pe aripi de vultur.

omenirea, determinând-o să se schimbe și să se supună voinței divine.

Kuzari a avut o imensă influență la vremea sa, când evreii aveau nevoie să răspundă atacurilor venite de pretutindeni, dar și mai târziu, ca un important termen de comparație și o alternativă la gândirea lui *Maimonide.

IUDA MACABEUL

(m. cca. 160 î.e.n.)

Al treilea dintre cei cinci fii ai lui Matatia *Hașmoneul și desemnat de acesta ca urmaș la conducerea revoltei împotriva ocupanților sirieni care încercaseră să distrugă iudaismul. A fost unul din cei mai strălucițí comandanți militari ai antichității. Porecla de „Macabeul" (al cărei sens rămâne controversat) s-a extins ulterior și asupra fraților lui, dând numele întregii dinastii pe care a întemeiat-o.

În 167 (sau 166) î.e.n., Iuda Macabeul preia comanda revoltei, funcție care consta, în esență, în organizarea militară a răsculaților. Deși trupele lui erau slab pregătite și prost înarmate, primii ani din cariera lui militară au fost un șir neîntrerupt de victorii asupra inamicilor sirieni mult mai puternici. Aceste victorii se datorează, desigur, și motivației ideologice a evreilor, gata să se jertfească pentru a-și apăra cauza, dar meritul principal îi revine lui Iuda și strălucitelor calități de general de care a dat dovadă.

Bătălia de la Emaus, o mică localitate la vest de Ierusalim, unde Iuda a avut de înfruntat un inamic desfășurat pe trei fronturi, a fost, după unii autori, cel mai răsunător dintre succesele lui militare. Ce-i drept, mobilizarea avusese loc în acea atmosferă de exaltare religioasă care caracterizează războaiele sfinte. Evreii se adunaseră la Mițpa, anticul centru religios al israeliților. Aici, printre posturi și rugăciuni, Iuda „a pus căpetenii poporului peste mie, peste sută, peste cincizeci și peste zece", după vechile norme mozaice despre cum trebuie pregătită o bătălie (*1 Mac.* 3,43–60).

În decembrie 164, pe 25 Kislev, *Templul de la Ierusalim, care fusese pângărit și transformat în sanctuar păgân, a fost purificat și redat cultului iudaic. Evenimentul este comemorat în fiecare an prin sărbătoarea de *Hanuca. Iuda și-a continuat șirul biruințelor, cea mai glorioasă dintre ele fiind aceea asupra generalului Nicanor în bătălia de la Adasa, la nord de Ierusalim. Un an mai târziu (160 î.e.n.), învins de Bacchides, Iuda Macabeul moare în bătălia de la Elasa.

În acești șapte ani atât de furtunoși, Iuda a repurtat numeroase victorii împotriva unui inamic mult superior, obligând autoritățile seleucide să revoce oficial decretele antievreiești și reușind să înlăture pericolul anihilării spirituale a poporului evreu. A restaurat Templul de la Ierusalim, sufletul și inima națiunii și simbolul autonomiei sale religioase. În sfârșit, a pus bazele expansiunii geopolitice pe care au întreprins-o în continuare regii Macabei.

IUDEOSPANIOLĂ

Limbă vorbită de *sefarzi în special în Turcia și în țările balcanice. Sefarzii din nordul Marocului vorbesc o varietate de iudeospaniolă care poartă numele de *haketia*. Limba folosită în textele tipărite este cunoscută în general sub numele de *ladino*, în timp ce varietatea cursivă se numește *solitreo*. Mai există și alte denumiri ca *espaniol* sau *giudezmo* sau *judeo-espaniol*.

Evreii alungați din Spania în 1492 s-au stabilit, în mare parte, în Imperiul otoman. Ei au luat cu ei spaniola vorbită la acea vreme, anume castiliana sau spaniola de miazănoapte. Acestei limbi, pe care expulzații au continuat s-o vorbească în noile lor țări, i s-au adăugat diferite cuvinte și expresii ebraice. Iudeospaniola este așadar o varietate de spaniolă, desprinsă din trunchiul comun și care a cunoscut o evoluție specifică. Astfel se explică persistența în limbă a unor expresii și cuvinte proprii spaniolei medievale. În plus, iudeospaniola a împrumutat un mare număr de cuvinte din limbile moderne cu care a venit în contact: turca, greaca, franceza, araba și engleza.

Până la mijlocul sec. al XX-lea, iudeospaniola a fost limba maternă și comunitară a unui mare număr de evrei sefarzi, indiferent de țara în care locuiau și de limba locală pe care o utilizau în viața de toate zilele. În ciuda unor mici deosebiri de pronunție, iudeospaniola era înțeleasă de toți sefarzii din lume și a constituit un factor decisiv pentru păstrarea unității culturale, contribuind la menținerea unei culturi sefarde specifice.

Literatura iudeospaniolă cuprinde un mare număr de opere, în special traduceri din clasicii literaturii ebraice. S-au scris și multe cărți direct în iudeospaniolă: tratate rabinice, texte școlare, romane, poezii, jurnale și creații folclorice. În tipărituri, s-au folosit în special caracterele ebraice cunoscute sub numele de „Rași", iar în secolul al XX-lea, au apărut publicații iudeospaniole și în alfabetul latin.

Opera clasică a literaturii iudeospaniole este *Meam loez*, un lung comentariu biblic de Iacob *Culi. Publicat prima dată la Istanbul în 1730,

textul a cunoscut multe reeditări datorită utilității sale pedagogice.

Începând din a doua jumătate a secolului al XX-lea, iudeospaniola a intrat în declin. Sefarzii au început să-și părăsească ținuturile natale din Turcia și din Balcani, iar structurile lor sociale și religioase din aceste locuri au început să se destrame. De atunci, sefarzii vorbesc în general limba țării de reședință și numai cei din vechea generație folosesc iudeospaniola. Tinerii însă nu o mai consideră drept limba lor maternă. Știu, bineînțeles, câteva cântece în iudeospaniolă, câteva proverbe și câteva rugăciuni (în special, cei din Israel), dar creația literară în această limbă practic a încetat și doar un procent infim din tânăra generație o mai vorbesc ca limbă principală (vezi și *Limbi evreiești).

IYAR

Accad.: Aiaru

A doua lună din *calendarul religios iudaic și a opta din anul civil evreiesc care începe cu *Tișri. Are 29 de zile și coincide în general cu lunile aprilie-mai. Stă sub semnul Taurului, asociat de rabini cu pășunatul. Biblia o menționează sub denumirea de *Ziv* („slavă", „splendoare"), termen care desemnează apogeul primăverii. Numele său babilonian, *Aiaru*, are aceeași conotație simbolică. La 14 Iyar, se celebra în antichitate *Pesah Șeni („al doilea Pesah") pentru evreii care nu avuseseră posibilitatea să țină Pesahul la timpul său (*R.H.* 1,3). Potrivit textului biblic (2 Cron. 3,2), Solomon a început construcția *Templului într-un 2 Iyar.

Lag ba-*Omer, o sărbătoare mai puțin importantă, celebrată la 18 Iyar, marchează sfârșitul austerității religioase din perioada Omerului. În luna Iyar, se aniversează două mari evenimente contemporane: independența Israelului (5 Iyar) și eliberarea Ierusalimului (28 Iyar), în urma războiului de Șase Zile din 1967.

IZBĂVIRE

Rădăcinile ebraice cu sensul de izbăvire, *pada* și *gaal*, presupun existența prealabilă a unei obligații față de un terț și erau utilizate, la origine, în vocabularul comercial pentru a desemna achitarea unei datorii. Cuvântul *ieșua*, tradus adesea prin „izbăvire", trimitea de asemenea, inițial, și la înfrângerea unor dificultăți. Acești termeni au fost ulterior utilizați într-un context mai vast, pentru a semnifica triumful asupra unei opresiuni și, la nivel individual, eliberarea de păcat. În literatura profetică și rabinică, termenii desemnau în principal restaurația națională și regenerarea, ca și o stare ultimă și ideală a universului.

În Biblie, verbele *pada* și *gaal* sunt folosite pentru a desemna răscumpărarea unei proprietăți ancestrale de la acela căruia i-a fost vândută (Lev. 25,25–26), răscumpărarea unui membru al familiei ajuns în starea de sclavie pentru o datorie (Lev. 25,48–49) și, în sfârșit, răscumpărarea unei case, a unui câmp, a unui animal ritual impur sau a unei dijme a pământului care a fost închinată *Sanctuarului (dând în schimb valoarea în bani cu un spor de o cincime; Lev. 27).

Gaal este de asemeni folosit pentru a desemna un om care a murit fără urmași, ai cărui frați trebuie să-i răscumpere numele, adică să-i salveze numele de la dispariție, garantând continuitatea descendenței sale și a patrimoniului său (Rut. 4,1–10; Deut. 25,510).

În caz de crimă, *gaal* („izbăvitorul") era răzbunătorul care trebuia să răspundă la rău cu rău, răscumpărând astfel, dacă nu sufletul defunctului, cel puțin onoarea sa profanată (Num. 35,12–29). Sensul originar al rădăcinii *iașa* și al derivatelor sale (*ieșua*, *teșua*) este „salvarea de la nenorocirea provocată de dușmani". Astfel, *iașa* și derivatele sale, semnifică „victoria" (ca în 1 Sam. 2,1) și rugăciunea fierbinte *Hoșiana* (de unde *Osana*, Ps. 118,25; vezi *Hoșanot) trebuie tradusă prin „Fă-ne să izbândim".

Cel care conduce la izbândă este deci *moșia*, „izbăvitorul" (ca în Jud. 3,9.15; 6,36–37; Ps. 44,4; Iov. 26,2). „Izbânda" rezidă totuși, mai presus de toate, în credința în Dumnezeu care-i îngăduie omului să triumfe asupra adversității (Ps. 62,2–8; 69,30).

Acești termeni se extind firește la activitatea lui Dumnezeu însuși. El este considerat ca Izbăvitorul care, în grija sa specială față de *văduve și orfani, *săraci și asupriți, îi salvează pe cei slabi din diferite încercări (2 Sam. 4,9; 1 Regi 29; Iov. 19,25; Ps. 68,6). El eliberează, de asemenea, de păcat (Ps. 130,8). Într-adevăr, chiar dacă păcatul este efectul liberului arbitru, stă în puterea omului să se răscumpere printr-o căință sinceră și printr-o autoreabilitare, o întoarcere la căile lui Dumnezeu (Isa. 55,7; Ier. 4,1; vezi *Căință). Dumnezeu și-a dovedit, mai presus de toate, calitatea de salvator prin exodul din Egipt, paradigma Izbăvirii.

Ca urmare a înfrângerilor militare sub monarhie, a dominației străine și, în sfârșit, a distrugerii Templului și a exilului babilonian, salvarea națională a devenit principala conotație a noțiunii de Izbăvire. În măsura în care aceste tragice evenimente au fost interpretate drept consecințe ale infidelității

poporului față de pactul divin, căința și regenerarea poporului sunt descrise ca nucleul procesului de Izbăvire. Părerile diferă însă cu privire la rolul regenerării: cauză sau efect al mântuirii. Astfel, *Amos și *Osea (după exemplul oferit de Deut. 30) definesc căința ca o condiție prealabilă a Izbăvirii, în vreme ce Isaia (în ultima parte a cărții) și Mica sunt de părere că doar o inițiativă divină poate săvârși Izbăvirea. Concepția care domină la *Ezechiel este aceea a unei reabilitări spirituale naționale care s-ar petrece doar după Izbăvire și ar rezulta nu doar dintr-o inițiativă divină, ci și din nevoia pe care o încearcă însuși Dumnezeu de a-și vedea Numele sfințit printre neamuri (36,22–23; vezi **Kiduș ha-Șem*). Ieremia rezolvă această tensiune descriind un proces cu dublu sens. În vreme ce inițiativa trebuie să vină de la căința poporului, Izbăvirea nu poate fi deplin realizată decât de Dumnezeu însuși. În ansamblu totuși, întreaga literatură profetică îl descrie pe Dumnezeu ca Izbăvitorul care salvează rămășița lui Israel, adună la un loc pe exilați și restaurează poporul în moștenirea și gloria sa, inaugurând în final o eră de perfecțiune umană și de armonie universală într-o lume în care domnește Spiritul său (Isa. 11,10; 52,10; Zah. 14,9.16).

Rolul lui Mesia nu este deci acela de izbăvitor, deoarece Dumnezeu singur e Salvatorul. În vreme ce Mesia este definit ca păstorul turmei lui Dumnezeu (Ezec. 34,23), speranța Izbăvirii naționale se concentrează asupra lui Dumnezeu însuși. Trebuie observat, în această privință, absența frecventă a personalității mesianice din viziunile profetice ale Izbăvirii. Este și cazul unor opere apocaliptice ca *Tobit* sau *Eclesiasticul*.

Tulburările politice și sociale din ultimele secole înaintea erei noastre, care au culminat cu distrugerea Templului în 70 e.n., au încurajat curentele utopice și apocaliptice vehiculând speranța unei salvări naționale care ar preceda Izbăvirea universală. Din *manuscrisele de la Marea Moartă reiese că grupul de la Qumran se considera ca singurul agent al Izbăvirii cosmice finale prin care Dumnezeu ar conduce la purificarea tuturor.

Rabinii Mișnei și ai Talmudului erau ei înșiși influențați de aceste curente apocaliptice și utopice, dar păstrau în general o viziune realistă a unei restaurări naționale, politice și religioase, care ar interveni în sânul istoriei înșăși. În literatura rabinică, termenul de *gheula* este aproape exclusiv utilizat în acest context. Întemeindu-se pe profeția biblică, rabinii așteptau un mesianism regenerator care va reabilita monarhia israelită, va elibera națiunea de dominația străină, îi va reuni pe exilați și, în final, va reconstrui Templul. Aceste evenimente urmau să vestească Izbăvirea spirituală a umanității, în ansamblul ei. Elementul mistic cel mai remarcabil pe care l-au introdus este, poate, ideea că, în diaspora, Prezența divină însăși este în exil împreună cu poporul lui Israel. Salvându-și poporul, Dumnezeu se salvează, s-ar putea spune, pe sine însuși (*Meh.*, *Bo* 14; *Sifre* Num. 161).

Diversele doctrine privind inițiativa izbăvirii s-au perpetuat în literatura rabinică (cf. *Sanh.* 97–98). Un efort analog aceluia întreprins de Ieremia pentru aplanarea acestor tensiuni se regăsește în descrierea Izbăvirii ca o inițiativă împărtășită. Se poate explica astfel pasajul din *Cânt.R.* 5,2, atribuit lui R. Iesa: „Prea Sfântul, binecuvântat fie El, i-a zis lui Israel: «Fiii mei, deschideți-mi un spațiu de căință tot atât de strâmt cât urechile acului iar eu vă voi deschide porți, pe unde vor putea să treacă care și călești».“

Divergențele asupra inițiativei Izbăvirii au dat naștere, mai departe, unor concepții naturale, respectiv, supranaturale ale procesului, care apar atât în filozofia evreiască a Evului Mediu, cât și în *mistica evreiască.

Dintre filozofi, *Saadia Gaon, *Iuda Halevi, *Nahmanide, Hasdai *Crescas și Iosif *Albo descriu Izbăvirea în termeni supranaturali. Dimpotrivă, *Maimonide, *Ibn Gabirol, Abraham *ibn Ezra și *Levi ben Gherșom, puternic influențați de conceptele neoplatoniciene și aristotelice, văd în salvarea individuală o transcendere a dimensiunilor materiale ale existenței printr-un Intelect superior, dezvoltând astfel sufletul spiritual și nemurirea ultimă. De aceeași manieră, Izbăvirea este destinată nu doar lui Israel, ci lumii întregi la capătul unui proces de înălțare comună și identică a intelectului și a spiritului (Maimonide, *Călăuza* 3,11).

Aceeași opoziție se regăsește și în Cabala. Pentru cabaliști, exilul reflectă deteriorarea creației. Salvarea poporului evreu și recunoașterea universală în același timp a Numelui lui Dumnezeu și a Prezenței divine vor semnifica deplina sa reparație. Dar, în vreme ce cabaliștii spanioli considerau Izbăvirea în mod esențial ca un eveniment miraculos, fără vreun raport cu conduita umană, o a doua concepție, apărată în special de discipolii lui Isaac *Luria, considera Izbăvirea drept o manifestare exterioară a unui *tikun* („reparație“ sau „recompunere“) de natură interioară, determinat de faptele și modul de viață a lui Israel. Izbăvirea depindea deci de acțiunile umane capabile să provoace venirea lui Mesia. În ideea că o astfel de

perspectivă alimentase dezastrul sabatianist (vezi *Sabatai Ṭvi), mișcarea hasidică (vezi *Hasidism) a căutat să înlăture pericolele utopiei, determinând o întoarcere la învățământul tradițional, care face deosebirea între Izbăvirea individuală și cea națională. Cea dintâi, despuiată de orice conotație mesianică, desemnează doar izbăvirea mistică a sufletului. Inițiativa umană se găsește astfel limitată la această lume, în vreme ce divinul este conceput ca unicul promotor al Izbăvirii ultime, naționale și cosmice.

Filozofia evreiască contemporană (Hermann *Cohen, Martin *Buber, Franz *Rosenzweig) definește în ansamblul ei inițiativa salvării individuale ca una din etapele către Izbăvirea națională și universală, aceasta din urmă fiind în general identificată cu triumful final al binelui asupra răului.

O concepție analogă a condus *iudaismul reformat clasic la definirea Izbăvirii mai întâi în termenii reformei sociale și ai progresului în sânul societății moderne. Se încerca astfel ocultarea caracterului național și politic evreiesc. La sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea, reformații s-au opus mișcării moderne care preconiza intervenția umană în procesul de izbăvire națională evreiască, în speță *sionismului. Acesta din urmă a fost combătut și dinspre cealaltă extremă, de către ultraortodocși, care vedeau aici un act de revoltă împotriva voinței divine, singura în măsură să ia inițiativa Izbăvirii.

Sionismul religios, așa cum l-au conceput atât precursorii mișcării sioniste cât și, mai ales, conducătorii diverselor mișcări ideologice, se considera expresia și împlinirea chemării divine care-i cerea omului să ia inițiativa izbăvirii naționale, preludiul Izbăvirii ultime a întregii umanități.

Î

ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU (SAU A CERURILOR)

Referire eshatologică la sfârșitul vremurilor, când această lume va fi înlocuită cu alta mai bună. Profeții evocă frecvent această eră când, potrivit lui Isaia, „lupul va sta laolaltă cu mielul iar tigrul se va odihni lângă ied" (11, 6).

În Talmud, nu se găsește nici o descriere anticipativă a Împărăției cerurilor. După unii, ar fi vorba de era mesianică (vezi *Mesia), în vreme ce alții văd aici o aluzie la lumea viitoare (vezi *Viața veșnică). În ambele cazuri este vorba de o eră când omenirea îl va recunoaște pe Dumnezeu ca Stăpân al universului.

Așteptarea Împărăției divine reprezintă o temă recurentă a liturghiei evreiești. Astfel, *Alenu le-șabeah*, care încheie fiecare din cele trei slujbe cotidiene, cuprinde o rugăciune pentru venirea zilei când, „toți vor accepta jugul Împărăției Tale iar Tu vei domni curând peste ei toți în veci".

În schimb, alte referiri la „acceptarea jugului Împărăției divine", frecvente în iudaism, se referă la această lume și desemnează supunerea individului față de poruncile Torei. O astfel de acceptare este recitarea primului verset din **Șema*, în care Dumnezeu este recunoscut ca Stăpân universal.

ÎNĂLȚIMI, vezi IDOLATRIE.

ÎNDOLIAȚII SIONULUI, vezi AVELE ȚION.

ÎNDURARE

Atribut al lui Dumnezeu care trebuie să-i inspire în general pe oameni și în special pe evrei. Termenul ebraic pentru „îndurare" sau „milă", *rahamim* provine de la aceeași rădăcină ca și cuvântul *rehem*, „matrice", căci mila este de același ordin ca și sentimentul mamei față de copilul ei.

Iudaismul insistă în mod deosebit asupra importanței îndurării care, alături de smerenie și milostenie, face parte din cele trei caracteristici ideale ale poporului evreu (*Iev.* 79a). Deoarece Dumnezeu este milostiv, așa cum arată și Psalmul 145, 9: „Dumnezeu este bun pentru toți și îndurările Lui se întind peste toate lucrările Lui", omul trebuie să-și însușească această calitate: „Așa cum Dumnezeu este milostiv, tot așa trebuie să fiți și voi" (*Sifre, Ekev* 89, vezi *Dumnezeu, Imitarea lui). Unul din numele lui Dumnezeu este *ha-Rahaman*: „Milostivul". Cu toate acestea, Dumnezeu pune într-un talger al balanței îndurarea lui și în celălalt *dreptatea, iar această tensiune este pentru om o provocare permanentă.

Multe legi ale Pentateuhului sunt întemeiate pe ideea îndurării. Astfel, cine ia ca zălog haina unui sărac trebuie să i-o înapoieze înainte de căderea nopții, ca să aibă cu ce să se învelească atunci când doarme (Ex. 22,25–26). Mila se extinde și asupra celorlalte făpturi și numeroase legi au ca obiect prescrierea unei atitudini milostive față de *animale.

Mila trebuie totuși să aibă și niște limite: „Cine-și cruță toiagul își urăște feciorul, dar cine-l iubește îl pedepsește îndată" (Prov. 13,24). În rugăciunea care urmează sunetelor *șofarului* (corn de berbec), când cantorul repetă *Amida suplimentară de *Roș Hașana, evreii îl roagă pe Dumnezeu „să aibă milă de ei, așa cum un părinte are milă de copiii săi", ideea implicită fiind că îndurarea tatălui este temperată de o viziune mai largă asupra binelui copilului.

În comentariul său la Deut. 13,18 („... Dumnezeu o să se îndure de tine, o să aibă milă de tine"), Raban *Gamaliel spunea: „Cine se arată îndurător față de altul, cerul se va îndura de el, dar cine n-are milă de semenii săi nu va avea drept la mila cerului".

ÎNGER

Făptură cerească. Termenul este traducerea curentă a cuvântului ebraic *malah*, provenit, la rândul său, din rădăcina *laah*, „misiune" sau „slujbă", care se regăsește în ugaritică, în arabă și în mai multe alte limbi semitice. *Malah* însemna la origine

„mesager". În Biblie, acest mesager poate fi un sol supranatural al lui Dumnezeu (de ex., Gen. 16,7; 22,11; Ex. 23,20) sau un om trimis de Dumnezeu, cum ar fi un profet (de ex., Hag. 1,13; Isa. 42,19), sau un om trimis de un alt om (de ex., Gen. 32,3; Jud. 9,31). În Biblie deci, nu orice *malah* este un înger și nici orice înger nu este neapărat un *malah*, deoarece există mulți alți termeni cu înțelesul de mesageri, muritori sau nemuritori. Cu timpul, însă, *malah* devine termenul consacrat pentru a desemna făpturile supranaturale în slujba lui Dumnezeu și încetează să mai fie folosit pentru alte tipuri de soli. Astfel, în sensul său postbiblic, *malah* este echivalentul cel mai apropiat al românescului „înger". Îngerii apar încă din cele mai vechi capitole ale Bibliei și în multe din cărțile ei, prezența lor fiind curentă în textele evreiești de-a lungul secolelor, aproape fără întrerupere. Cu toate acestea, angelologia nu a ocupat niciodată un loc important în gândirea evreiască și nu a constituit niciodată un domeniu de studiu sistematic.

Biblia admite existența îngerilor, ceea ce nu pune câtuși de puțin în cauză unicitatea lui Dumnezeu. Ei reprezintă mai degrabă o consecință a transcendenței divine, care impune necesitatea unor ființe intermediare între Creator și lumea creată. Exceptând Cartea lui Daniel (și, poate, Iov), îngerii biblici nu au nici nume, nici voință proprie. Muritorii nu se roagă la îngeri, nici nu-i slujesc în nici un fel — lucru, de altfel, subliniat în Jud. 13,16.

În Biblie, apar două feluri de îngeri, nu întotdeauna foarte clar diferențiate. O primă categorie o constituie îngerii care îndeplinesc o misiune divină: transmit un mesaj de la Dumnezeu unui individ anume; lămuresc o profeție; pun în practică o hotărâre divină etc. Îngerii de acest fel îmbracă diferite chipuri în funcție de însărcinare. Cel mai adesea, au înfățișare omenească și-și duc întotdeauna misiunea la îndeplinire. Acești îngeri mesageri nu au nume ori personalitate proprie decât în Cartea lui *Daniel, unde sunt pomeniți pe nume — Gabriel și Mihael (8,16 și 10,13) —, și în Iov, unde *Satana apare ca un fel de comis al lui Dumnezeu. Nu este limpede dacă Satana este un nume propriu sau desemnează funcția acestei creaturi (cf. Num. 22,22). Biblia nu face întotdeauna o distincție clară între înger și Dumnezeu. Astfel, din rugul aprins (Ex. 3,2), lui Moise i se arată mai întâi îngerul, dar dialogul care urmează se poartă între Moise și Dumnezeu. După unii învățați, aceasta demonstrează că îngerii nu aveau o existență proprie. Alții, dimpotrivă, susțin că, în textele originale, Dumnezeu se adresa nemijlocit oamenilor și că intermediarii au fost introduși mai târziu de scribi, cărora adresarea directă li se va fi părut o prea mare îndrăzneală.

Cealaltă categorie de îngeri o alcătuiesc membrii curții cerești care îl înconjoară și-l slăvesc pe Dumnezeu (vezi, de ex., Isa. 6,17). Aceștia sunt împărțiți în mai multe subcategorii, fiecare cu numele ei. Astfel, se întâlnesc în Biblie serafimi (Isa. 6,2), heruvimi (Ezec. 10,3), *haiot* („făpturi vii"; Ezec. 1,5) și *ofanim* („roți" ale carului divin; Ezec. 1,16).

Îngerii apar frecvent în cărțile postexilice ale profeților Ezechiel și Zaharia. Ezechiel pomenește cele două categorii de îngeri, pe care le asociază noțiunii de oaste sau curte divină. Primul capitol din viziunea lui Ezechiel furnizează cea mai amănunțită descriere a îngerilor existentă în Biblie. Pe de altă parte, în capitolele 11–39, îngerii nu sunt menționați deloc. Cartea lui Zaharia, în schimb, este plină de referiri la îngeri de la un capăt la altul.

Potrivit exegezei biblice contemporane, credința în îngeri ca atare este apanajul unic al religiei iudaice și al religiilor derivate din aceasta. Există, desigur, personaje similare, — musafiri cerești, slujitori ai zeilor etc. —, în alte sisteme de gândire semitice din vechime, dar paralela nu este tocmai potrivită, deoarece acolo este vorba de mai mulți zei, fiecare cu rangul și statutul lui. Îngerul mesager pare să aparțină exclusiv credinței israelite, unde întâlnirea directă dintre om și divinitate are un caracter șocant. Credința elaborată în niște făpturi neomenești, aflate în slujba lui Dumnezeu, nu avea șanse logice să apară decât într-un sistem monoteist, care afirmă existența unui Dumnezeu unic și atotputernic. Îngerii lipsesc cu desăvârșire în anumite părți ale Bibliei, în special la profeții dinaintea exilului, unde nu sunt menționați decât de două ori (Isa. 6,2 *et infra*; Osea 12,5–6). Pe baza acestui fapt, unii cercetători au avansat ipoteza unei controverse foarte vechi cu privire la existența sau la importanța îngerilor. Alții consideră că fenomenul nu a primit deocamdată nici o explicație mulțumitoare. Tradiția rabinică, perfect conștientă de influențele străine asupra credințelor israelite, relevă că numele îngerilor au fost aduse din Babilon de către evreii întorși din robie (T.I., *R.H.* 1,2).

Credința în îngeri capătă mai multă amploare și complexitate în vremea celui de-al Doilea Templu. Această evoluție se reflectă îndeosebi în textele apocrife, necanonice, și în scrierile sectei de la Marea Moartă. Găsim aici o mulțime de îngeri, diferențiați unul de altul și exercitând o vastă gamă de funcții. Ei pot fi împărțiți în diferite subcategorii iar cei mai însemnați dintre ei au nume și ranguri

proprii, bine definite, în ierarhie (vezi, de ex., *Enoh*, 20,1–8). Fenomenul se explică, în general, prin importanța crescândă acordată transcendenței divine. Sentimentul prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu și al implicării lui directe în treburile oamenilor — atât de pregnant în textele preexilice — se atenuează considerabil în această perioadă. Realitatea îi apare omului mai complexă iar Dumnezeu, mai distant. Implicarea lui în lume se realizează printr-o vastă rețea de slujitori, asistenți și alte creaturi auxiliare. Îngerii, așadar, sunt cei care intervin în viața drepților (vezi *Tobit*) și mulți oameni au vedenii ale curții cerești. Un purtător de cuvânt îngeresc transmite viziuni apocaliptice. *Cartea Jubileelor* i-ar fi fost dictată lui Moise de un înger. Există îngeri ai curții dinauntru și ai sfinteniei, îngeri de foc, îngeri ai vântului, ai norilor, ai grindinii etc. Există îngeri care răspund de anotimpuri și câte un înger răspunzător de fiecare zi a anului (vezi *Jubilee* 2,2; 82; 75; 80,1; 60,16–22). Îngerii de rang superior sunt numiți arhangheli și există mai multe variante cu privire la identitatea lor. Printre ei, se numără Uriel, Raguel, Rafael, Mihael, Gabriel, Sariel, Iermiel (vezi *Tob.* 12,15; 4 *Ezra* 4,38; 1 *Enoh* 20; 90,21 *et infra*). Există îngeri decăzuți, care au cedat ispitelor lumești sau care, în cursul unei misiuni pământești, au fost seduși de frumusețea unor muritoare, și care pot apărea implicați în acțiuni malefice (*Enoh* 6 *et infra*; *Jubilee* 4,15; 5,1 *et infra*). În unele texte, Satana este descris ca un înger decăzut, care, pedepsit pentru refuzul lui de a se închina în fața omului (*Adam și Eva*, 12 *et infra*), devine un fel de spirit independent al răului (referitor la eventualele origini biblice ale noțiunii de înger decăzut, vezi și Gen. 6,4, text al cărui sens este, de altfel, controversat).

În epoca talmudică, atât învățații, cât și oamenii de rând credeau cu tărie în existența îngerilor. În **Sifra*, de exemplu, Ben Azai menționează două categorii de îngeri, a căror existență îi apare neîndoielnică. *Mișna, în schimb, spre deosebire de alte texte tanaitice, nu face nici o referire la îngeri. Deși gândirea rabinică acordă, evident, mai puțină importanță acestor făpturi decât apocrifele, ar fi fost de neconceput ca o literatură atât de variată și de colorată ca Talmudurile și Midrașurile să le fi ignorat cu totul. Aceste texte cuprind, așadar, dezbateri despre facerea îngerilor (de ex., *Gen.R.* 1,3) și despre clasificarea acestora (de ex., *Tan.B.* Lev. 39). În plus, îngerii apar în legendele hagadice și în dezbaterile din ceruri în calitate de avocați la tribunalele cerești etc. Ei par, pe de o parte, superiori oamenilor, dar, pe de altă parte, se spune că un muritor virtuos este mai presus decât îngerii slujitori (de ex., T.I. *Șab.* 6:10,8d). Oricum ar fi, este greu de stabilit dacă îngerii pomeniți într-un text sau altul sunt într-adevăr considerați drept ființe cu existență proprie sau doar ca personificări simbolice ale unor anumite idei sau valori. Ca și în epocile precedente, nu se admite și nu există practic un cult al îngerilor, cu toate că — sau poate tocmai pentru că — un astfel de cult exista în Biserica creștină și se bucura de aprobarea Părinților Bisericii din acea perioadă.

Filozofii evrei au concepții diferite cu privire la natura și rolul îngerilor. *Filon din Alexandria îi consideră niște suflete necorporale, raționale și nemuritoare, care nu s-au întrupat în ființe omenești. „Ei transmit poruncile Tatălui către copiii săi și-l informează pe Tatăl ceresc despre nevoile copiilor săi." *Iuda Halevi îi identifică cu inteligențele separate din gândirea aristotelică, prin intermediul cărora Dumnezeu conduce lumea. După Abraham *ibn Ezra, îngerii sunt „formele veșnice", nemateriale, ale filozofiei neoplatoniciene, arhetipurile tuturor obiectelor materiale de pe pământ.

*Maimonide crede că îngerii trebuie asimilați inteligențelor separate, nemateriale. Totuși, el îi identifică la un moment dat cu profeții. Această idee, deja prezentă în Midraș, își găsește o oarecare justificare în Hag. 1,13 și în 2 Cron. 36, 15–16. Maimonide nu agreează obiceiul de a adresa rugăciuni îngerilor și de a solicita intervenția lor pe lângă Dumnezeu.

Îngerii ocupă un loc considerabil în mistica evreiască, unde apar grupați în diferite categorii: îngeri ai judecății aspre și îngeri ai îndurării; îngeri ai răului și îngeri slujitori. Textele mistice disting, de asemenea, îngeri cu atribute feminine și îngeri cu atribute masculine (*Zohar* 1,11,9b; 2,4b). Îngerii au sarcini proprii în cer și sunt organizați ierarhic (*Zohar* 1,11–45). În misiunile lor pământești, pot lua înfățișare omenească sau pot apărea sub formă de spirite (*Zohar* 1,34a, 81a, 101a; *Pardes rimonim*, Sect. 24, Cap. 11). Fiecare om are un înger bun și un înger rău (*Zohar* 1,144b). Tot îngerii sunt și cei care-i conduc pe oameni la trecerea pe lumea cealaltă, unde îi așteaptă îngerii păcii sau ai nimicirii, în funcție de faptele pe care le-au săvârșit pe pământ (*Zohar hadaș* la Rut [1902] 89a). Există și o ierarhie de îngeri în slujba forțelor răului. Aceștia îl duc pe om în ispită și informează despre păcatele pe care le comite (*Pardes rimonim* Sect. 26, Cap. 1–7). Considerând că îngerii aveau puteri supranaturale, oamenii le adresau cereri și rugăminți prin diferite *amulete și incantații, fără a ține seama

de împotrivirea multor autorități rabinice. Concepțiile mistice rămân, totuși, monoteiste în esență.

Liturghia cuprinde diverse referiri la îngeri, întemeiate pe Biblie și dezvoltate în literatura apocrifă și hagadică. Tema cea mai frecventă este aceea a corului de îngeri care cântă slava lui Dumnezeu. Rugăciunile **Kedușa* din slujbele obișnuite și de sărbători au la bază cuvintele prin care îngerii îl slăvesc pe Dumnezeu, așa cum apar acestea la Isaia (vezi mai sus). Rugăciunea populară *Șalom alehem*, care se cântă la întoarcerea de la sinagogă în seara de Șabat, este adresată celor doi îngeri care-l însoțesc pe fiecare om. Aceste teme par să fi pătruns în liturghie în timpul gheonimilor sub influența mișcărilor mistice care înfloreau în acea perioadă. În vremuri mai recente, imaginea îngerilor care alcătuiesc curtea cerească și cântă imnuri de slavă a fost dezvoltată în diferite poeme religioase (**piyutim*). În secolul al XVI-lea, misticii din Safed acordau o importanță deosebită anumitor îngeri, cărora le atribuiau un rol activ în transmiterea și desfășurarea rugăciunilor.

În prezent, îngerii care apar în textele biblice și liturgice sunt interpretați, în general, simbolic. Iudaismul reformat a eliminat din cărțile sale de rugăciune aproape orice referire la îngeri. Iudaismul conservator a păstrat aceste referiri, excluzând însă orice interpretare a lor în sens literal. Iudaismul ortodox, fără să respingă înțelesul literal al noțiunii, tinde totuși și el spre o explicație simbolică, evitând orice dezbatere de fond cu privire la existența îngerilor. Curentele ortodoxe mai apropiate de tradiție, în special cele înclinate spre misticism, ca hasidimii și comunitățile orientale, și-au păstrat credința în îngeri, practic, nealterată (vezi și *Îngerul morții).

ÎNGERUL MORȚII

Înger care preia sufletul în momentul în care acesta se desparte de trupul defunctului. Deși viața și moartea sunt de resortul lui Dumnezeu, Biblia face unele referiri la o oaste de „îngeri nimicitori" (Ex. 12,23; 2 Sam. 24,16; Isa. 37,36), la un „cosaș al morții" (Ier. 9,20) și la „vestitorii morții" plini de mânie (Prov. 16,14). În literatura postbiblică, aceste forțe ale răului încep să acționeze din proprie inițiativă, luând chipul demonului Așmedai sau Asmodeu din apocrife (*Tob.* 3,8.17) și al altor figuri de groază binecunoscute. În viziunea Talmudului, *Satana, înclinația rea din om și Îngerul morții (*malah ha-mavet*) sunt una și aceeași persoană (*B.B.* 16a). Nici un muritor nu poate scăpa de privirea acestui înger care vede tot (*A.Z.* 20b) și nu păsuiește pe nimeni (*Coh.R.* 8,8). Despre Israel, se spune că „nu a acceptat Tora decât pentru a scăpa de sub puterea Îngerului morții" (*A.Z.* 5a). Din aceste noțiuni au izvorât numeroase legende populare și diferite practici superstițioase, legate de moarte, înmormântare, doliu și chiar de naștere (vezi *Lilit). Pornind de la versetul biblic care spune că „dreptatea izbăvește de moarte" (Prov. 10,2; 11,4), oamenii au interpretat *țedaka* („dreptatea") ca însemnând studiul Torei, milostenia și credința, prin care poate fi înfrânt Îngerul morții. În folclorul evreiesc, acesta apare uneori sub înfățișarea unui doctor înspăimântător, aflat în legătură cu moartea. Imaginea i-a inspirat poetului spaniol Iosif ibn Zacara (sec. al XII-lea) o vorbă de spirit: „Doctorul și Îngerul morții omoară și unul și altul, numai că primul ia și bani pentru asta." Rabi *Nahman din Bratlav reia, peste secole, aforismul, spunând că „Îngerul morții nu mai dovedea omorând toate ființele vii, așa încât și-a luat drept ajutoare doctorii". Într-o legendă talmudică, Iosua ben Levi îl păcălește pe îngerul morții și-i fură sabia, pe care nu i-o înapoiază decât la intervenția Celui-prea-Înalt (*Ket.* 77b). Episodul i-a inspirat lui Longfellow *Legenda Rabinului ben Levi*, cuprinsă în volumul *Povestiri dintr-un han la marginea drumului* (1863). Îngerul morții apare uneori și ca personaj alegoric. Astfel, în **Had gadia*, care se cântă la sfârșitul **sederului* de Pesah, Îngerul morții este întruchiparea prigonitorilor creștini din Evul Mediu și a tiraniei lor violente, căreia Dumnezeu îi va pune capăt în cele din urmă.

ÎNMORMÂNTARE

Înhumarea morților (*kevura*) care, în tradiția evreiască, presupune depunerea defunctului în pământ sau sub o grămadă de pietre. Obiceiul este o reflectare a versetului biblic: „căci ești țărână și în țărână te vei întoarce" (Gen. 3,19). În Israelul biblic, a lăsa un *cadavru neîngropat era o faptă îngrozitoare (1 Regi 14,11; 16,4; Ier. 22,19) și unul din blestemele cele mai cumplite: „Trupul tău mort va fi hrana tuturor păsărilor cerului și fiarelor pământului și nu va fi nimeni să le tulbure." (Deut. 28,26). Talmudul (*Sanh.* 46b) deduce că îngroparea morților este o îndatorire religioasă, de vreme ce până și criminalii spânzurați beneficiau de acest tratament: „trupul lui mort să nu stea noaptea pe lemn, ci să-l îngropi în aceeași zi" (Deut. 21,23).

În Biblie, referirile la *moarte sunt legate frecvent de cele privitoare la înmormântare. Capitolul 23 din Geneză descrie pe larg episodul în care Abraham cumpără grota Macpela ca loc de

veșnică odihnă pentru nevasta lui, Sara. Ulterior, grota devine mormântul tuturor patriarhilor și al nevestelor lor, cu excepția Rahelei. Despre Moise, Biblia spune că a fost îngropat în Moab unde, potrivit tradiției rabinice, Dumnezeu însuși l-ar fi înmormântat, fără ca locul exact să fie vreodată dezvăluit oamenilor (Deut. 34,6).

Înhumarea pioasă a morților a fost dintotdeauna caracteristică poporului evreu. În vechime, se foloseau în acest scop grote, catacombe și alte locuri asemănătoare. În prezent însă morții sunt îngropați în cimitire sau pe terenuri particulare. Până în Evul Mediu, morții erau înmormântați în sarcofage. După un an, oasele se dezgropau, apoi se înhumau definitiv într-o criptă sau într-un osuar. Obiceiul purta numele de *likut aṣamot* („adunarea oaselor"). Îmbălsămarea, consemnată în Biblie în cazurile lui Iacob și Iosif (Gen.50,2.26), era un obicei egiptean care, ca și *incinerarea, este interzis de legea evreiască și repudiat în egală măsură de evreii ortodocși și conservatori.

Potrivit precedentelor biblice (Gen. 25,9), sarcina îngropării morților revine în primă instanță familiei. Dacă defunctul nu are rude sau acestea, dintr-un motiv sau altul, nu sunt în măsură să întreprindă cele cuvenite, sarcina revine comunității. Talmudul precizează că înmormântarea unui mort fără rude și fără prieteni (*met miṣva*) este o îndatorire religioasă dintre cele mai importante. Obligația este valabilă și pentru cadavrul unui străin, descoperit de exemplu la marginea drumului: acesta trebuie îngropat și anume cât mai aproape de locul în care a fost găsit (*Meg.* 28b; *B.K.* 81a). Însuși marele *preot, căruia legea îi interzice în mod normal orice contact cu morții, trebuie să se ocupe de înhumarea unui *met miṣva* dacă nu există nici o altă persoană disponibilă (*Naz.* 7,1). Datoria înmormântării morților nu cunoaște nici o excepție sau restricție: conform unei norme din *Șulhan aruh* (*I.D.* 367,1), evreii trebuie să se ocupe și de înhumarea neevreilor (*goim*) dacă nu are cine să-i îngroape.

În general, comunitățile evreiești mai mari au o așa-numită „societate sfântă" (*hevra kadiṣa*) care se îngrijește de înmormântări. Până nu de mult, această societate era una din primele instituții pe care și le înființa orice comunitate. Deoarece înhumarea morților este una din poruncile pozitive ale Pentateuhului, toți cei ce participă activ la o înmormântare (cei care duc sicriul, groparii etc.) trebuie să fie de preferință evrei. În unele situații, — în prima zi a unei sărbători, de exemplu, când evreii nu pot îndeplini rituri funerare —, Halaha permite ca înhumarea să fie efectuată de neevrei. La ora actuală, acest procedeu este în general evitat și se preferă amânarea funeraliilor până când evreii se pot ocupa de cele necesare.

„Însoțirea morților" este una dintre acțiunile umanitare fundamentale (**gmilut hasadim*), ce vor fi răsplătite în viața de apoi (*Șab.* 127a), deși membrii societăților de înmormântare își oferă serviciile ca simplu „act de bunăvoință" (*hesed șel emet*) fără să aștepte nici o recompensă. Atunci când cortegiul funerar se îndreaptă către cimitir, evreul este dator să i se alăture măcar câțiva pași (cel puțin doi metri). Gestul însoțirii are prioritate față de alte porunci și ignorarea acestei îndatoriri este interpretată ca o lipsă de respect față de morți (*Ber.* 18a; *Ș.Ar., I.D.* 361,3). Termenul *halvaiat ha-met* sau, mai general, *levaia* (dintr-un radical ebraic cu sensul de „a însoți") desemnează deopotrivă cortegiul funerar și slujba de înmormântare de la *cimitir.

Înhumarea trebuie efectuată într-un interval cât mai scurt de la deces. Legea iudaică nu admite întârziere decât în împrejurări speciale când este în joc cinstirea defunctului: de exemplu, ca să se pregătească giulgiul sau ca să poată ajunge rudele care vin de departe. Cu toate acestea, ceremonia întârzie frecvent peste 24 de ore în comunitățile ortodoxe. Nu se fac înmormântări de *Șabat sau de *Iom Kipur și, în prezent, există tendința de a dezaproba organizarea funeraliilor în prima și în ultima zi a sărbătorilor de *pelerinaj. În Israel, în special la Ierusalim, înmormântarea poate avea loc și noaptea, inclusiv noaptea de după încheierea Șabatului.

A fi îngropat în pământul lui Israel a fost întotdeauna un deziderat. Unii evrei, nu neapărat practicanți, își cumpără locuri de veci în Israel și-și iau din timp toate dispozițiile necesare în acest scop. Când înmormântarea are loc în diaspora, există obiceiul de a așeza puțin pământ din Israel în sicriu, sub capul ori sub trupul defunctului. O mare importanță se acordă și mormintelor familiale în care sunt îngropate generații după generații ale aceleiași familii. Pentru tradiționaliști este o chestiune de principiu religios să fie îngropați într-un cimitir evreiesc al cărui teren a fost sfințit cum se cuvine. Comunitățile mici își rezervă uneori parcele separate în cimitirele neevreiești.

În marile cimitire evreiești, există uneori un rând sau o parcelă specială rezervată rabinilor și învățaților vestiți, conform principiului că „drepții și răii nu vor fi îngropați unii lângă alții" (*Sanh.* 47a). *Cohanimii* sau urmașii preoților nu au voie să se apropie de morminte și nici să joace un rol activ la înmormântări, deoarece sunt sub incidența unor legi care le interzic să se contamineze de necurăția

morților (vezi *Preoți). Conform tradiției însă, *cohanimii* sunt îngropați lângă o alee mai mare a cimitirului, astfel încât descendenții preoților să poată să asiste la funeraliile rudelor lor și să le viziteze mormintele fără să încalce legea.

Când membrii unei *hevra kadișa* preiau sarcina înmormântării, tot ei pregătesc și trupul în acest scop: îl spală bine, conform procedeului denumit *tohora* (sau *tahara*, „purificare rituală"), apoi îl îmbracă într-un giulgiu de in alb (*tahrihin*). La așchenazi, locul unde se efectuează aceste operații se numește „casa pentru *tahara*"; în loc de *tahara*, sefarzii folosesc uneori termenul *rehița* sau *rehițat ha-met* („toaleta mortului"). În sfârșit, după ce trupul a fost învelit în giulgiu, el este așezat într-un sicriu sau într-un coșciug în așteptarea înmormântării. Conform unui obicei străvechi încă în vigoare în Israel și la unii dintre sefarzii orientali, trupul se îngroapă direct în pământ, fără sicriu. Cu toate acestea, Iosif a fost înhumat în sicriu (Gen. 50,26) și se știe că acest tip de înmormântare se practica încă înainte de epoca talmudică. *Maimonide susținea că evreii trebuie să fie îngropați în sicrie de lemn (*M.T., Evel.* 4,4) și procedeul este larg folosit în diaspora și chiar și în Israel, în cazul funeraliilor de stat sau militare. Evreii practicanți nu admit decât sicrie simple de lemn (*aron*), fără mânere de metal și fără podoabe; sicriele tapisate și ornamentate sunt interzise. După exemplul lui R. *Iuda ha-Nasi (T.I., *Kil.* 9,4), unii evrei fac găuri pe fundul siciriului, pentru ca trupul să intre în contact direct cu pământul. În ladă sau în sicriu, mortul este dus la cimitir cu capul înainte. Bărbații adulți sunt înhumați cu șalul lor de rugăciune (**talit*), din care se rupe un franj sau care se deteriorează în mod special spre a-l face inutilizabil. În unele comunități orientale, defunctul este îngropat și cu filacterele lui (**tfilin*).

Folosirea giulgiului simplu de in are scopul de a șterge diferențele sociale. În antichitate, bogații erau înhumați în haine scumpe iar fața mortului era lăsată descoperită, în vreme ce săracii erau îngropați într-un giulgiu ieftin, care nu lăsa nici o parte a corpului la vedere. Spre a descuraja această tendință de discriminare socială, Raban Gamaliel al II-lea (m. cca. 110 e.n.) a lăsat dispoziții să fie înmormântat într-un giulgiu simplu de in alb (*M.K.* 27a-b; *Ket.* 8b). Pilda lui și o serie de legi menite să evite fala bogaților și stânjeneala săracilor în aceste împrejurări funerare au dus la adoptarea unei forme universale de înmormântare, valabilă până în zilele noastre. S-au iscat unele controverse cu privire la obiceiul de a pune flori pe sicriu sau pe mormânt, răspândit printre evreii din țările musulmane, dar respins de sefarzii și așchenazii din Occident, care-l consideră o imitație a practicilor neevreiești (**hukot ha-goim*). Unele autorități halahice au tolerat această practică, larg acceptată în Israel, cu condiția ca florile sau coroanele să fie o expresie a respectului pentru morți și nu o manieră de a-și etala bogăția.

Pe morminte se așază o placă funerară cât mai curând posibil în limita termenului tradițional: la sfârșitul *doliului de 30 de zile, în Israel, sau după 11 luni de la deces, în diaspora. Legea iudaică interzice deshumarea morților cu excepția cazurilor când se are în vedere reinhumarea în Ereț Israel sau în locul de veci al familiei (*Ș.Ar., I.D.* 363,1; 364,5). Membrele amputate în timpul vieții trebuie îngropate, la fel și trupurile care au fost supuse la *autopsie sau la disecție sau din care s-au extras organe pentru transplant. Copiii născuți morți sau care mor înainte de a împlini 30 de zile trebuie de asemenea înhumați, dar nu se ține doliu în acest caz.

În zilele noastre, obiceiurile funerare ale reformaților diferă de cele ale așchenazilor și ale sefarzilor tradiționaliști. La reformați, îmbălsămarea și incinerarea sunt în general acceptate și se găsesc destui rabini dispuși să țină slujba funebră la crematoriu. Atunci când se practică înhumarea, ceremonia poate fi întârziată mai multe zile, iar în locul giulgiului tradițional, defunctul este îmbrăcat în haine obișnuite, fără șal de rugăciune și fără pământ din Israel în sicriu. În cimitire, nu se rezervă locuri speciale pentru *cohanimi* și nu există prevederi speciale pentru sinucigași, nici pentru evreii căsătoriți cu persoane de altă religie. Vezi și *Slujbă funebră.

ÎNSĂMÂNȚARE ARTIFICIALĂ

*Talmudul și *Midrașul se referă în mai multe rânduri la însămânțarea artificială ca la un fenomen rar întâlnit, dar nu ca la un mijloc de concepție (de ex., *Hag.* 15a). Aceste mențiuni au servit totuși ca punct de plecare pentru elucidarea problemelor halahice pe care însămânțarea artificială le punea, cu multe secole înainte ca ea să fi pătruns în practica medicală.

Una din aceste probleme este legată de statutul de paternitate al donatorului. După majoritatea autorităților halahice, donatorul trebuie recunoscut în toate privințele drept tată al copilului, mergând până la a considera însămânțarea artificială ca un mijloc accesibil tuturor de a îndeplini porunca procreației.

Există însă și o serie de restricții. Însămânțarea artificială este autorizată cu condiția ca soțul legitim să fie donatorul. Totuși, chiar dacă donatorul

este o altă persoană, rabinii admit în general că pruncul rezultat nu va purta stigmatul *nelegitimității (*mamzerut*), deoarece între femeie și donator nu au avut loc raporturi sexuale.

Unele autorități halahice au studiat cazul în care însămânțarea are loc în perioada ciclului (vezi **nida*). Recomandarea lor este ca însămânțarea să fie practicată, pe cât posibil, după baia rituală, pentru ca pruncul să fie conceput în stare de puritate.

Băncile de spermă, în care donatorii sunt anonimi, complică problema. Alte dificultăți halahice, legate în special de *levirat, apar atunci când sperma soțului este folosită după moartea lui pentru însămânțarea văduvei.

ÎNTOARCEREA LA SION, vezi SION, ÎNTOARCEREA LA.

ÎNȚELEPCIUNE

Ebr. hohma

Iudaismul a considerat totdeauna înțelepciunea ca o calitate majoră. În Pentateuh (Deut. 4,6), când celelalte națiuni vor descoperi prescripțiile Torei, vor spune: „Acesta nu poate fi decât un popor înțelept și deștept, această mare națiune!". În cărțile sapiențiale (vezi *Înțelepciune, Literatura de), această virtute este lăudată și chiar personificată: „Spune Înțelepciunii: «Tu ești sora mea» și numește rațiunea «prietena mea»" (Prov. 7,4). Biblia insistă în mod deosebit asupra înțelepciunii regelui *Solomon.

De-a lungul generațiilor, idealul evreiesc cel mai înalt a devenit înțeleptul erudit în studiul Torei, *talmid haham*. În aceeași ordine de idei, ignorantul, *am ha-areț*, a fost privit întotdeauna cu dispreț, între altele pentru că „un ignorant nu poate fi pios" (*Avot* 2,6), căci îi lipsește cunoașterea necesară pentru a respecta corect poruncile.

Respectul pentru înțelepți nu se limitează doar la cruditii în materie de Tora. Există o binecuvântare specială pentru cei care se disting în alte domenii. Această binecuvântare îi mulțumește lui Dumnezeu că „a dat din înțelepciunea Sa ființei din carne și sânge". Binecuvântarea echivalentă pentru *talmid haham* este: „Binecuvântat fie Acela care a împărtășit înțelepciunea Sa celor care se tem de El."

Oricât de importantă este ea, înțelepciunea trebuie să fie temperată de teama de Dumnezeu: „Începutul înțelepciunii este teama de Cel Veșnic" (Ps. 111,10). Mai mult încă: „Acela a cărui teamă de a păcătui este mai mare decât înțelepciunea sa, va rămâne înțelept; cel a cărui înțelepciune este mai mare decât teama de păcat, își va pierde înțelepciunea" (*Avot* 3, 9).

Înțelepciunea înnăscută, socotită un dar al lui Dumnezeu, nu este meritorie. Ceea ce este important este ca omul să o cultive: „Înțeleptul să nu se laude cu înțelepciunea sa [...], ci cel ce se laudă să se laude că are pricepere și că Mă cunoaște și știe că Eu sunt Domnul" (Ier. 9, 22).

Midrașul face distincție între înțelepciunea seculară pe care o numește *hohma*, și înțelepciunea Torei. Dacă celelalte națiuni pretind că au *hohma*, ele pot fi crezute, dar ele nu pot pretinde că au Tora (*Plâng.R.* 2,17).

În Cabala, numele uneia din cele șapte *sefirot sau atribute ale lui Dumnezeu, este *Hohma*, Înțelepciunea.

Despre înțelepciune

Începutul înțelepciunii este: dobândește înțelepciunea.

Înțelepciunea nu poate avea sălaș în inima celui rău.

Nu vorbi niciodată cu un nebun, căci el disprețuiește vorbele înțelepciunii.

Înțelepciunea crește cu timpul, dar și nebunia.

Înțeleptul repetă ceea ce a văzut, nebunul – ce a auzit.

Fă din casa ta un loc de întâlnire a înțelepților și soarbe fiecare dintre vorbele lor.

Cine este înțelept? Cel care învață de la fiecare.

De când a fost distrus Templul, înțelepții au luat locul profeților.

ÎNȚELEPCIUNE, LITERATURA DE

Literatură veche, care și-a propus să împărtășească înțelepciunea (*hohma*, în ebraică; *sophia*, în greceste) și să slujească drept călăuză pentru viața de fiecare zi. Biblia cuprinde, ca literatură sapiențială, cărțile *Iov, *Proverbe, *Psalmi și *Eclesiastul (Kohelet). În mod curent, primele trei sunt desemnate sub denumirea de *sifre emet* („cărți de adevăr"), *emet* fiind acronimul numelor lor ebraice. Dintre apocrife, li se alătură *Eclesiasticul* (sau *Înțelepciunea lui Ben Sira* sau *Siracidul*) și *Înțelepciunea lui Solomon*.

Înțelepciunea biblică este un fenomen istoric care desemnează o tradiție culturală distinctă și o activitate de erudiție a Israelului antic, care a continuat în iudaism și în creștinismul primitiv. Ea face trimitere la o manieră de a gândi și de a se comporta care pune accentul pe experiență, pe morală, pe judecata rațională și pe grija pentru om, extinsă la omenirea întreagă.

Istoria tradiției sapiențiale în Israel este tot atât de veche ca și societatea, ea reprezintă un factor constant al vieții de fiecare zi, mai mult decât un moment de conștiință. Înțelepciunea populară își avea rădăcinile în familiile și triburile de odinioară

și a lăsat urme în proverbele populare. (Gen. 10,9; 1 Sam. 24,14; 1 Regi 20,11). O dată cu apariția monarhiei, înțelepții și-au făcut simțită influența la Curte, unde figurau ca sfetnici regali (2 Sam. 16,20; 1 Regi 12,6) sau în funcții administrative eminente. La curtea lui Solomon, scribii profesioniști au fost cu siguranță la originea unei vaste producții literare, pe care tradiția a atribuit-o mai târziu regelui însuși (1 Regi 5,9–14; Prov. 25,1). În secolul al VIII-lea, oamenii regelui Ezechia au compilat colecțiile solomoniene de proverbe (Prov. 25,1) și au cules probabil alte proverbe din Iuda și din Israel. Atunci când a căzut regatul lui Iuda, este probabil că scribii au luat cu dânșii manuscrisele în exil.

O nouă literatură sapiențială a văzut lumina zilei după întoarcerea exilaților, când regatul se afla sub jurisdicția persană iar autoritatea în materie religioasă era asumată de preoți și de scribii care au devenit paznicii tradiției naționale și religioase. Tora a devenit curând atât un cod cât și un principiu, ea reprezenta totodată suma înțelepciunii specifice a lui Israel în materie religioasă (Deut. 4,6). Scribii Templului și dascălii de înțelepciune s-au concentrat asupra studiului Torei, asociind înțelepciunii tradiționale teologia *Legământului și dând naștere unei noi evlavii (Ps. 111,9). În paralel, înțelepciunea populară a persistat, luând însă o orientare etică și religioasă mai pronunțată (Prov. 1–9 și *Eccles.*), în timp ce, în cursul perioadei elenistice, gânditori marginali, precum Kohelet și autorul *Înțelepciunii lui Solomon*, au început să scrie într-o formă și cu un limbaj mai apropiate de filozofie.

Cu proverbele și cu aforismele sale, literatura evreiască de înțelepciune face parte dintr-o tradiție universală. Ea poate fi comparată cu alte texte, precum proverbele sumeriene sau babiloniene sau literatura sapiențială egipteană. Autori străini sunt citați în unele versete ale Proverbelor (Agur, 30,1–7; mama împăratului Lemuel, 31,1–9), la fel și învățămintele regelui egiptean Amen-en-ope (Prov. 22,17–24,22). Adevărurile enunțate de aceste formule concise sunt universale iar problemele tratate în Iov și Eclesiastul erau cele ale anticului Orient Apropiat. Până la *Ecclesiastic*, această literatură nu avea deci nimic specific evreiesc. Ea se adresa, în general, tineretului pe un ton pragmatic și îi propunea experiența celor mai în vârstă. Cele mai vechi cărți de înțelepciune se adresau copiilor aflați încă acasă (precum „fiul meu" în Proverbe), dar altele, împărtășeau sfaturi în legătură cu maniera de a se comporta și de a promova la curtea regală sau în școli, care apar menționate pentru prima dată în *Eclesiastic* (cam pe la 190 î.e.n.). Poveștele sunt prezentate sub diferite forme retorice, precum comparația, metafora și alegoria. Uneori sunt opuse două figuri, precum cel drept și cel rău în Psalmul 1. Literatura sapiențială, care, practic, nu conține aluzii la ritualul evreiesc ca atare, are o însemnătate mai mult universală. Prin tradiție, îi sunt atribuite regelui Solomon cărțile Proverbelor și Eclesiastul, prima scrisă în puterea vârstei și având un conținut optimist, a doua fiind cartea bătrâneții.

ÎNȚELEPȚI

Titlu dat inițial erudiților Bibliei, în perioadele de dinaintea *Mișnei și contemporană cu Mișna, apoi cu *Talmudul. În ebraică, ei sunt adesea desemnați prin acronimul *Hazal*, de la *hahmenu zihronam livraha* („Înțelepții noștri, fie-le amintirea binecuvântată"). Termenul îi cuprindea pe învățătorii din Ereț Israel și din Babilonia. Înțelepții au asigurat conducerea spirituală a poporului evreu după pierderea suveranității și distrugerea Templului, deci într-o epocă crucială, când puterea spirituală a înlocuit-o pe cea temporală la temelia națiunii.

Au rămas puține mărturii despre discuțiile înțelepților din perioada premișnică (ultimele două secole dinaintea erei actuale). S-au păstrat câteva urme în diferite culegeri ulterioare, cum a fost Mișna. Înțelepții epocii Mișnei (până în anul 200 e.n.) care au predat în Palestina romană se numeau tanaimi (vezi *Tana), cei din perioada Talmudului (până în anul 500 e.n.), amoraimi (vezi *Amora). Amoraimii din Palestina sunt autorii Talmudului din Ierusalim (400 e.n.) iar cei din Babilon ai Talmudului babilonian (500 e.n.). Dar cele două curente de gândire sunt strâns amestecate și fiecare Talmud îi citează pe înțelepții din ambele țări. Spre deosebire de alte grupuri (de pildă, saduceii), care nu recunoșteau ca Lege decât Legea scrisă, înțelepții (fideli tradiției fariseice) recunoșteau legea orală care, potrivit tradiției, a fost dată pe Muntele Sinai, o dată cu legea scrisă. Este motivul pentru care înțelegeau, de pildă, să accepte un întreg corpus de legi relative la munca în timpul Șabatului, pornind de la o simplă aluzie dintr-un verset, ceea ce, după cum mărturiseau chiar ei, revenea la „a agăța un munte de un fir de păr". Formulările înțelepților au devenit punctul de sprijin al *Halahei.

ÎNVESTIRE

Ebr.: smiha

Transmitere rituală a autorității spirituale. Potrivit tradiției, Dumnezeu i-a dat autoritate lui *Moise

care i-a transmis-o lui *Iosua. Pentru a-l învesti pe Iosua ca succesor, Moise și-a pus mâinile peste el, binecuvântându-l, în cadrul unei ceremonii, așa cum îi poruncise Dumnezeu (Num. 27,18–23).

Mișna (*Avot* 1,1) descrie lanțul de transmitere a autorității de la Iosua la membrii *Marii Adunări. Ulterior, învățătorii îi învesteau pe discipolii lor în cadrul unei ceremonii care avea loc în Sanhedrin, cu asentimentul patriarhului. Pe lângă titlul de rabin, cel astfel învestit dobândea și autoritate absolută în materie judiciară. *Smiha* nu putea fi conferită decât în Ereț Israel: certificatele eliberate de academiile babiloniene confereau titulatura de *rav* și o autoritate mai redusă.

Deși Sanhedrinul originar a dispărut o dată cu distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), învestirea a continuat să se practice în Sanhedrinul reînființat de R. *Iohanan ben Zakai. După reprimarea revoltei lui Bar Kohba (135 e.n.), ceremonia a fost interzisă de împăratul Hadrian, dar ea s-a mai menținut vreme îndelungată — după unii, până în 425, după alții, chiar până în sec. al XI-lea. Între timp, s-au stabilit comunități evreiești pretutindeni în lume care aveau nevoie de învățători și de judecători calificați. Dacă funcțiile respective au purtat denumiri diferite după epocă și loc, cea de „rabin" s-a impus până la urmă în toată lumea. Candidatul la o astfel de funcție prezenta o diplomă, semnată de unul sau mai mulți învățători ai Torei. Documentul purta denumirea de *hatarat horaa* („permis de învățător"). Se mai numea și *smiha*, dar fără a avea autoritatea unei *smiha* tradiționale. Diploma era eliberată fără nici o ceremonie, în urma unui examen pe care candidatul îl susținea chiar cu profesorii din propria sa *ieșiva* sau cu un rabin vestit, venit din afară. Formula de învestire varia, dar esențială era expresia: *iore iore, iadin iadin* („el poate învăța, el poate judeca").

La începutul sec. al XIX-lea, Emanciparea a început să transforme viața evreiască din Europa centrală și occidentală. Se simțea nevoia unui alt tip de rabin și s-au creat, în acest scop, seminarii rabinice înzestrate cu programe oficiale și abilitate să confere titlul de rabin. Schimbarea nu a afectat însă marile comunități din răsăritul Europei, nici pe cele din lumea musulmană, unde a rămas în vigoare pregătirea în **ieșiva*, urmată de o învestire individuală. Acest mod de formare s-a conservat în Israel până în zilele noastre.

Comunitatea evreiască americană oferă un larg evantai de practici: de la învestirea femeilor la neortodocși, la stilul ortodox, adus din Europa de Est și până la ceremoniile solemne ale reformaților. La conservatori, seminarul nu eliberează vechea *smiha*, ci o diplomă de „rabin predicator și învățător", formula tradițională *iore iore, iadin iadin* fiind rezervată rabinilor specializați.

Încercarea lui R. Iacob Berav din Safed de a restaura învestirea în sensul deplin al termenului (1538) a eșuat din cauza diferendelor lui cu rabinatul din Ierusalim. La crearea Statului Israel, în 1948, s-a sugerat ideea de a reînființa Sanhedrinul și, o dată cu el, *smiha* originară, dar propunerea a rămas fără ecou.

ÎNVIERE

Ebr.: tehiat ha-metim

Credință potrivit căreia la sfârșitul vremurilor, morții se vor reuni cu sufletele lor și vor reveni pe pământ. Credința în Înviere se deosebește de aceea în *viața veșnică în regatul din „lumea cealaltă" sau a sufletului nemuritor. Ea reprezintă, începând din epoca Macabeilor, dacă nu mai devreme, una dintre doctrinele eshatologice fundamentale și însoțește credința în *Mesia. Ea s-a afirmat ca articol de crez în Mișna (*Sanh.* 10,1) și a fost integrată în *liturghie și în codul maimonidian.

Cu excepția unor cazuri ca *Enoh sau *Ilie, pe care Dumnezeu îi ia la el (*Gen.R.* 5,24; 2 Regi 2,1), Biblia concepe moartea ca o finitudine umană, așa cum este descrisă în Iov: „Cel ce se pogoară în Șeol nu mai urcă înapoi" (7,9). *Raba conchidea pe bună dreptate, apropo de acest pasaj, că se ignoră aici orice idee de înviere (*B.B.* 16a), ceea ce concordă destul de bine cu doctrina biblică potrivit căreia dreptatea divină se exercită încă din timpul vieții oamenilor. Cu toate acestea, gândirea biblică evocă învierea atunci când Dumnezeu spune: „Eu dau viață și Eu omor, Eu rănesc și Eu tămăduiesc" (Deut. 32,39), făcând să alterneze regiunile „obscure" ale Șeolului cu cele „luminoase" ale vieții regăsite (Ps. 30,4; 71,20; Iov 33,29). Materializată în viziunea văii osemintelor din Ezechiel 37,1–14 („și oasele s-au apropiat și s-au îmbinat unele cu altele. Și m-am uitat și iată că erau pe ele vine și crescuse carne și pielea le acoperea pe deasupra"), credința în Înviere se afirmă la Daniel: „cei care dorm în țărâna pământului se vor deștepta: unii pentru viața veșnică, iar alții spre ocară și spre scârbă veșnică" (12,2–3). Un fel de a spune că, dacă justiția divină nu se poate realiza în lumea aceasta — persecuțiile lui Antioh IV loveau în cei drepți și virtuoși, în vreme ce nelegiuiții și apostații prosperau — ea se va împlini prin judecată dreaptă în lumea cealaltă.

În cursul perioadei rabinice, doctrina învierii devine centrală. Saduceii o respingeau (Iosefus, *Războiul evreilor* 2,163; *Antichități iudaice*, 18,16; *A.R.N.* 15, 14), în vreme ce fariseii susțineau că cel ce neagă Învierea nu va avea parte de lumea de apoi (*Sanh.* 10,1). Rabinii au inclus această afirmație în liturghia oficială. Astfel, cea de-a doua rugăciune din cele optsprezece binecuvântări ale **Amidei* se adresează lui Dumnezeu „care învie morții". Doctrina evreiască a învierii din morți comportă două elemente: prima — că recompensa și pedeapsa se referă la Israel ca națiune iar nu la individul izolat; a doua — că trupul și sufletul sunt indivizibile, egale și esențiale în alcătuirea ființei umane. Căci, dacă trupul și sufletul nu pot păcătui nici face binele, unul fără celălalt, ele nu pot fi judecate decât împreună. Pentru înțelepți deci, Învierea trece prin corporalitate. Cu toate acestea, noțiunea nu a încetat să tulbure spiritele, dovadă — întrebările Talmudului: Vor învia oare toți morții sau doar oamenii de bine? Învierea vizează întreaga omenire sau doar pe evrei? Dacă va învia și trupul, ce se va întâmpla cu defectele fizice? Învierea va avea loc înainte sau după venirea lui Mesia? Care este raportul dintre judecata de pe urmă și învierea morților? (Vezi T.I. *Kil.* 9,6.32; T.I. *Ket.* 12,3,35b; T.B. *Ket.* 11a; *Sanh.* 90b; *Koh.R.* 1,4)

Iudaismul a integrat cele trei noțiuni eshatologice — Învierea, nemurirea sufletului și Mesia — într-o singură credință potrivit căreia sufletul continuă să existe și după moarte iar, după venirea lui Mesia, trupul va învia pentru a-și regăsi sufletul pe pământ. Cu toate acestea, gânditorii medievali nu au ajuns nici ei mai departe decât înțelepții Talmudului în stabilirea unui consens asupra ordinii acestor operațiuni și asupra naturii lor reale. În *Emunot ve-deot* (6,7), *Saadia Gaon susține că sufletele moarte rămân într-un „tezaur", în așteptarea Învierii, în vreme ce sufletele drepților revin la viață constituind „lumea viitoare". *Maimonide adoptă poziția cea mai controversată din lumea medievală. El afirmă, în comentariul său despre *Sanhedrin 10*, că: „Învierea este unul din stâlpii religiei învățătorului nostru, Moise; nu există religie evreiască și nici o legătură cu poporul evreu pentru acela care nu crede în ea, dar aceasta nu îi privește decât pe cei drepți [...] dar află că omul inexorabil va muri și va fi separat în elementele din care este alcătuit". În *Mișne Tora* (*Teșuva* 8,2), el își menține în continuare ideea că „în lumea viitoare nu va exista trup, numai sufletele drepților, fără trup, ca îngerii". La acestea, Abraham ben David din Posquières observă: „Cuvintele acestui om îmi par a fi ale cuiva care afirmă că nu există înviere a trupurilor, ci doar a sufletelor și, pe viața mea, nu aceasta era poziția înțelepților, căci ei spuneau (*Ket.* 11b) că oamenii virtuoși se vor întoarce în veșmintele lor [...] și, în acest scop, le porunceau fiilor lor: «Nu mă îngropați în haine albe sau în haine negre [...]»." Maimonide își clarifică opinia într-o lucrare ulterioară, *Maamar tehiyat ha-metim* („Articol despre Înviere"), unde arată că învierea va avea cu siguranță loc, dar nu va fi eternă, ci va fi urmată de o perioadă în care sufletele drepților vor fi recompensate în lumea viitoare, după care cei înviați vor muri încă o dată, iar morții se vor întoarce în *olam ha-ba*, care e adevărata lor răsplată. Distincția pe care o face Maimonide între Înviere și lumea viitoare, criticată de Ravad (Abraham din Posquières) se înscrie în vechii termeni ai polemicii talmudice. Totuși, interpreții moderni ai gândirii maimonidiene nu contenesc să se întrebe care era adevărata lui părere: credea în învierea trupului sau se gândea, ca unii aristotelicieni musulmani, că trebuie făcută o concesie credințelor populare, în vreme ce el, în realitate, considera că Învierea va fi necorporală.

*Nahmanide discută poziția maimonidiană în *Torat ha-Adam* (la sfârșitul capitolului *Șaar ha-ghemul*). Acceptând că Învierea corespunde lumii viitoare în spiritul rabinilor, el nu tăgăduiește cu toate acestea existența sufletelor morților în ceruri încă înainte de Învierea lor. El susține, împotriva lui Maimonide, că aceasta nu reprezintă totuși *olam ha-ba*, dar totodată notează că diferența dintre punctele lor de vedere este de natură terminologică. Deosebirea esențială dintre el și predecesorul său constă în faptul că „Maimonide decretează moartea pentru Mesia și generația sa", în timp ce el, Nahmanide, le acordă viață veșnică. Totuși, reacționând la aserțiunea lui Maimonide care contestă învierea trupurilor, el susține că va exista, în lumea viitoare, un trup rafinat, cu funcții mistice.

Se pare că Hasdai Crescas a fost cel dintâi care a stabilit limpede divergențele implicite din Talmud, relevând patru întrebări nesoluționate în problema Învierii: „Prima: Învierea va fi generală sau parțială? Iar dacă nu va fi decât parțială, cine va învia? A doua: În ce moment va avea loc Învierea? A treia: [...] Vor mai muri după ce au înviat? A patra: Ziua Judecății va fi și ea în același timp?" După părerea lui, Învierea nu va interveni decât după zilele lui Mesia și va fi o Înviere pentru toți, afară de marii păcătoși, ceea ce implică o judecată. El afirmă, de asemeni, că drepții vor trăi veșnic,

în trupurile lor rafinate, potrivit credinței lui Nahmanide.

Din perspectiva iudaismului modern, credința în Înviere se estompează în favoarea doctrinei nemuririi. În platforma de la Pittsburgh, *iudaismul reformat respinge ca o concepție străină iudaismlui credința în Învierea corporală și în Gheenă. În consecință, reformații au eliminat orice referire la Înviere din cărțile lor de rugăciune. Vezi și *Eshatologie, *Metempsihoză.

J

JACOBSON, ISRAEL
(1768–1828)

Pionier al *iudaismului reformat. Educat în spiritul tradiției în orașul lui natal, Halberstadt, finanțist de profesie, a fost influențat de Moise *Mendelssohn și de Revoluția franceză. A militat pentru integrarea evreilor în societatea creștină și a înființat la Seesen (1801) prima școală profesională pentru băieți, care va fi urmată curând de multe altele. Mai târziu, îl laudă pe împăratul Napoleon, numindu-l „marele făuritor al emancipării". Consistoriul din Westfalia, pe care Jacobson îl conduce din 1808 până în 1813, ctitorește noi „temple" și școli în care se țineau ceremonii de *confirmare după moda luterană. Se recitau rugăciuni în ebraică și în germană, iar corul cânta imnuri nemțești, acompaniate uneori la *orgă. Templul pe care-l construiește la Seesen este inaugurat în 1810 printr-o mare ceremonie la care participă prelați creștini și membri ai guvernului. În 1811, o lege adoptată în Westfalia, care interzice cvorumul de rugăciune (*minian*), îi reduce la tăcere pe adversarii lui tradiționaliști. După căderea lui Napoleon, se mută la Berlin unde organizează, tot după model creștin, capele particulare, pe care însă autoritățile prusace le vor închide în 1823. Jacobson a susținut tot timpul că activitatea lui se înscria în limitele *legii orale și că nu a vrut niciodată să dezbine comunitatea evreiască din Germania. Confruntat cu indiferența crescândă față de iudaism a evreilor cultivați de limbă germană, Jacobson a încercat să lupte împotriva formalismului arid care își făcuse loc în liturghia sinagogală, străduindu-se să înfrumusețeze slujbele și aranjamentele muzicale religioase.

JERTFĂ VOLUNTARĂ, vezi JERTFE ȘI DARURI.

JERTFE ȘI DARURI

Primele jertfe menționate în Biblie sunt cele oferite de *Cain și Abel. Se mai notează, în Geneza, sacrificiile aduse de *Noe și de toți patriarhii, precum și exodul din Egipt, marcat de prima *jertfă pascală.

Potrivit izvoarelor tradiționale, jertfele nu puteau fi oferite decât atunci când exista un loc central de cult. În perioada *Sanctuarului din deșert, era interzis să se ofere sacrificii în altă parte. După intrarea poporului evreu în Canaan, sanctuarul permanent a fost instalat la Silo. În scurtele perioade de timp când un asemenea loc lipsea, sacrificiile erau prezentate pe *bamot*, „înălțimi". Însă o dată terminat Templul lui Solomon, utilizarea „înălțimilor" ca locuri de cult a fost definitiv interzisă. (*Zev*. 112b; *Beh*. 4b).

Există diferite explicații pentru jertfe. Rădăcina cuvântului ebraic *korban* însemna și „apropiere" și jertfele erau considerate atât ca apropiindu-l pe om de Dumnezeu cât și pe Dumnezeu de om. În *Călăuza rătăciților*, Maimonide considera jertfele ca un mijloc de a detașa poporul evreu de practicile idolatre, curente în regiune, oferindu-le lui Dumnezeu, mai curând decât unor idoli. (Jertfa lui Isaac, *akeda*, avea poate ca scop denunțarea acestei practici, curente în epocă, a sacrificiilor omenești). Cercetătorii sunt divizați în privința acestei poziții a lui Maimonide, în ce măsură îi aparținea cu adevărat ori era numai un răspuns pentru raționaliștii, cărora cartea li se adresa. Elemente ale unei concepții diferite pot fi decelate în *Mișne Tora*, unde Maimonide zăbovește îndelung asupra diferitelor legi care reglementează jertfele, după ce precizase în introducere că le-a lăsat deoparte pe acelea care nu erau aplicabile în orice epocă. S-ar putea deduce de aici că filozoful se gândea la o restabilire a cultului sacrificial din Templu.

*Nahmanide și alți rabini din Evul Mediu sunt în dezacord cu ideile din *Călăuza*. Pentru ei, jertfele au o mare valoare simbolică, spirituală și o importanță intrinsecă, ce le face aplicabile oriunde împrejurările o permit. De pildă, aducând o jertfă de ispășire, păcătosul ar înțelege mai bine

enormitatea greşelii sale, în aşa măsură încât să simtă că el însuşi ar fi trebuit să suporte tot ce suportă animalul sacrificat.

La început, nu se consuma carne decât după un sacrificiu. Carnea unor jertfe era mâncată de cei care ofereau jertfele, de familia şi prietenii lor, toţi consideraţi a fi puri din punct de vedere ritual, astfel încât unii consideră că acest gen de sacrificii era menit în primul rând să transforme actul profan de a consuma carne în cult al lui Dumnezeu. În iudaism, există numeroase acte asemănătoare, care servesc aceluiaşi scop.

Unii susţin că mulţi profeţi respingeau cultul sacrificial, dorind înlocuirea lui printr-un cod moral superior de valori etice. După alţii, o citire atentă a versetelor arată că profeţii nu respingeau practica însăşi, ci maniera uşuratică de a oferi sacrificii, ca şi cum ele singure ar fi suficiente pentru a ispăşi greşelile. Un sacrificiu oferit fără o intenţie reală de pocăinţă era, în ochii profeţilor, o abominaţie.

Jertfele pot fi clasate în trei categorii: în semn de supunere faţă de Dumnezeu, în semn de mulţumire şi în semn de pocăinţă pentru o greşeală comisă din neglijenţă sau din nebăgare de seamă. Nu se pot oferi jertfe de ispăşire pentru o greşeală comisă deliberat; în acest caz, sacrificiul nu permite ispăşirea greşelii. Această restricţie este o barieră eficace faţă de posibilitatea de a păcătui cu intenţia de a aduce, ulterior, o jertfă de ispăşire. Se pot de asemenea distinge jertfele obligatorii, care erau oferite zilnic dimineaţa şi după amiaza, de jertfele voluntare, aduse din motive personale.

Jertfele şi darurile descrise în Biblie, asemănătoare într-un fel cu cele ale lui Cain şi Abel, constă din animale sau cereale. Câteva principii de bază se aplicau celor două categorii (aşa cum erau aduse acestea la cel de-al Doilea Templu). Toate jertfele şi darurile trebuiau aduse la Templu, unde un loc anume era atribuit fiecăruia. Existau patru tipuri de sacrificii animale, cu subcategorii pentru fiecare tip. Este vorba de *olah*, darul de fum; de *şelamim*, darurile paşnice sau de bunăstare; de *hatat*, darul de ispăşire şi de *aham*, darul pentru vină.

Animalele sacrificate nu trebuiau să aibă nici o tară fizică cu excepţia păsărilor, care nu erau supuse acestei restricţii, singurele autorizate fiind turturelele şi porumbeii. Unele jertfe necesitau un animal de sex şi vârstă bine precizate. Animalele erau răpuse cu un cuţit de măcelărie, iar păsările erau sacrificate de către un preot care le tăia gâtul cu unghia degetului mare, ascuţită special în acest scop.

Cu excepţia darurilor de fum sau de pace, aduse în numele întregului popor, la toate jertfele animale se puneau cele două mâini pe capul animalului, înainte de a-l răpune. Acest act al sacrificatorului poate fi interpretat ca o manieră de identificare cu sacrificiul. În toate cazurile, sângele animalului răpus era stropit sau vărsat după un ritual prescris. Toate părţile animalului sau păsării sacrificate trebuiau să fie consumate într-un răstimp limitat la câteva zile. În aceste cazuri, contrar legii evreieşti, după care o nouă zi începe cu noaptea, ziua este considerată a începe în zori. Astfel, o jertfă care trebuie consumată în răstimp de o zi trebuie mâncată înainte de zorii zilei care urmează sacrificiului.

Când era vorba de jertfe individuale, cel ce aducea jertfa putea îndeplini toate actele sacrificiale, cu excepţia stropirii sau libaţiei sângelui: putea să pună mâinile pe animal, să-l ridice, să-l răpună, să-l îmbucătăţească şi să spele părţile. Toate acţiunile ulterioare, stropirea sau răspândirea sângelui pe sau alături de altar, aşezarea lemnelor pentru sacrificiu şi a părţilor care trebuie să fie arse, erau îndeplinite de preot. Acesta avea dreptul la partea din jertfă rezervată pentru oficiant.

Olah, jertfa de fum. Această categorie cuprindea 14 tipuri de jertfe din care făceau parte jertfa zilnică de dimineaţă şi de după amiază (*tamid*); berbecul jertfit de marele preot la *Iom Kipur; darul de fum al lehuzelor, acela al indivizilor care au suferit de o scurgere genitală anormală (*zav* sau *zava*), darul *nazireului la sfârşitul perioadei de nazireat sau la întreruperea acesteia prin contactul cu un cadavru, darul celui curăţat de *meţora* (probabil lepră), precum şi darurile de fum voluntare şi individuale. Dintre animale, numai masculii (tauri, berbeci, ţapi) serveau la ofrandele de fum, dar păsările puteau fi de orice sex. În cazul unui animal, pielea revenea preotului iar restul era ars pe altar; dacă era o pasăre, era arsă în întregime.

Şelamim, jertfele paşnice. Animalul folosit în acest scop putea fi de orice sex. *Imurin* (adică anumite părţi din măruntaie, inclusiv *helev*, grăsimea, erau arse pe altar, iar carnea era consumată. Existau patru feluri de ofrande paşnice:

— *şalme ţibur*, ofrandă comunitară, aduse în timpul sărbătorii de Şavuot;

— *şalme haghiga* şi *şalme simha*, aduse de un individ, prima pentru a celebra o sărbătoare, cealaltă ca un act de mulţumire;

— *şelamim* aduse de un *neder* sau o *nedava*, cel sau cea care făcuse o juruinţă să aducă jertfa respectivă;

— *şalme nazir*, ofranda paşnică, adusă de un nazireu la sfârşitul legământului său.

În primul caz, cei care mâncau carnea erau preoţii, iar în următoarele trei cazuri, cei care aduseră jertfa o împărţeau cu familia şi prietenii lor. La fel se proceda şi cu pielea, care revenea preotului în primul caz şi celui care a adus sacrificiul în celelalte cazuri.

Hatat, jertfa de ispăşire. Acest sacrificiu era oferit de un individ sau de o comunitate care încălcaseră o poruncă din nebăgare de seamă. Pedeapsa unei greşeli comise deliberat era **karet* (scoaterea în afara comunităţii). După tipul de *hatat*, ofranda consta într-un taur de doi sau trei ani, un berbec de un an, o capră sau o pasăre. Când *hatat* era oferit pentru ispăşirea unei greşeli comise de marele preot sau de întreaga comunitate, animalul sau pasărea era ars în afara Templului. În toate celelalte cazuri, preoţii erau cei care mâncau carnea.

Aham, jertfa pentru vină din care existau şase specii:

— *aham ghezelot*, jertfa pentru păcatul de furt. Un individ care nega sub jurământ o datorie băneaască trebuia să ramburseze suma datorată, majorată cu o cincime şi să jertfească un berbec de doi ani;

— *aham meilot*, jertfa pentru păcatul de profanare. Individul care a beneficiat involuntar de bunuri ale Templului trebuia să ramburseze suma, majorată cu o cincime şi să jertfească un berbec de doi ani;

— *aham şifha harufa*: un bărbat care a avut relaţii sexuale cu o sclavă pe jumătate eliberată (aceea care aparţinea la doi stăpâni, dintre care unul a eliberat-o) şi logodită cu un sclav evreu trebuia să jertfească un berbec de doi ani;

— *aham nazir*, jertfă constând într-o oaie de un an, adusă de un nazireu care a devenit impur prin contactul cu un mort în cursul perioadei sale de legământ;

— *aham meţora*, jertfa pentru păcatul de *meţora* sau lepră, adusă chiar în ziua în care omul redevenea pur din punct de vedere ritual. Bogătaşul trebuia să jertfească o oaie în vârstă de un an, iar săracul o turturea sau un porumbel;

— *aham talui*, jertfa pentru un păcat ipotetic, adusă de o persoană care nu era sigură dacă a încălcat sau nu o poruncă. Dacă omul era sigur de greşeala lui şi mai erau reunite şi alte condiţii, trebuia să aducă un *hatat*. Dacă nu, jertfea o oaie de doi ani.

În toate cazurile enumerate, animalul era mascul iar carnea era consumată de preoţi.

Darurile. Această categorie cuprinde diferite ofrande de grâne.

Şase dintre cele nouă sunt tipuri de *minha* sau daruri de grâne. Toate, în afară de două, constau în floare de făină. Unele ofrande erau sub formă de *maţa* (aluat nedospit), altele sub formă de aluat dospit. Cu câteva excepţii, toate darurile erau compuse din cereale, ulei şi tămâie. Darurile de mâncare, ca de altfel şi celelalte jertfe, erau condimentate cu sare (Lev. 2,13). Ele cuprindeau:

— *minhat ha-Omer*, ofranda de grâne a Omerului, constând din orz secerat a doua zi de Pesah; ea era consumată de preoţi în curtea Templului;

— *şete ha-lehem*, cele două pâini oferite fără ulei şi tămâie la *Şavuot;

— *lehem ha-panim*, „*pâinea punerii înainte", compusă din 12 pâini fără ulei care erau aşezate, în fiecare vineri seara, pe o masă specială din Templu şi rămâneau acolo până în vinerea următoare;

— *minhat havitin* care era un fel de *maţa*, oferită zilnic de marele preot;

— *minhat hinuh*, darul de închinare, adus de preot în prima zi a intrării sale în slujbă la Templu;

— *minhat nesahim*, dar de libaţie, adus de un individ în numele întregii comunităţi şi care nu cuprinde tămâie;

— *minhat *sota*, darul de orz fără ulei şi fără tămâie, adus de soţia bănuită de infidelitate;

— *minhat hote*, ofranda păcătosului, fără ulei şi fără tămâie;

— *minhat nedava*, ofrandă de grâne, adusă de persoane care s-au legat să facă acest dar.

Jertfele de animale erau însoţite totdeauna de o libaţie (*neseh*) de vin şi de un dar vegetal. Biblia precizează cantitatea de vin şi de grâne pentru fiecare specie de animal sacrificat. Ofranda putea consta din făină sau din turte subţiri, coapte în cuptor şi preparate într-un vas de pământ plat sau scobit. Cele trei daruri vegetale enumerate erau preparate cu făină, ulei şi adesea cu tămâie. Vinul era turnat la colţul altarului, în timp ce se presăra un pumn de făină pe altar, iar restul era consumat de către preoţi. Darurile de făină puteau fi aduse fără vin, dar nu şi invers.

Mai exista şi o ofrandă de tămâie de două ori pe zi, care se ardea la Templu pe un altar prevăzut în acest scop.

Zilele speciale, precum Şabatul şi toate zilele de sărbătoare, îşi aveau fiecare propria sa listă de jertfe prescrise de Tora. Lista amănunţită se găseşte în Numeri 28–29.

Un alt tip de ofrandă era aceea a primelor roade, comportând cele şapte specii cu care se mândrea Israelul: grâul, strugurii, orzul, rodiile, smochinele, măslinele şi curmalele. O procesiune le transporta

cu veselie la Ierusalim, mai ales de Şavuot, dar puteau fi aduse şi mai târziu, până la Hanuca. Cel care aducea la Templu primele roade din recolta sa era obligat să facă, în faţa unui preot, o declaraţie model al cărei text este consemnat în Deuteronom 26,5–10. Unul din cele şase ordine ale Talmudului este aproape în întregime consacrat sistemului sacrificial.

Cu toate că rugăciunea a devenit parte integrantă a ritualului încă din epoca Templului, ea a înlocuit, după distrugerea acestuia, diferitele jertfe, conform cu interpretarea din Osea 14,3: „Îţi vom aduce în loc de tauri lauda buzelor noastre." De aceea preliminariile slujbei de dimineaţă cuprind o enumerare a sacrificiilor zilnice care erau oferite în Templu. În zilele de Şabat, de sărbătoare şi de lună nouă, slujba suplimentară (*musaf*) comemorează slujba suplimentară care se aducea în fiecare din aceste ocazii.

Iudaismul ortodox consideră că înlocuirea jertfelor prin rugăciuni este temporară iar rugăciunea *Amida* conţine referiri la restaurarea lor finală în Templul reconstruit. Iudaismul reformat, după care sacrificiul nu mai este adecvat, a suprimat orice referire la sacrificii.

Cărţile de rugăciune ale iudaismului conservator formulează referirile la jertfele animale la timpul trecut şi omit rugăciunile pentru restaurarea Templului şi a cultului sacrificial. Curentul principal al teologiei conservatoare socoteşte că noţiunile legate de reluarea jertfelor şi de un al treilea Templu contrazic principiile iudaismului modern.

JUBILEU

Ebr.: iovel, din care derivă cuvântul „jubileu"

Instituţie a dreptului biblic, marcată, la fiecare cincizeci de ani, prin eliberarea robilor evrei şi restaurarea proprietăţii familiale. Jubileul se celebra o dată la şapte cicluri de ani *şabatici, fiecare ciclu având durata de şapte ani. Talmudul reproduce o dezbatere asupra modului de calculare a jubilelului şi anume dacă trebuie considerat un an aparte, al cincizecilea, după cele şapte cicluri de ani şabatici, sau dacă trebuie celebrat în primul an al ciclului şabatic următor. Anul jubileului începe, în principiu, la *Roş Haşana şi, practic, în seara de *Iom Kipur: „... în ziua ispăşirii, să sunaţi din corn (**şofar*) în toată ţara voastră [...] să vestiţi slobozenia pentru toţi locuitorii ei" (Lev. 25,9–10).

Legile anului jubiliar erau astfel concepute încât fiecare evreu să poată începe o viaţă nouă pe baze egalitare. Astfel, fiecare teren vândut în perioada de la jubileul precedent trebuia înapoiat proprietarului iniţial, adică, în ultimă instanţă, familiei căreia îi fusese repartizat de la cucerirea ţării în timpul lui *Iosua. Toţi robii evrei, inclusiv cei care acceptaseră de bună voie să rămână în această stare după expirarea termenului de robie, erau eliberaţi şi primeau o sumă de bani care să le permită să înceapă o viaţă nouă. Dacă aceste dispoziţii ar fi fost corect aplicate, nimeni nu ar fi putut să adune averi excesive, după cum nici un evreu nu ar fi fost condamnat pentru totdeauna la sărăcie sau robie.

Toate legile agricole caracteristice anului şabatic, cum ar fi aceea de a lăsa pământul în pârloagă, se aplicau şi în anul jubileului. Dat fiind că legile jubileului erau valabile pentru cele douăsprezece *triburi din Ereţ Israel, ele par să fi fost abandonate de evreii care s-au întors din exilul babilonian şi care reprezentau numai două dintre triburile iniţiale (Neem. 5).

JUDECĂTORI, CARTEA -LOR

A doua dintre cărţile profetice, astfel intitulată după judecătorii care au condus poporul lui Israel în perioada de la moartea lui Iosua până la ivirea profetului *Samuel. Principala funcţie a judecătorilor era aceea de a asuma comanda militară a naţiunii ori a unui grup de triburi în timp de război. Numai în cazul Deborei, se face aluzie la funcţia propriu-zis judiciară a acestor conducători. Titlul de judecător nu era ereditar (exceptând cazul lui Abimeleh) şi nu pare să fi constituit monopolul unui trib anume.

Cartea debutează printr-o enumerare a cuceririlor şi aşezărilor din Canaan — o paralelă la primele unsprezece capitole din Cartea lui *Iosua. Mulţi specialişti contemporani sunt de părere că

Cartea Judecătorilor

1,1–2,5	Sfârşitul cuceririi Canaanului
2,6–3,6	Începutul erei judecătorilor
3,7–3,11	Otniel
3,12–3,30	Ehud
3,31	Şamgar
4,1–5,31	Debora şi cântarea Deborei
6,1–8,35	Ghedeon
9,1–9,57	Abimeleh
10,1–10,5	Tola şi Iair
10,6–10,11	Prefaţă la ultimii judecători
10,17–12,7	Iefta
12,8–12,15	Ibţan, Elon, Abdon
13,1–16,31	Samson
17,1–18,31	Idolul lui Mica şi stabilirea tribului lui Dan în nord
19,1–21,25	Concubina din Ghibea şi războiul împotriva beniamiţilor

versiunea ușor diferită din Judecători este mai autentică decât cea din Iosua. Potrivit Cărții Judecătorilor, cucerirea țării s-a realizat printr-o serie de bătălii fără legătură între ele. Aici, acțiunile militare nu depășesc cadrul tribului și nu au ca obiect decât teritoriul acestuia, spre deosebire de Iosua unde avem de-a face cu o vastă campanie centralizată. Urmează povestirile despre diverși judecători, aproape întotdeauna după aceeași schemă: Israel păcătuiește; Dumnezeu aduce dușmani ca să-l năpăstuiască; israeliții se roagă lui Dumnezeu să le trimită un judecător, ca să-i izbăvească și să restabilească pacea în țară; apoi, israeliții recad în rătăcirile lor și schema se reia de la început. Se pot distinge două tipuri de judecători: marii judecători carismatici care salvează poporul sau anumite triburi din mâna dușmanilor și micii judecători care par să nu fi realizat nici o faptă remarcabilă.

Cartea Judecătorilor ne informează asupra unei perioade din istoria lui Israel despre care nu avem date din nici o altă sursă. Rabinii consideră că autorul cărții este profetul Samuel (*B.B.* 14b). Specialiștii moderni susțin că povestirile au fost redactate treptat și adunate la un loc abia în vremea monarhiei. După unii varianta definitivă a cărții datează de după distrugerea Ierusalimului din 586 î.e.n.

K

KABALAT ŞABAT, vezi ŞABAT.

KADIŞ

„sfânt" (aram.)

Rugăciune în aramaică. Se pare că, la origine, acest imn de laudă lui Dumnezeu era recitat la sfârşitul cursurilor predate în sinagogi şi în casele de studiu. Aceste sesiuni de studiu, care se ocupau de un pasaj biblic sau rabinic, se încheiau în general printr-un mesaj de speranţă. Ulterior, obiceiul de a recita *Kadişul* a fost extins şi la alte ocazii, în special în cadrul liturghiei. El a devenit de asemenea rugăciunea persoanelor îndoliate. Există patru tipuri de *Kadiş: Kadişul* scurt sau semi-*Kadiş, Kadişul* complet, *Kadişul* rabinilor (*Kadiş de rabanan*) şi *Kadişul* orfanilor.

Kadişul scurt conţine numai primele două paragrafe ale versiunii integrale. Este recitat în special între citirea pericopei săptămânale şi citirea secţiunii pentru **maftir*. În general, acest *Kadiş* serveşte pentru a încheia unele părţi ale serviciului religios sinagogal.

Kadişul complet este recitat de către oficiant după repetarea cu voce tare a **Amidei*, rugăciune care fusese citită prima dată în şoaptă. *Kadişul* complet se mai citeşte şi în alt moment al slujbei de dimineaţă.

Kadiş de-rabanan este *Kadişul* complet, mărit cu o formulă care se inserează după primele două paragrafe: „Pentru Israel, pentru învăţătorii noştri şi discipolii lor, pentru toţi discipolii discipolilor şi pentru toţi cei care se ocupă de Tora în acest loc sfânt şi în orice loc, fie ca asupra lor şi asupra noastră să vină pacea, harul, îndurarea, milostenia, o viaţă lungă şi îmbelşugată şi izbăvirea din partea Tatălui care este în ceruri." Este *Kadişul* care încheie şedinţele de studiu. Este recitat şi la sinagogă, după citirea unor pasaje din *Mişna.

Kadişul orfanilor este *Kadişul* complet, fără al treilea paragraf. Este recitat de persoanele aflate în *doliu, la mormântul părinţilor sau al celor apropiaţi. Îndoliaţii mai trebuie să-l citească în cursul celor 11 luni care urmează morţii celui în cauză, la fiecare din cele trei slujbe religioase zilnice, dacă există cvorum (**minian*). El nu cuprinde nici o referire la moarte sau la doliu; în versiunea recitată la înmormântare, se adaugă un pasaj care evocă învierea morţilor.

Kadişul se recită totdeauna stând în picioare, cu faţa spre Ierusalim. În *iudaismul reformat, există obiceiul să se recite *Kadişul* în cor, de către întreaga comunitate. În vechile cărţi de rugăciune de rit reformat, au fost introduse unele modificări în textul *Kadişului*, dar versiunea originală a fost reintrodusă în cărţile de rugăciune mai recente. *Hasidimii,* sefarzii şi evreii orientali adaugă, la primul paragraf, formula: „Fie ca să înflorească mântuirea Sa şi să-l aducă în curând pe Mesia"

Înainte de toate, *Kadişul* este o rugăciune de laudă în cinstea lui Dumnezeu. Este şi un apel presant la instaurarea regatului lui Dumnezeu pe pământ. Formula-cheie este fraza pe care comunitatea trebuie s-o rostească la sfârşitul primului paragraf: „Binecuvântat fie marele Său Nume în veac şi în vecii vecilor" (vezi **Baruh şem kevod malhuto*). Neîndoielnic, la început, *Kadişul* nu era o rugăciune sinagogală. Rugăciunea era recitată de învăţător, după o predică sau după un studiu al *Hagadei (*Sota* 49a). Termenul *Kadiş* apare pentru prima dată într-un tratat minor al Talmudului, tratatul *Soferim* (10,7). În acest pasaj, *Kadişul* este considerat deja ca o rugăciune sinagogală. Tot aici, se menţionează legea care pretinde prezenţa a zece bărbaţi adulţi pentru recitarea sa.

Obiceiul de a recita *Kadişul* orfanilor este atestat începând din sec. al XIII-lea. Se pare că instaurarea acestei cutume a fost legată de nenorocirile provocate de cruciade. În schimb, recitarea *Kadişului* la aniversarea morţii defunctului datează abia din secolul al XV-lea (vezi **iarţait*). Deşi această rugăciune nu este explicit destinată sufletului celui dispărut, iudaismul afirmă că recitarea ei permite

ușurarea defunctului de chinurile gheenei (*Sanh.* 104). Odinioară se citea *Kadișul* de-a lungul întregului an de doliu, dar întrucât se spune că pedeapsa maximă pentru păcătoșii „obișnuiți" este de 12 luni de la deces, lectura *Kadișului* a fost scurtată la 11 luni, (*Ș.Ar. I.D.* 376, 4) ca să nu se creadă că defunctul merita maximul de pedeapsă.

Importanța *Kadișului*, îndeosebi ca rugăciune pentru odihna sufletelor celor decedați, a prins rădăcini adânci în conștiința populară. În zilele noastre, când legăturile cu religia au slăbit la mulți evrei, respectarea *Kadișului* rămâne una din puținele manifestări ale identității iudaice.

Extras din Kadiș

Fie Numele Domnului înălțat și sfințit în lumea pe care a creat-o după voința Lui. Vie împărăția Lui în zilele noastre și în zilele casei lui Israel, cât mai curând. Amen!

Fie Numele Domnului binecuvântat în veac și în vecii vecilor. Binecuvântat, lăudat, celebrat, cinstit, slăvit, venerat, admirat și glorificat fie Numele Domnului Prea Sfânt mai presus de toate binecuvântările, cântecele și imnurile de slavă care se pot rosti pe această lume. Amen!

Pace desăvârșită și viață fericită să ne dăruiască Cerul, nouă și la tot Israelul. Amen!

KAHN ZADOC
(1831–1905)

Mare rabin al Franței. S-a născut la Mommenheim, în Alsacia, unde tatăl lui era un simplu negustor ambulant. Mama lui, în schimb, era fiica rabinului Isaac Weyl din Wintzheim, al cărui tată, Jacob Meyer, participase la Sanhedrinul lui Napoleon în calitate de mare rabin al Renaniei inferioare. Zadoc Kahn a studiat la **ieșiva* din Strasbourg și apoi, din 1856, la școala rabinică din Metz, pe care a absolvit-o în 1862. În continuare, a condus cursul pregătitor al școlii rabinice, devenind apoi asistentul marelui rabin al Parisului, Isidore Lazare, căruia i-a urmat în funcție în 1868.

Teza lui, *Sclavia în viziunea Bibliei și a Talmudului* (1867), i-a adus aprecierea colegilor și, în 1889, a fost numit mare rabin al Franței. Cum deținea în același timp și mandatul de mare rabin al Parisului și conducerea *Consistoriului, Zadoc Kahn a fost confruntat cu împrejurările dificile care au marcat Franța și iudaismul la vremea respectivă. După moartea lui Adolphe *Crémieux în 1880, iudaismul francez ducea lipsă de personalități carismatice, iar Kahn însuși nu s-a bucurat niciodată de o totală libertate de acțiune, fiind în permanență foarte criticat pentru inițiativele lui politice. În plus, anexarea Alsaciei și a Lorenei de către Germania în urma războiului din 1870 a fost o pierdere nu numai pentru iudaismul francez, care se vedea lipsit de comunitățile sale cele mai active, ci și pentru Kahn personal, care-și pierdea astfel aliații naturali. La scurt timp după aceea, în 1881–1882, evreii emigrează în masă din Europa răsăriteană în urma unui val de pogromuri sângeroase și Kahn se vede silit să facă față unui aflux de evrei în cea mai mare parte săraci și fără acte în regulă. Această imigrație a fost pe cât posibil stăvilită de directivele *Alianței Israelite Universale. În același timp, se încerca realizarea unui proiect de colonie evreiască în Argentina. Lui Zadoc Kahn i-a revenit misiunea de a prezenta aceste planuri baronului Maurice de Hirsch pentru a obține o subvenție.

Înființarea mișcării *Hibat Țion* („Dragostea de Sion"), — etapă intermediară între sionismul primitiv al sec. al XIX-lea și sionismul politic care s-a născut în urma Congresului de la Basel (1897) —, și-a găsit în Zadoc Kahn personalitatea de frunte de care avea nevoie la nivelul Franței. Kahn a condus mișcarea la Paris și a servit ca intermediar între organizație și baronul Edmond de Rothschild. Militantismul lui a fost aspru criticat de către notabilitățile iudaismului francez, ceea ce nu l-a împiedicat să se implice în problemele concrete, ridicate de stabilirea evreilor în Palestina. Deși simpatizant al mișcării lansate de Theodor Herzl, atitudinea lui oficială a fost aceea promovată în general de iudaismul francez, potrivit căreia cetățenii francezi de origine evreiască erau datori să fie, înainte de toate, cetățeni loiali ai Franței și, implicit, să respingă orice idee a înființării unui stat evreu în Palestina. La izbucnirea afacerii Dreyfus, Kahn a fost printre primii care au bănuit o campanie antisemită la originea scandalului, dar nu a reușit să-i convingă pe liderii evreimii franceze să adopte o altă politică decât tăcerea. Drept urmare, în ciuda tuturor încercărilor lui, apărarea lui Dreyfus a fost lăsată pe seama inițiativelor individuale. Fenomenul s-a repetat cu ocazia manifestărilor antisemite din Algeria.

Zadoc Kahn a reușit totuși să-și impună poziția într-un alt domeniu. În 1880, el a susținut înființarea Societății de Studii Evreiești, pe care a prezidat-o și al cărei organ, *Revue des études juives* (Revista de studii evreiești), a devenit una din cele mai prestigioase publicații ale vremii în domeniul studiilor iudaice. Tot lui i se datorează inițiativa traducerii franțuzești a Bibliei, așa-numita *Biblie a rabinatului*, considerată și astăzi de referință, precum și a *Bibliei pentru tineret*, ambele apărute în 1899. A participat de asemenea la elaborarea en-

ciclopediei evreiești în limba engleză, *Jewish Encyclopaedia*. Multe din predicile lui au văzut lumina tiparului. Dacă a fost ultimul mare rabin al Franței — separarea Bisericii de stat a avut loc la scurt timp după moartea lui — el a reușit cel puțin să pregătească o generație care va prelua ștafeta consistoriilor.

KALA, LUNA DE

Ebr.: iarhe kala

„Luna adunării"; numele, a cărui etimologie rămâne nesigură, desemna perioadele de cursuri intensive cu durata de o lună, când numeroși evrei veneau de pretutindeni la *academiile rabinice din Babilonia pentru a studia aprofundat, alături de studenți, câte un tratat talmudic. Această instituție a funcționat pe toată perioada amoraimilor și gheonimilor (sec. III-XI). Cursurile se țineau de două ori pe an, în lunile Adar și Elul, corespunzătoare momentelor de răgaz ale anului agricol, care se pretau deci foarte bine pentru astfel de activități studioase.

La aceste adunări, așezați în primele șapte rânduri, stăteau șaptezeci de învățați, orânduiți după rang și vârstă. În spatele lor, se aflau studenții, vreo patru sute la număr, iar de jur-împrejur, mii de oameni veniți să audieze cursurile. Unul din învățații care ședeau în rândul întâi alegea un pasaj dintr-un tratat al Talmudului și expunea datele problemei, pe care apoi colegii lui o discutau, iar în final, președintele academiei prezenta propria lui interpretare și răspundea la întrebări. După aceea, studenții se grupau pe ateliere de studiu, conduse fiecare de un pedagog. În ultima săptămână a lunii, studenții erau examinați de președintele academiei. Dacă nivelul lor de cunoștințe se dovedea insuficient, li se tăia din bursă. La sfârșitul lunii, președintele anunța subiectul care urma să se studieze data viitoare, peste șase luni, dând astfel posibilitatea studenților și auditorilor să se pregătească între timp.

Școlile rabinice (*ieșivot*) din Israelul de astăzi au reînviat tradiția lunilor de *kala*, cursurile având loc în luna Elul până aproape în ajun de *Roș Hașana.

KALIR, ELEAZAR

Ebr.: Ha-Kalir

Unul dintre cei mai vechi și mai prolifici poeți liturgici evrei. Era considerat cel mai mare dintre aceștia, iar opera sa are, cu siguranță, cea mai mare întindere. Nu se știe cu precizie care a fost numele său adevărat, nici unde și când a trăit. Ca urmare a acestei incertitudini, a fost considerat, încă din secolul al XV-lea, o figură legendară. Părerile privind perioada în care a trăit au în vedere mai multe veacuri (între sec. II și sec. X ori XI). El este uneori prezentat ca un *tana și unele ipoteze îl plasează în jurul anului 750. Totuși, opiniile cele mai numeroase converg spre Palestina secolului al VII-lea, în perioada care a precedat cucerirea arabă din 635, deoarece poemele sale deplâng suferințele provocate de Edom (adică de creștini) și nu-l menționează pe Ismael (adică pe arabi). El poate deci fi socotit, așa cum sună tradiția, cel mai mare dintre cântăreții și *paitanimii* (poeți liturgici) din Tiberiada, în ajunul cuceririi arabe.

Opera lui Kalir este plină de referiri midrașice și de expresii alegorice și este puternic impregnată de misticism. El a excelat îndeosebi într-un anumit tip de *piyut* (poem liturgic), care a avut ulterior o excepțională soartă literară. Stilul său se caracterizează prin căutări ritmice, gustul pentru formulări concise și recurgerea la acrostih (uneori în sens invers), în care apare câteodată numele său și în care amestecă uneori și cuvinte din ebraica populară. Kalir a folosit din abundență aceste procedee formale, iar operele sale par uneori ermetice, cu atât mai mult cu cât sunt scrise într-o ebraică palestiniană tardivă, ceea ce sporește taina în jurul autorului. În Evul Mediu, opera sa era cunoscută din Orient până în Balcani, trecând prin Italia, Franța, Germania și Europa răsăriteană, astfel încât peste două sute din poemele sale au fost integrate în diferite ritualuri. Altele, care rămâneseră necunoscute, au fost regăsite în *Geniza din Cairo, ceea ce indică popularitatea deosebită a operei. Abraham *ibn Ezra a criticat stilul lui Kalir (comentariul la Koh. 5,1); această judecată a avut influență, după câteva veacuri, asupra *maskilimilor* care au minimalizat opera lui Kalir.

Printre operele sale, se numără imnuri pentru slujba de dimineață (*ioțerot*) și pentru alte ocazii; poeme pentru Zilele Înfricoșătoare, de pildă *Adire aiuma* sau *Tekiata*, care se citesc la *Roș Hașana. A compus și *slihot* (rugăciuni de pocăință) și *kinot*, elegii citite la Tișa be-*Av. Cea mai cunoscută dintre operele sale este, fără îndoială, rugăciunea pentru rouă (*tal*) recitată la *Pesah și rugăciunea pentru ploaie (*gheșem*), citită la *Șmini Ațeret.

KAPAROT

„Ispășiri"

Obicei practicat de adulți în ajun de *Iom Kipur, dimineața devreme sau în noaptea precedentă. Se ia o pasăre (un cocoș pentru bărbați, o găină pentru femei), se apucă de gât și se rotește de trei ori deasupra capului, spunând: „Aceasta este ispășirea mea, aceasta este răscumpărarea mea, acesta este înlocuitorul meu. Acest cocoș (sau «această găină») va muri, în timp ce eu voi trăi o viață lungă

și fericită." Apoi se sacrifică pasărea și se dă la săraci sau se donează echivalentul în bani unei societăți de binefacere. Păcatele celui în cauză (sau ale copiilor lui: un adult poate să efectueze separat ceremonia și pentru ei) se transferă simbolic asupra păsării, persoana fiind astfel ferită de un verdict negativ de Iom Kipur. În zilele noastre, pasărea este adesea înlocuită cu 18 monezi. Înaintea ceremoniei, se recită de obicei câteva versete din Ps. 107 (10.14.17–21) și din Iov 33 (23–24), arătând cum Dumnezeu se grăbește să-i ierte pe cei care stau îndureraţi în întuneric. Obiceiul nu este pomenit nicăieri în Talmud, prima referire la el fiind consemnată în Babilon și datând, se pare, din epoca gheonimilor (sec. al IX-lea). Prima descriere completă a ritului apare în *Mahzor Vitry*, o culegere de texte liturgice redactată de un discipol al lui *Raşi în sec. al XI-lea. Exceptând unele mici diferențe, ceremonia este la fel cu cea din zilele noastre.

Deși *kaparot* se practică și astăzi în mediile ortodoxe, obiceiul a fost combătut de-a lungul timpului de numeroase autorități rabinice, printre care *Nahmanide și Iosif *Caro, care-l considerau legat de păgânism și de superstiție. Alții, dimpotrivă, l-au aprobat, iar cabaliștii i-au atribuit o semnificație mistică. Majoritatea gânditorilor au fost de părere că, spre deosebire de ispășirea nemijlocită a păcatelor, ceremonia era un prilej de reflecție asupra lor și de căință sinceră.

KAPLAN, MORDECAI MENAHEM
(1881–1983)

Rabin și pedagog american, fondatorul și conducătorul *reconstrucționismului. Autorul unor lucrări importante, Kaplan a ocupat timp de aproape optzeci de ani un loc central în elita intelectuală a iudaismului american. Contribuțiile lui se regăsesc în mai toate domeniile vieții și gândirii evreiești. Pedagogia lui socratică urmărea reconsiderarea trecutului și a raportului său cu prezentul. Respectuos cu trecutul și cu tradițiile, el punea totuși accentul pe necesitățile contemporane, susținând că „trecutul [are] drept de vot, dar nu de veto".

Născut în Lituania, Kaplan avea nouă ani când a sosit în Statele Unite. Și-a făcut studiile la Jewish Theological Seminary, unde și-a luat licența la numai 21 de ani, fiind numit rabin al comunității Kehilat Iehoșua din New York. Deși era el însuși foarte evlavios și a rămas astfel până la sfârșitul zilelor, Kaplan a pus în discuție dogmele ortodoxiei evreiești. Îndoielile i-au fost accentuate de sociologia lui Durckheim, de teoriile biologice ale lui Spencer și Darwin, de critica biblică a lui Wellhausen, de psihologia religiei în viziunea lui William James, ca și de operele lui Freud și Marx. Curând renunță la rabinat, acceptând postul de director al Institutului Pedagogic, proaspăt înființat la Jewish Theological Seminary; îl va păstra timp de cincizeci de ani, predând *Midrașul, literatura *omiletică și filozofia evreiască mai multor generații de rabini. Concepțiile lui radicale îl determină să se despartă în cele din urmă de iudaismul conservator. Spre a asigura un cadru de dezbatere și de răspândire pentru ideile lui, întemeiază, în 1922, mișcarea reconstrucționistă. Grupul își înființează propria sa editură, publicând cărți de *rugăciuni (din care una a fost arsă în public de către un grup de ortodocși fanatici), o nouă *Hagada, precum și o revistă intitulată *Reconstructionist Magazine*.

Învățătura lui Kaplan avansează o concepție despre Dumnezeu foarte departe de credința evreiască clasică. „Istoria, antropologia și psihologia pun sub semnul întrebării concepția tradițională despre Dumnezeu", scrie Kaplan. În concepția lui, Dumnezeu este o „forță [impersonală] care face posibilă virtutea" ori „procesul cosmic care face posibilă bogăția vieții sau izbăvirea". Kaplan exclude orice urmă de supranatural, afirmând că „religia supranaturală corespunde stadiului astrologic și alchimic al religiei",

Deși nu crede că normele biblice au fost revelate sau poruncite de Dumnezeu, el nu le consideră deloc neglijabile. Dimpotrivă, acordă un loc deosebit de important riturilor: despre *mițvot*, de exemplu, spune că sunt „altarele" iudaismului, cele care transmit idealul suprem și conceptele spirituale ale poporului evreu. Mai mult decât majoritatea pedagogilor vremii, Kaplan pune accentul pe valorile sociale ale religiei organizate. „Ca să avem o religie comună, trebuie să avem și alte lucruri în comun decât religia." În concordanță cu acest mod de abordare, el dezvoltă ideea sinagogii ca un cămin al activităților comunitare, servind drept cadru diverselor manifestări ale comunității organizate.

Filozofia lui sionistă reflectă influența lui Ahad ha-Am. El nu respinge diaspora, dar consideră că Israelul este centrul spiritual al iudaismului mondial. Concepția lui despre raportul dintre Israel și diaspora poate fi ilustrată printr-o roată, în care Israelul este butucul, iar spițele, diversele comunități din diaspora, în timp ce obada care ține totul laolaltă este cultura poporului evreu.

KARELITZ, AVRAHAM IEȘAIAHU
(1878–1953)

Talmudist, mai cunoscut publicului larg sub numele de „Hazon iș", după titlul colectiv al operelor lui. Născut la Kosovo, în provincia rusească

Grodno, dovedește foarte de timpuriu o aptitudine neobișnuită pentru studiul Legii și al Halahei. Locuiește o vreme la Kedainiai, apoi la Minsk, apoi, în timpul primului război mondial, la Stolbți, după care se instalează la Vilnius în 1920. Aici, va redacta scurte comentarii la *Orah haim*, ca și la alte secțiuni din **Șulhan aruh*, publicate anonim sub titlul de *Hazon iș* („Viziunea omului"), cuvântul *iș* („om") fiind în același timp un acronim de la cele două prenume ale lui. Următoarele 23 de lucrări ale sale, cu privire la Talmud și la codificarea halahică, vor purta toate același titlu. Vastele lui cunoștințe și personalitatea lui modestă, pătrunsă de evlavie, l-au impresionat puternic pe Haim Ozer *Grodzenski, unul din liderii religioși ai iudaismului lituanian și, totodată, unul din conducătorii Consiliului Înțelepților al organizației *Agudat Israel*. O prietenie strânsă, care va dăinui două decenii, s-a legat între cei doi. În 1933, Hazon iș emigrează în Palestina și se instalează la Bnei Brak, contribuind în mod hotărâtor la transformarea comunității locale într-un bastion al ortodoxiei și al studiului Torei. Deși nu a ocupat nici o funcție rabinică sau comunitară, Hazon iș s-a impus ca o personalitate foarte respectată în viața religioasă a țării și ca o autoritate de talie mondială în toate sferele legii evreiești. Mii de oameni, — rabini, lideri de comunități și studenți de *ieșiva* —, veneau să-l viziteze în casa lui modestă de la Bnei Brak pentru a-i cere sfatul și a-i solicita decizii halahice în diverse probleme. Fără să fie sionist, era foarte conștient și preocupat de problemele pe care le întâmpina tânărul stat. Însuși Ben Gurion, întâiul prim ministru al Israelului, l-a vizitat într-un rând spre a discuta cu el problema spinoasă a obligativității serviciului militar pentru studenții din *ieșivot*.

Deciziile lui halahice erau de o importanță capitală pentru mișcarea muncitorilor ortodocși, *Poale Agudat Israel*, care-i cereau autorizația pentru diferite inovații din coloniile lor agricole, cum ar fi tehnicile moderne, care le permiteau să mulgă vacile de Șabat, sau cultura hidroponică, prin care evitau să încalce legile anului *șabatic (*șmita*). A scris peste patruzeci de lucrări, cele despre normele vieții cotidiene devenind cărți de căpătâi pentru evreii evlavioși.

KARET

Lit. „a fi tăiat"

Pedeapsă prevăzută în Biblie pentru diferite delicte religioase, cum ar fi încălcarea legilor de *Iom Kipur sau consumul de aluat dospit de *Pesah. Biblia prevede în astfel de cazuri că vinovatul trebuie „să fie tăiat" (*ve-nihreta*) din rândul poporului. S-au dat interpretări diverse acestei porunci, totuși înțelepții sunt în general de acord că este vorba de o pedeapsă pe care nu oamenii o duc la îndeplinire, ci însuși Dumnezeu. Moartea timpurie sau fără urmași este, de regulă, considerată o aplicare a acestei sancțiuni divine. Spre deosebire de abaterile care sunt de competența justiției omenești, cele sancționabile prin *karet* nu pot fi ispășite decât prin căința păcătosului. Mișna (*Ker.* 1,1) enumeră 36 de păcate care se pedepsesc prin *karet*. Mai mult de jumătate dintre ele constau în încălcarea unor interdicții sexuale. Articolul mișnic (*ibid.* 1,2) stabilește de asemenea că numai greșeala cu voie se sancționează prin *karet*; aceleași delicte comise involuntar, din nebăgare de seamă ori din neglijență, se pot răscumpăra prin jertfe de ispășire.

KAVANA

„Intenție" sau „direcție"

Stare de concentrare absolută și de încordare spirituală, considerată esențială în timpul rugăciunii. Biblia nu folosește acest termen, dar se referă la el implicit, în special în porunca fundamentală: „Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și cu toată puterea ta" (Deut. 6,5). „Rugăciunea cere *kavana*", spun rabinii (T.I., *Ber.* 4,1). Este nevoie de această concentrare pentru a spune **Șema* (*Ber.* 16a) și „nu trebuie să te ridici în picioare pentru a recita *Tefila* (**Amida*) decât dacă ești într-o stare de spirit serioasă" (*Ber.* 5a). Cine se simte tulburat în spirit și incapabil să se concentreze ar trebui nici să nu încerce să se roage; de altfel, evlavioșii din vechime (*hasidim rișonim*) „obișnuiau să se pregătească pentru *Tefila* cu o oră înainte, spre a-și armoniza sufletul cu Atotputernicul" (*ibid.*). *Eliezer ben Hirkanos îi învăța foarte simplu și practic pe discipolii săi: „Când te rogi, fii conștient în fața cui te afli!" (*Ber.* 28b). *Maimonide dă definiția clasică a rugăciunii spuse cu *kavana*: „Întâi și întâi, când reciți *Șema* sau *Tefila*, trebuie să-ți abați gândurile de la orice alt subiect [...] O dată ce ai deprins acest lucru, trebuie să te obișnuiești să-ți eliberezi mintea de orice gând străin atunci când rostești o binecuvântare, oricare ar fi ea [...] Când îți îndeplinești o îndatorire religioasă, trebuie ca spiritul tău să fie în întregime concentrat asupra lucrului pe care-l faci" (*Călăuza rătăciților* 3,51). Noțiunea de *kavana* presupune că o rugăciune spusă din rutină nu are aceeași valoare ca o rugăciune autentică. Rabi Șimon (sec. al II-lea e.n.) povățuia: „Fiți atenți când spuneți *Șema* și *Tefila* și atunci când vă rugați, nu socotiți rugăciunea voastră ca pe o obligație care se execută mecanic, ci ca pe o cerere de îndurare și de iertare

ce i-o faceți Domnului" (*Avot* 2,18). Rugăciunea fără *kavana* este ca și cum nu te-ai fi rugat deloc, spun înțelepții, iar Maimonide afirmă chiar că „dacă te-ai rugat fără *kavana*, trebuie s-o iei de la început" (*M.T., Tefila* 4,15).

Rolul *kavanei* în afara rugăciunii este destul de controversat. Dacă înțelepții sunt unanimi în a susține importanța ei în practica rituală, rămâne discutabil dacă ea este la fel de necesară și în îndeplinirea altor porunci. Dacă, de exemplu, cineva ascultă, fără să se concentreze la maximum, sunetul **șofarului* de *Roș Hașana sau lectura sulului Esterei de *Purim, se poate spune că nu și-a împlinit cum trebuie aceste îndatoriri?

Kavana a ocupat întotdeauna un loc de frunte în gândirea evreiască și s-a aflat în centrul multor scrieri medievale dedicate evlaviei, cum ar fi *Îndatoririle inimii* a lui *Bahia ibn Pakuda. *Mistica evreiască a dezvoltat în mod deosebit conceptul, considerând *kavana* nu numai drept un mijloc de a înălța sufletul omenesc spre o mai strânsă legătură cu izvorul divin de viață, ci chiar ca pe un mijloc de a transforma însăși împărăția superioară a spiritului. După cabaliști, *kavana* trebuie să atingă o intensitate sporită la anumite cuvinte sau litere ale rugăciunii spre a reuși să degajeze sensul lor ascuns. Chiar și în practica de zi cu zi, evreii evlavioși spun prima frază din *Șema* cu ochii închiși ori acoperindu-și ochii cu mâna. După *hasidimi*, *kavana* este importantă nu numai în timpul rugăciunii, ci și ca pregătire pentru aceasta. Unele formule hasidice ca „Iată, sunt pregătit și dornic să îndeplinesc această normă", care se spune înainte de a începe numărătoarea **Omerului*, au pătruns în practica evreiască de fiecare zi.

KAZARI

Popor înrudit cu turcii din sudul Rusiei, al căror imperiu, situat între Marea Caspică și Marea Neagră, a atins apogeul în sec. VII-X, conform informațiilor care ne-au parvenit despre ei din surse arabe, chinezești și evreiești. Kazarii aveau o conducere dublă, asigurată de un rege și de un *hakan*. Din schimbul de scrisori purtat în sec. al X-lea de Hasdai ibn Șaprut, un ministru evreu al califului de Cordoba, și Iosif, regele kazarilor, reiese că o parte a acestui popor s-ar fi convertit în jurul anului 740 la iudaism, după ce acesta învinsese celelalte mari religii monoteiste (creștină și mahomedană) într-o dezbatere organizată de regele Bulan. Kazarii vor fi folosit această convertire ca un mijloc de a respinge influența puternicilor lor vecini, creștinii bizantini și musulmanii. Deși unii cercetători au pus la îndoială sinceritatea și amploarea convertirii kazare, studiile mai recente au dovedit că iudaismul s-a răspândit considerabil, chiar dacă numai într-o anumită pătură a populației, ceilalți, — creștini, păgâni și musulmani, — păstrându-și fiecare religia și legile pe tot parcursul acestui episod. Tradiția evreiască, istoriografia musulmană medievală și manuscrisele descoperite în *Geniza din Cairo atestă caracterul iudaic al regatului. În plus, savanții au confirmat și autenticitatea corespondenței dintre Ibn Șaprut și regele Iosif, pe care Isaac Akris a publicat-o în lucrarea *Kol Mevaser* (Constantinopol, 1577).

Convertirea kazarilor și existența unui stat evreu puternic, deși îndepărtat, a constituit o încurajare pentru evreii Evului Mediu, confruntați cu neputința iudaismului în fața triumfului lumesc al creștinismului și al islamului. Acesta pare să fi fost motivul pentru care *Iuda Halevi și-a structurat tratatul său de doctrină iudaică sub forma unui dialog între un suveran kazar și un învățat evreu, intitulându-l chiar *Sefer ha-Kuzari* („Cartea kazarului").

Regatul kazar a fost distrus în sec. al XI-lea, însă mențiuni despre kazari au continuat să apară ocazional în diferite surse. Lipsa oricărei informații despre soarta lor ulterioară a dat naștere unei teorii fanteziste, după care evreii din Europa răsăriteană ar fi urmașii kazarilor.

KAZIONÎI RAVIN

„Rabinul guvernului" (rus.)

Titlu pe care-l purtau în Rusia secolului al XIX-lea responsabilii evrei însărcinați să reglementeze viața coreligionarilor și să vegheze la îndeplinirea poruncilor țarului de către membrii comunității. Postul de „rabin al guvernului" a fost creat în 1835 printr-un decret al țarului Nicolae I, sub domnia căruia asimilarea forțată a evreilor devenise politică de stat. Ocupantul postului nu trebuia neapărat să fie învestit, condiția principală fiind să știe bine limba rusă. În raport cu liderul spiritual tradițional, pe care autoritățile țariste au continuat să-l recunoască neoficial, „rabinul guvernului" sau „rabinul Coroanei" era un simplu funcționar mărunt. Sarcinile lui erau să înregistreze nașterile, căsătoriile și decesele în rândul evreilor, să ajute la recrutare, să țină predici patriotice și, în sfârșit, să reprezinte comunitatea pe lângă instituțiile țariste. Când venea vorba de sarcini pur religioase, *kazionîi ravin* cerea adesea ajutorul unui rabin adevărat. Comunitatea era obligată să-i plătească acestui funcționar un salariu, — ce-i drept, simbolic —, dar nu putea fi obligată să-l și respecte. Pentru evrei, *kazionîi ravin* nu era decât o „caricatură vie" a adevăratului rabin și un lacheu

al guvernului. Comunitatea îi spunea *rabiner* sau, în ebraică, *rav mi-taam*, „rabin desemnat oficial". Oricine avea câteva clase de şcoală laică putea să obţină acest post chiar şi fără cunoştinţe de iudaism. Lipsit de prestigiu şi de popularitate, postul a fost desfiinţat după prăbuşirea regimului ţarist în 1917.

KEDUŞA

„Sfinţire"

Termen ebraic care desemnează anumite părţi ale liturghiei şi anume trei formule de slăvire a lui Dumnezeu, extrase din viziunile lui Isaia (6,3) şi Ezechiel (3,12); ele simbolizează ecoul retrimis corului ceresc de către adunarea lui Israel care glorifică numele lui Dumnezeu, aici, pe pământ.

O primă versiune, *Keduşa de-*Amida* („*Keduşa Amidei*", adică a rugăciunii care se spune stând în picioare), se recită sub formă de replici în momentul în care binecuvântările *Amidei* sunt repetate cu întregul cvorum (**minian*). O a doua versiune, *Keduşa di-ieşiva* („*Keduşa* şezând") sau *Keduşa de-ioţer*, constituie o parte a secţiunii *ioţerot* din slujba de dimineaţă. A treia versiune, *Keduşa de-sidra* („*Keduşa* după studiu") apare în rugăciunea intitulată *U-va le-Ţion goel* („Fie să vină un izbăvitor în Sion"), recitată la terminarea slujbei de dimineaţă, în zilele lucrătoare, şi la începutul slujbei de după-amiază, în ziua de Şabat. Aceste trei versiuni sunt antice, primele două fiind compuse — potrivit tradiţiei — de către membrii Marii Adunări, (*Ber.* 33a). *Keduşa* a treia permite celor care au întârziat la începutul slujbei de dimineaţă, s-o spună în şoaptă, la sfârşitul acestei slujbe.

Keduşa de-Amida se rosteşte stând în picioare, ca parte integrantă a celei de a treia binecuvântări, în timp ce oficiantul repetă *Amida*. La origine, această *Keduşa* nu era inclusă decât în ritul din Ereţ Israel (palestinian), în zilele de Şabat şi de sărbătoare; sub influenţă babiloniană, ea a fost încorporată în liturghia zilnică începând cam din secolul al VIII-lea. În cursul perioadei gaonice, apăruseră deja diferite rituri liturgice, bazate pe una din cele două tradiţii, palestiniană sau babiloniană, care au modelat diferitele versiuni de *Keduşa* cunoscute în prezent.

Cea mai veche dintre ele — care este şi cea mai scurtă — începe, în ritul aşchenaz, prin cuvintele *Nekadeş et şimha ba-olam* („Vom sfinţi Numele Tău pe pământ") şi se termină, în toate riturile, prin *le-dor va-dor* („din neam în neam"). În dimineţile de Şabat şi de sărbătoare, ea cuprinde şi o rugăciune pentru reconstruirea Templului. *Keduşa* slujbei suplimentare de Şabat şi de sărbătoare, care reprezintă versiunea cea mai lungă, este cunoscută sub numele de *Keduşa raba* („marea sfinţire"). Ea include primul şi ultimul verset din **Şema*, adică proclamarea crezului monoteist. În epoca bizantină, persecuţiile religioase din partea creştinilor au determinat interzicerea rugăciunii *Şema* la sinagogă. Pentru a înşela vigilenţa supraveghetorilor oficiali, rabinii au hotărât să introducă o formă prescurtată de *Şema* în *Keduşa* slujbei suplimentare, moment la care agenţii stăpânirii erau deja plecaţi. Această măsură temporară a intrat în obişnuinţă şi a persistat, în ciuda unei reguli a lui *Maimonide care anula incorporarea rugăciunii *Şema* în *Keduşa*. În prezent, evreii de toate riturile cântă *Keduşa*, pe diferite melodii, în zilele de Şabat şi de sărbătoare, în special la marile sărbători.

KEHILA

„Comunitate"

Termen care, în sens larg, desemna o *comunitate evreiască (există alţi doi termeni au acelaşi înţeles: *eda* şi *kahal*). La sfârşitul Evului Mediu, termenul *kehila* a luat şi sensul religios, mai restrictiv, de adunare a credincioşilor, adică de membri ai unei anumite *sinagogi. Comunităţile sefarde din Occident, adaugă adesea literele K.K. (*Kehila Kedoşa*, „sfânta comunitate") la numele lor oficiale: K.K. Talmud Tora (Amsterdam), K.K. Şaar ha-Şamaim (Londra), K.K. Şearit Israel (New York).

KELIM

„Ustensile"

Primul tratat din ordinul **Tohorot* al *Mişnei. Cele treizeci de capitole ale sale tratează despre riscul necurăţeniei rituale în cazul veselei, ustensilelor de bucătărie şi veşmintelor (Lev. 11,29–35). Printre subiectele abordate, se numără: cauzele şi gradele de necurăţenie; obiectele pasibile de a deveni necurate; modul în care cuptoarele şi coşurile pot fi atinse de necurăţenie; transmiterea necurăţeniei prin contact sau aşezarea pe obiecte necurate; necurăţenia intenţionată şi pericolul pe care-l reprezintă necurăţenia. O dată cu distrugerea *Templului, oamenii nu şi-au mai putut procura cenuşa de *vacă roşie, aşa încât nu s-au mai putut purifica de principala sursă de *tuma* („necurăţenie"): atingerea unui cadavru (*met*). De atunci, toţi oamenii sunt socotiţi *a priori* ca necuraţi. Cele mai multe dintre aceste legi au devenit inaplicabile după distrugerea celui de-al Doilea Templu. Tema este tratată pe larg în *Tosefta, dar nu şi în *Talmud.

KERIA, vezi SFÂŞIEREA VEŞMINTELOR.

KERITOT

„Excomunicări"

Al șaptelea tratat din ordinul **Kodașim* al *Mișnei. Este alcătuit din șase capitole care tratează despre încălcările legii care atrag pedeapsa de **karet* și despre ispășirea lor prin *jertfe. Termenul *karet* se referă aici la moartea timpurie „din voința cerului". Mișna enumeră 36 de delicte sancționabile prin *karet*; jertfele pe care trebuie să le ofere lăuzele; jertfele zise „pentru păcat", prescrise pentru anumite abateri; jertfele numite „de vinovăție" pentru violarea legilor alimentare, a Șabatului sau a interdicțiilor sexuale. După *Maimonide, *karet* presupune nu numai „îndepărtarea" (lit. „tăierea") păcătosului de pe lumea aceasta, ci și izolarea sufletului său pe lumea cealaltă. Tema este dezvoltată în *Talmudul din Babilon și în *Tosefta.

KETER

„Coroană"

În Biblie, cuvântul figurează doar în Cartea Esterei unde simbolizează regalitatea: „... i-a pus coroana împărătească (*keter malhut*) pe cap și a făcut-o împărătească" (Est. 2,17). Talmudul descrie încoronarea celui Atotputernic de către îngeri și oameni care-și exprimă astfel lauda la adresa lui. În picioare, înapoia carului divin, arhanghelul Sandalfon îi împletește o cunună (*Hag.* 13b). *Midrașul spune că un înger adună toate rugăciunile lui Israel din toate sinagogile lumii spre a a-i împleti o cunună lui Dumnezeu, împăratul tuturor împăraților (*Ex.R.* 21,4).

Termenul se folosește și ca metaforă pentru studiul Torei (*keter Tora*). În Mișna, Rabi *Șimon bar Iohai (sec. II e.n.) spune: „Sunt trei feluri de cununi: coroana Torei, coroana preoțească și coroana regală, dar coroana bunului nume le întrece pe toate" (*Avot* 4,17). Expresia *keter Tora* desemnează și coroana care împodobește sulul Torei la sinagogă (vezi *Tora, Ornamentele -ei). Evreii răsăriteni dau numele de *keter* și manuscriselor biblice de preț. Cel mai vestit dintre ele este *keter Aram Țova* (Codexul din Alep). Salvat dintr-o sinagogă în flăcări în cursul unui pogrom (1947), manuscrisul a fost transferat clandestin în Israel și slujește astăzi ca bază de referință pentru o ediție critică universală a *Bibliei ebraice.

KETUBA

Act de *căsătorie: document redactat înaintea căsătoriei care i se înmânează miresei la nuntă. El cuprinde obligațiile, în special cele de ordin financiar, pe care soțul și le asumă față de soție. Printre acestea se numără obligațiile biblice (vezi Ex. 21,10), precum și multe altele pe care le-au adăugat înțelepții Talmudului. Contractul se redactează conform regulilor din tratatul **Ketubot* și din lucrările de drept canonic evreiesc, cum ar fi *Mișne Tora* a lui *Maimonide și secțiunea *Even ha-ezer* din **Șulhan aruh*. Obligațiile prevăzute în *ketuba* au putere de lege, deși nu sunt cuprinse explicit în corpul legii. Pe lângă prevederile tradiționale, *ketuba* poate să conțină și alte condiții convenite în prealabil de către miri. În țările unde se practica poligamia, se adăuga frecvent o clauză prin care soțul se angaja să nu-și mai ia altă nevastă. În Siria, o clauză adițională îl dezlega de acest angajament dacă soția nu-i dăruia urmași în primii zece ani de căsnicie. Pe vremuri, multe *ketubot* cuprindeau o clauză prin care cuplul se angaja să-și întemeieze căminul în Ereț Israel.

Tradiția străveche a *ketubei* este atestată în Talmud (*Ket.* 82b). În vremurile biblice, căsătoria era o înțelegere contractuală prin care bărbatul își lua o nevastă în schimbul unei anumite sume de bani, denumită *mohar* (Gen. 34,12) sau „prețul logodnicei", pe care tatăl mirelui îl plătea tatălui miresei. La începutul perioadei celui de-al Doilea *Templu, din cauza dificultăților economice, familiile reușeau cu greu să strângă banii necesari și bărbații, care în mod tradițional se căsătoreau foarte tineri, erau siliți să amâne destul de mult evenimentul. S-a introdus atunci o clauză prin care, în locul sumei propriu-zise, bărbatul se angaja în scris să verse banii la o dată ulterioară. Ca să nu se piardă obiceiul unei plăți reale, el îi dăruia totuși miresei un obiect de valoare, ca simbol al căsătoriei (*Kid.* 1,1). Cuantumul minim al contractului de căsătorie a fost fixat la două sute de *zuzim* (denari) pentru o fecioară, echivalentul celor cincizeci de sicli (*șecheli*), prevăzuți de Biblie (Deut. 22,29; vezi Ex. 22,16–17), și o sută de *zuzim* pentru o văduvă. Mirele putea evident să ofere o sumă mai mare dacă dorea. Familia miresei nu prea agrea amânarea plății efective. Cu timpul, mirele a fost obligat să depună ca amanet un obiect la valoarea zestrei, dar nici acesta nu constituia o garanție adecvată pentru soție. Bărbatul, într-un acces de mânie, putea oricând s-o gonească, poruncindu-i pur și simplu: „Ia-ți gajul și du-te!" În sec. I î.e.n., problema a fost parțial rezolvată de *Șimon ben Șetah care, ca președinte al *Sanhedrinului, a introdus o prevedere potrivit căreia toate bunurile soțului, dobândite înainte și după însurătoare, urmau să reprezinte garanția contractului de căsătorie. Astfel, în caz de divorț sau de deces al soțului, soția

beneficia de plata integrală a dotei; de asemenea, drepturile ei asupra bunurilor soțului aveau prioritate față de orice obligație contractată de acesta după căsătorie. Așadar, scopul *ketubei* era de a face în așa fel încât bărbatului „să nu-i fie ușor să-și alunge nevasta" (*Iev.* 89a).

Contractul mai cuprindea și o declarație cu privire la valoarea articolelor gospodărești (*nedunia*) pe care soția le aducea ca zestre de la părinții ei. Mirele își asuma răspunderea financiară a acestei dote la care mai adăuga și el o sumă. În calitate de angajament contractual, *ketuba* necesita o confirmare simbolică. Acest rol era îndeplinit de ceremonia numită *kinian* (lit. „dobândirea bunurilor"), în care un părinte al miresei îi înmâna mirelui o batistă. Martorii semnau apoi contractul, atestând legalitatea lui cu toate clauzele respective. La aşchenazi, s-a încetățenit obiceiul ca actul să fie semnat și de mire. Acesta semna în stânga, iar martorii, în dreapta, după cum se obișnuiește în prezent în Israel.

De-a lungul veacurilor, *ketuba* a fost întotdeauna redactată în aramaică, limba curentă a evreilor din Ereț Israel în vremea Mișnei (sec. al II-lea e.n.). Uneori, se adăuga și o traducere: în unele comunități sefarde, de exemplu, textul aramaic era trecut pe document și în ladino. În ceea ce privește clauzele adiționale, care puteau fi oricât de multe, modul și limba în care acestea erau stipulate era la latitudinea părților (*B.M.* 104a). În zilele noastre, s-a propus redactarea actului în ebraică, dar *marele rabinat al Israelului nu și-a dat încă aprobarea pentru această inovație. Totuși, potrivit unui obicei din ce în ce mai răspândit, după citirea cu glas tare a textului în aramaică, oficiantul citește și un fragment în limba mirilor.

Talmudul conține puncte de vedere diferite cu privire la originea *ketubei*: unii învățați susțin că documentul este impus de legea biblică, alții îl socotesc bazat pe legea rabinică. În comunitățile care subscriu primei variante, mai răspândite printre aşchenazi, după cuvintele „două sute de *zuzim* care vi se cuvin", se adaugă expresia *mi de-oraita* („conform Torei"). Expresia nu figurează în general în Israel și nici în comunitățile în care *ketuba* este considerată a fi de origine rabinică.

În prezent, prevederile financiare ale contractului au devenit caduce în multe țări. În caz de deces al soțului, văduva moștenește întotdeauna o parte din bunuri (vezi *Moștenire). În caz de divorț, fixarea pensiei alimentare și partajul bunurilor sunt de competența tribunalelor civile. Cu toate acestea, redactarea *ketubei* rămâne o condiție obligatorie conform legii evreiești, fără de care nu se poate încheia nici o căsătorie religioasă.

Cea mai veche *ketuba* care s-a păstrat datează din sec. al V-lea î.e.n. și provine din localitatea Ieb (Elefantina), din sudul Egiptului, unde se afla o colonie evreiască. Textul, redactat în aramaica clasică, este foarte asemănător cu cel ce se utilizează în zilele noastre. Un alt exemplar antic, datând din jurul anului 120 e.n., a fost descoperit într-o grotă din apropierea Mării Moarte. Prima mențiune explicită a unui contract de căsătorie se găsește în *Cartea lui Tobit*, o lucrare apocrifă din perioada celui de-al Doilea Templu. Cele mai multe legi și reguli referitoare la *ketubot* privesc conținutul și formularea actului, fără să prevadă nici o normă cu privire la forma ori dimensiunea documentului. În consecință, scribii s-au bucurat de rara libertate de a dispune textul și de a scrie literele după gustul lor, dând frâu liber imaginației în ceea ce privește ornamentația și caligrafia.

Una din cele mai vechi *ketubot* ilustrate care ne-au parvenit este cea de la Fostat (Egipt), datând din sec. X–XI, iar cea mai veche *ketuba* aşchenază de acest fel a fost realizată în 1392 la Krems (Austria). Începând din Evul Mediu, contractele de căsătorie erau deseori ilustrate cu migală și împodobite cu versete adecvate, cum ar fi: „Cine-și găsește o nevastă își găsește fericirea" (Prov. 18,22).

Miniaturile de pe *ketubot* reflectă arta contemporană din țările în care au fost create iar elementele lor decorative, — steaguri, portaluri, floră, faună —, sunt deseori aidoma celor de pe scrierile sfinte. Contractele de căsătorie pictate de mână au fost la mare modă în Italia secolului al XVII-lea, reprezentând produse tipice ale gustului renascentist. În sec. al XIX-lea, fiecare din marile orașe ale Persiei își avea propriul său stil de *ketuba*, inspirat în mare măsură din artele decorative locale și uneori foarte apropiat de acela al scrierilor sfinte musulmane. În general, în lumea islamică, autorii de *ketubot* respectau tradiția semită care interzicea reprezentările de personaje umane.

Schimbările care au intervenit în viața evreiască în sec. al XX-lea au influențat și contractele de căsătorie. Mișcarea conservatoare a creat un tip de *ketuba* în limba engleză, care prevede că, în caz de divorț, părțile se angajează să respecte hotărârea tribunalului rabinic. Se evita astfel complicația halahică creată de situația în care soțul refuză să-i dea soției certificatul de *divorț (*ghet*).

Evreii reformați nu folosesc *ketuba* tradițională. Unii dintre ei preferă să se rezume la un simplu certificat care atestă că s-a oficiat căsătoria. Alții

au adoptat un gen de *ketuba* „egalitară" în textul căreia soții sunt îndemnați să-și întemeieze relația pe un angajament spiritual reciproc, pe sinceritate și pe solicitudine față de nevoile celuilalt. Aceste *ketubot* sunt redactate de rabinii reformați în limba țării respective, cu sau fără traducere ebraică, și nu comportă îndeobște nici una din prevederile juridice sau financiare care stăteau la baza contractului tradițional.

La sfârșitul anilor '60, s-a produs o revenire la *ketuba* ilustrată de mână. Curentul apărut în Statele Unite s-a răspândit apoi în Israel și în alte țări. Artiștii pot fi simpli amatori, chiar mirii înșiși uneori, sau caligrafi profesioniști de înaltă clasă sau chiar desenatori specializați în acest gen de artă. În zilele noastre, cele mai multe *ketubot* se inspiră din vechile modele, iar multe vădesc un spirit îndrăzneț de inovație, îmbinând tehnicile tradiționale și contemporane cu simțul estetic al momentului. Succesul acestor *ketubot* pictate manual a impulsionat și producția de *ketubot* tipărite, mai abordabile ca preț, dintre care unele sunt colorate manual pentru a veni în întâmpinarea predilecției contemporane pentru operele artizanale originale.

KETUBOT

„Contracte de căsătorie"

Al doilea tratat din ordinul **Naşim* al *Mișnei. Cele 13 capitole ale cărții cuprind legile referitoare la contractul de căsătorie (**ketuba*), document care enumeră obligațiile soțului față de soție (vezi Ex. 22,15–16; Deut. 22,13–29). *Ketuba* fixează cuantumul zestrei aduse de soție și suma care i se cuvine în caz de divorț sau de deces al soțului. Textul tratează de asemenea despre ceremonia *căsătoriei, despre pedepsele aplicabile celui care a sedus ori a violat o fată, despre motivele de *divorț și despre legile privitoare la *moștenire. Ultimul articol descrie măreția Țării Sfinte, îndeosebi a Ierusalimului, și precizează că bărbatul are dreptul să-și constrângă nevasta și copiii să se stabilească acolo, dar nu-i poate forța să plece din Ereț Israel sau din Orașul Sfânt. Temele se regăsesc în ambele *Talmuduri și în *Tosefta.

KEVER AVOT

Lit.: „mormântul părinților"

Obicei care constă în a merge la mormântul părinților sau al membrilor familiei, spre a se ruga pentru sufletele decedaților sau pentru a-l implora pe Dumnezeu să-i ajute pe cei vii, în virtutea meritelor celor defuncți.

În general, iudaismul acordă puțină importanță vizitelor la morminte, pe care le consideră chiar ca dăunătoare dacă sunt prea dese. De aceea au fost prescrise date precise pentru aceste vizite, anume aniversarea morții (**iarțait*), ajunul lunii noi, luna Elul și cele zece zile de *penitență dintre *Roș Hașana și *Iom Kipur, precum și, după unii, toate zilele de post din calendar. Aceste vizite sunt interzise în zilele de sărbătoare, inclusiv în zilele intermediare de la *Pesah și *Sucot, precum și de *Purim. Se obișnuiește vizita la mormântul unui decedat la sfârșitul perioadei de *șiva* (săptămâna de *doliu care urmează decesului) și *șloșim* (cele 30 de zile de doliu după deces). Unii fac astfel de vizite înaintea unui eveniment important în familie sau când trec printr-o perioadă grea în viață.

Se făceau, de asemenea, vizite la mormintele celor drepți, pentru ca aceștia să ajute la rezolvarea problemelor celor vii. Se relatează că personajul biblic Caleb a vizitat Hebronul și s-a prosternat pe mormântul patriarhilor, spunându-le: „Părinții mei, rugați-vă pentru mine, ca să scap de uneltirile spionilor" (*Sota* 34b). Potrivit Midrașului, Iacob ar fi înmormântat-o pe *Rahela pe drumul de la Efrata, în apropiere de Betleem, pentru ca, mai târziu, ea să se poată ruga pentru copiii săi când aceștia vor trece pe lângă mormântul ei, pe drumul care îi ducea spre exilul din Babilon (vezi Gen. 35,19 și Ier. 31,15).

Mișcarea hasidică (vezi *Hasidism) a atribuit o mare importanță reculegerii la mormintele conducătorilor lor dinastici (rebe), mergând până la a considera pământul în care erau înhumați, ca tot atât de sfânt ca și cel din Ereț Israel. Adversarii hasidimilor, *mitnagdimii* se opuneau acestei practici, iar unii dintre conducătorii lor nu se duceau niciodată, din principiu, la cimitir, nici măcar la mormintele rudelor apropiate.

KIBUȚ, SĂRBĂTORILE DIN, vezi SĂRBĂTORILE KIBUȚULUI.

KIDUȘ

„Sfințire"

Rugăciune recitată de *Șabat asupra unui pahar cu vin, spre a sfinți această zi. Instituirea *kiduș-ului* cel mai important, cel recitat vineri seara, la începutul zilei sfinte (sărbătorile evreiești încep în ajun, la apusul soarelui), s-a bazat pe un verset din Exod (20,8): „Amintește-ți de ziua de Șabat, pentru a o sfinți (*le-kadeș*)", pe care înțelepții Talmudului l-au interpretat în felul următor: „Amintește-ți asupra vinului" (*Pes.* 106a). Alegerea vinului ca obiect

al acestei binecuvântări a consolidat, poate, un obicei mai vechi. De asemenea, s-a hotărât să se recite *kidușul* puțin după începutul Șabatului sau al sărbătorii și numai acolo unde era o masă pregătită (*Pes.* 101a), adică mai ales acasă. În lipsa vinului, binecuvântarea care sfințește ziua poate fi rostită pe două pâini, după ce a fost pronunțată binecuvântarea asupra pâinii.

Diferendul dintre școala lui Hilel și școala lui Șamai (vezi *Bet Șamai și *Bet Hilel) asupra ordinii binecuvântărilor (care trebuie recitată mai întâi: cea asupra zilei sau cea asupra vinului; *Ber.* 8,1) dovedește că obiceiul *kidușului* este foarte vechi. În ciuda dezbaterilor consemnate pe această temă, este imposibil de precizat dacă, la început, el se rostea înainte sau după masă.

Kidușul mai este recitat și în diminețile de Șabat și de sărbătoare, înaintea primei mese a zilei. Acest obicei a fost instituit de către rabini și, fiind considerat un *kiduș* minor, a fost denumit eufemistic *kidușa raba* („*kidușul* mare", *Pes.* 106a). Dacă nu există vin, se poate folosi orice băutură tare, recitând binecuvântarea potrivită.

Potrivit Talmudului (*Ber.* 20b) femeile au obligația să asculte *kidușul*, cu toate că această practică face parte din poruncile referitoare la un moment anume, de care ele sunt — în mod normal — scutite. Dar întrucât femeile nu sunt scutite de porunca Șabatului („respectă ziua Șabatului și sfințește-o"), ele sunt obligate și să asculte *kidușul*.

Kidușul comportă două părți: binecuvântarea asupra vinului și cea care sfințește Șabatul sau ziua de sărbătoare. A doua parte a fost la început o simplă formulă al cărei text precis nu-l cunoaștem, deși găsim un exemplu în Tosefta (*Ber.* 3,7): „Lăudat fie cel ce sfințește ziua de Șabat."

Câteva versete din Geneza (1,31 și 2,1–3) servesc drept introducere *kidușului* de vineri seara. Apoi se recită binecuvântarea asupra vinului, urmată de cea care sfințește Șabatul. Aceasta din urmă, ceva mai lungă, conține mai multe idei și anume: poporul evreu a fost el însuși sfințit prin poruncile divine și distins de alte neamuri prin dăruirea Șabatului, evocare a Creației; Șabatul este prima zi sfântă menționată în Pentateuh (Lev. 23,3) și evocă totodată ieșirea din Egipt (Deut. 5,12–15). Urmează o frază care, prin formularea ei, amintește de *kidușul* zilelor de sărbătoare. *Kidușul* se încheie prin cuvintele: „Lăudat fii Tu, Doamne, care sfințești Șabatul", spre deosebire de versiune antică, în care se spunea: „[...] care-l sfințești pe Israel și ziua de Șabat" (T.I. *Ber.* 8,1; *Pes.* 10,2).

În dimineața de Șabat, *kidușul* se poate limita la binecuvântarea asupra vinului. De obicei însă, se adaugă câteva versete introductive (Ex. 31, 16–17 sau 20,8–11 sau ambele), prin care Israel este îndemnat să respecte Șabatul din neam în neam, ca un veșnic legământ.

Cupa rezervată pentru *kiduș* este un obiect caracteristic al *căminului evreiesc. Este, de cele mai multe ori, din argint și are gravată o inscripție, de exemplu, binecuvântarea asupra vinului sau îndemnul: „Respectă Șabatul și cinstește-l."

În general, la *kidușul* de seară, se stă în picioare fie până la capăt, fie numai în timpul versetelor preliminare din Geneza. Cei care se ridică în picioare la *kidușul* de seară rămân, de regulă, așezați la cel de dimineață. De obicei, mesenii se spală pe mâini după *kiduș*, înainte de a rosti binecuvântarea asupra pâinii.

KIDUȘ HA-ȘEM ȘI HILUL HA-ȘEM

„Sfințirea Numelui [divin] și profanarea Numelui [divin]"

Concepție antitetică care definește actele care, direct sau indirect, pot fi o sursă de onoare sau de oprobriu pentru poporul evreu și — prin intermediul lui — pentru Dumnezeu. Aceste noțiuni au fost formulate de către rabini pe baza poruncii biblice: „Să nu profanați Numele Meu cel sfânt și să fiu sfințit în mijlocul fiilor lui Israel" (Lev. 22,32). În Biblie se pot discerne două poziții față de sfințirea și de profanarea Numelui. Una consideră că, Dumnezeu având rolul principal, israeliții nu pot fi decât pasivi; cealaltă stabilește că israeliții joacă un rol determinant în îndeplinirea acestor noțiuni. Prima atitudine poate fi constatată în *Ezechiel (cap. 20; 36; 39), care consideră că sfințirea este un act pe care Domnul îl impune Israelului, în fața neamurilor lumii. Sfințirea apare atunci când Israel este salvat în mod miraculos și neamurile sunt obligate să constate acest lucru și să respecte făgăduiala divină. Invers, când Israel este exilat și în suferință, neamurile ajung să pună la îndoială puterea și dreptatea lui Dumnezeu, Numele său fiind astfel profanat. Această interpretare predomină în *Pentateuh.

A doua noțiune implică răspunderea omenească în glorificarea divină. Este motivul pentru care *Moise și *Aaron au fost pedepsiți să nu intre în țara făgăduită: „Pentru că n-ați crezut în Mine ca să Mă sfințiți înaintea ochilor fiilor lui Israel" (Num. 20,12; Deut. 32,51–52). Așadar, Domnul trebuie sfințit ca atare atât în fața neamurilor, cât și în fața lui Israel. Astfel, profeții *Ieremia și *Amos au

condamnat ca profanări ale Numelui divin nedreptățile săvârșite față de sclavi și față de săraci, precum și imoralitatea (Ier. 34,16; Amos 2,7).

Tradiția rabinică pune accentul pe etica individuală. Orice abatere de la aplicarea poruncilor divine este considerată un *Hilul ha-Șem*, adică o profanare a Numelui divin. Participarea omenească la *Kiduș ha-Șem* se poate îndeplini prin trei mijloace: martiriul, purtarea exemplară și rugăciunea.

I Martiriul

Din epoca tanaimilor (vezi *Tana), *Kiduș ha-Șem* este asociat cu faptul de a muri pentru a-L glorifica pe Dumnezeu. Atunci când cineva preferă moartea decât să încalce cele trei porunci inviolabile care interzic idolatria, păcatele sexuale (incestul, adulterul) și omorul, el împlinește *Kiduș ha-Șem*. Dacă, dimpotrivă, încalcă cele trei interdicții, se face vinovat de *Hilul ha-Șem* (*A.Z.* 27b; *Sanh.* 74a–b). Începând din sec. al II-lea, „a muri pentru sfințirea Numelui" a devenit expresia consacrată pentru a desemna martiriul, iar cel care murea astfel era numit *kadoș* („sfânt"). Copilul crescut în această tradiție înțelegea această noțiune ca aspirația către un ideal, căci se hrănea de mic cu povești despre eroi ca Hana și cei șapte fii ai ei, Rabi *Akiva și cei zece martiri, care erau menționați în liturghia sinagogală, sau despre Hanania, Mișael și Azaria (Dan. 3), pe care înțelepții îi prezentau ca modele de purtare (*Pes.* 53b). Legea martiriului a fost formulată la adunarea rabinică de la Lod (sec. al II-lea), unde s-a stabilit că *Kiduș ha-Șem* este obligatoriu pentru a evita încălcarea celor trei interdicții mai sus amintite. În rest, omul poate, în principiu, să încalce toate celelalte porunci divine ca să-și salveze viața. Dacă i se cere unui evreu să încalce o poruncă divină (alta decât cele trei), anume ca să-și dovedească lepădarea de Lege, el poate accepta, dar numai dacă nici un alt evreu nu este de față. Dacă însă sunt de față zece evrei, cel în cauză trebuie să prefere moartea, împlinind *Kiduș ha-Șem be-rabim* („sfințirea publică"). În perioadele de prigoană religioasă, trebuie preferată moartea chiar dacă nu este de față nici un alt evreu. (Maimonide, *M.T. Iesode ha-Tora* 5,3). Maimonide consideră însă că este un păcat să mori *Kiduș ha-Șem* în situații în care Halaha nu pretinde acest lucru (*ibid.* 5,1); dimpotrivă, alți învățați socotesc că o astfel de moarte este întotdeauna vrednică de laudă (*tosafot* la *A.Z.* 27b).

Pentru autoritățile halahice moderne o problemă controversată este aceea a sacrificiului individual, cu scopul de a salva o comunitate. Abraham I. *Kook consideră că jertfa de sine este obligatorie în situații de urgență (*Mișpat cohen* nr. 143). Alții o consideră o faptă meritorie, dar nu obligatorie. Această problemă s-a pus în mod stringent în timpul celui de-al doilea război mondial. În general, rabinii au arătat că a se jertfi pentru comunitate nu era obligatoriu, dar era un act de evlavie.

II Purtarea exemplară

Sfințirea Numelui divin printr-o conduită etică desăvârșită a fost intens recomandată de rabini și poate fi ilustrată printr-o parabolă: Odată, *Șimon ben Șetah cumpărase un măgar de la un arab. Când a ajuns acasă, slujnicele lui au descoperit un giuvaer la gâtul animalului. Înțeleptul l-a trimis înapoi proprietarului care a exclamat: „Binecuvântat fie Dumnezeul evreilor care-i face să fie atât de cinstiți" (T.I. *B.M.* 2,5,8c). Talmudul discută conceptul de sfințire și profanare în cazul furtului de la un neevreu (*B.K.* 113a-b). După R. *Akiva, legea interzice orice atingere adusă proprietății altuia, indiferent dacă acesta este evreu sau nu. Dimpotrivă, R. Ismael susține că legea biblică nu se aplică, *stricto sensu*, decât în relațiile între evrei. A extinde această purtare față de neevrei implică o sfințire a Numelui. Talmudiștii medievali, deși adepți ai atitudinii lui Akiva, au stabilit că a fura de la un neevreu este o crimă chiar mai mare decât dacă păgubașul este evreu, căci înseamnă o profanare a Numelui. Obligația de *kiduș ha-Șem* impune înțeleptului o purtare deosebită: el trebuie, de exemplu, să-și achite datoriile cu cel mai mare zel, să nu pună pe nimeni într-o situație penibilă, să nu se lase prea mult în voia plăcerilor etc. (*Ioma* 86a; *A.Z.*28a; *M.T. Iesode ha-Tora* 5,11).

III Rugăciunea

**Kiduș ha-Șem* se exprimă și prin rugăciune și anume în două feluri. Întâi, prin declarația liturgică în sine, prin care omul se declară gata să accepte martiriul în caz de nevoie (Ps. 44,23). Recitând zilnic **Șema*, individul trebuie să fie pregătit din punct de vedere spiritual pentru *Kiduș ha-Șem* (*Zohar* despre Num., 195b). Cea de-a doua modalitate constă în recitarea rugăciunilor, căci rugăciunea în sine este un act de sfințire a lui Dumnezeu. Două forme liturgice sunt importante în această privință: **Kedușa* și **Kadișul*.

KIDUȘIN

„Sfințire"

Al șaptelea și ultimul tratat al ordinului **Nașim* al *Mișnei, al *Toseftei și al celor două *Talmuduri. În cele patru capitole care îl compun sunt discutate, în special, chestiuni matrimoniale. Termenul

kidușin se înrudește cu noțiunea de logodnă (*erusin*), în sensul că marchează etapa oficială, preliminară căsătoriei (*nisuin*), dar reprezintă mai mult decât un simplu angajament, căci nu poate fi încălcat fără a se face vinovat de adulter și nu poate fi dizolvat decât prin divorț.

Tratatul examinează diferitele proceduri prin care omul își poate lua legal o nevastă și anume: cumpărând-o cu bani (*kinian*), prin contract scris sau prin relații sexuale. Acest tratat se ocupă și de căsătoria prin procură, ca și de cazurile în care binecuvântarea nupțială este refuzată; el se ocupă, de asemeni, de interdicția pentru anumite grupuri familiale, să se căsătorească între ele. Este luată în considerație și problema *nelegitimității. Sunt menționate și principii morale de ordin general, referitoare la raporturile dintre sexe.

În mod surprinzător, tratatul cuprinde și o prezentare a diferitelor neamuri. Roma este caracterizată ca echilibrată, Persia este socotită viteză, Babilonia — săracă și ignorantă, Arabia — imorală, Elamul — ipocrit și arogant (49b). Din punct de vedere istoric, prezintă interes relatarea conflictului dintre Alexandru Ianai și *farisei (66a).

KILAIM

„Amestec de specii"

Al patrulea tratat al ordinului **Zeraim* al *Mișnei. Este alcătuit din nouă capitole de legi cu privire la principalele trei categorii de amestecuri interzise: 1. amestecul de cereale (*kilai zeraim*): este interzis să semeni împreună două feluri de semințe (de exemplu, grâu și orz) pe același ogor ori în aceeași vie (Lev. 19,19; Deut. 22,9–11; vezi *Agricultură, Legile -ii); 2. amestecul de specii animale (*kilai behema*): este interzis să înjugi laolaltă două animale de specii diferite (un bou și un măgar, de exemplu) sau să le încrucișezi unul cu altul; 3. amestecul de fibre (*kilai begadim*): este interzis să porți haine țesute la un loc din in și lână (amestec denumit **șaatnez*). Aceste teme sunt tratate pe larg în *Talmudul din Ierusalim și în *Tosefta.

KI LO NAE, vezi ADIR BI-MELUHA.

KIMHI

Familie de exegeți biblici și de gramaticieni ebraizanți de origine spaniolă, care a trăit în Provența în secolul al XII-lea.

Iosif Kimhi (1105–1170), cunoscut sub numele de **Rikam**, acronim de la Rabi Iosif Kimhi. Născut în sudul Spaniei, s-a instalat, pentru a scăpa de persecuții, la Narbonne, unde a și murit. A fost contemporanul lui Abraham *ibn Ezra, care îl citează în comentariile sale. Amândoi s-au ostenit să pună lucrările evreiești de limbă arabă la îndemâna evreilor europeni, traducându-le în ebraică. Printre traducerile lui Kimhi figurează lucrarea etică a lui *Bahia ibn Pakuda, *Hovot ha-levavot* („Datoriile inimii"). Kimhi a adus și o contribuție majoră la gramatica ebraică. Polemist la nevoie, el este autorul unuia dintre primele tratate anticreștine ale evreilor europeni, *Sefer ha-brit* („Cartea legământului"), în care respinge mai multe interpretări creștine ale Scrierilor Sfinte, privitoare la păcatul originar, la moralitatea respectivă a evreilor și a creștinilor, precum și la atitudinea față de camătă. Acest tratat este scris sub forma unei dezbateri între un credincios (*maamin*) și un apostat sau eretic (*min*). Pentru comentariile sale Iosif Kimhi preferă un stil sobru, exprimând **peșat*, adică sensul literal, și evitând abordarea hagadică (*omiletică), foarte răspândită în școlile din Provența. El este și autorul unui comentariu asupra Pentateuhului, intitulat *Sefer ha-Tora* („Cartea Torei").

Moise Kimhi (mort pe la 1190), cunoscut sub numele de **Remak**, acronim de la Rabi Moise Kimhi; fiul mai mare și discipolul lui Iosif. La fel ca tatăl său, a adoptat un stil sobru pentru redactarea comentariilor sale asupra cărților Proverbe, Ezra, Neemia și Iov. Opera lui majoră a fost una dintre primele gramatici ebraice, *Mahalah șvile ha-daat* („Cărările cunoașterii"), în care propune un tablou novator al sistemului verbal, aflat și astăzi în vigoare. Tradus în latină, tratatul lui a fost larg utilizat de creștinii ebraizanți din sec. al XVI-lea.

David Kimhi (1160–cca.1215), cunoscut sub numele de **Radak**, acronim de la Rabi David Kimhi. Născut la Toulouse, a fost cel mai mic din familie, dar și cel mai vestit. Comentariile sale figurează în majoritatea edițiilor rabinice ale Bibliei. Au fost traduse în latină și studierea lor era foarte răspândită la creștinii ebraizanți ai Renașterii, în pofida unor pasaje polemice, mai ales în comentariul la Psalmi. Aceste pasaje, cenzurate o bucată de vreme, au fost în cele din urmă publicate separat sub titlul *Teșuvot la-noțerim* („Răspunsuri creștinilor"). Operele sale conțin și aluzii la unele evenimente contemporane. De pildă, în comentariul la versetul „Rugați-vă pentru pacea Ierusalimului" (Ps. 122,6), Kimhi face aluzie la cruciade: „Căci până-n ziua de azi, Ierusalimul n-a avut parte de pace, căci necircumcișii [creștinii] și ismaeliții se bat pentru stăpânirea sa." El citează abundent din predecesorii săi și recurge frecvent la literatura talmudică și omiletică, precum și la autorități ca

*Saadia Gaon, Samuel ha Naghid și *Ibn Gabirol, a cărui operă literară îi era cunoscută în versiune arabă. Kimhi l-a apărat pe *Maimonide contra rabinilor din nordul Franței care excomunicaseră *Călăuza rătăciților* și unele pasaje filozofice din *Mișne Tora*, și a călătorit în Spania pentru a-i convinge pe eruditii locali să se ralieze vederilor mai tolerante ale provensalilor.

În domeniul gramaticii ebraice, tratatul lui Kimhi, *Mihlol* (gramatica completă), care se dorea o prezentare metodică a operelor anterioare, constituie o lucrare importantă în sine prin claritatea exprimării și cunoștințele bogate ale autorului. Kimhi se bucura de o mare apreciere ca predicator și pedagog, deși ușor prolix și înclinat să se repete. S-a spus despre el, cu un joc de cuvinte asupra unei celebre maxime din *Avot* (3,17): „Fără *kemah* (lit.: „făină", în sens de pâine; aici, aluzie la Kimhi) nu există Tora", adică Legea nu poate fi pricepută fără comentariul lui Kimhi.

KINIM

„Cuiburi de păsări"

Al unsprezecelea și ultimul tratat al ordinului **Kodașim* din *Mișna. Cele trei capitole care îl alcătuiesc tratează despre legile care se referă la jertfele de păsări, voluntare sau obligatorii (vezi Lev. 1,14–17; 15,13–15). Jertfele constau din doi porumbei sau două turturele. Mișna tratează despre libația din sângele păsărilor tăiate, despre confuzia dintre două categorii de jertfe (jertfe voluntare, jertfe de ispășire etc.) și despre cazul când una dintre păsări sau chiar amândouă s-ar întâmpla să zboare. Acest tratat nu este comentat nici în *Talmud, nici în *Tosefta.

KINOT

Sg. kina

Poeme alegorice care exprimă doliul, durerea și suferința — una dintre cele mai vechi forme de poezie liturgică (**piyut*).

Biblia menționează mai multe exemple de lamentații: cea a lui *Abraham pentru Sara (Gen. 23,2), cea a fiilor lui *Iacob pentru tatăl lor (Gen. 50,10), cea a israeliților pentru profetul Samuel (Sam. 25,1), în sfârșit, celebra jeluire a lui David pentru Saul și Ionatan: „Frumusețea ta, Israele, zace ucisă pe înălțimile tale! Cum au căzut vitejii!" (2 Sam. 1,19).

S-ar părea că o serie de *kinot* de diferite origini au fost adunate într-o carte aparte: „Ele sunt scrise printre «Plângeri»" (2 Cron. 35,25). Cartea *Plângerilor este ea însăși o *kina*, iar înțelepții o numeau *Kinot* (T.I. *Șab.* 15; *Lev.R.* 15,4).

Existau bocitoare pricepute în a recita *kinot*: „Căutați și chemați plângătoarele să vină! Trimiteți la femeile pricepute, ca să vină! [...] Învățați pe fiicele voastre cântece de jale, învățați-vă bocete unele pe altele" (Ier. 9,17.20).

Cartea Plângerilor este citită în noaptea de 8 spre 9 Av (Tișa be-*Av) sau, după alte obiceiuri, în dimineața de 9 Av. În versiunea *Septuagintei, Plângerile debutează astfel: „S-a întâmplat ca, după exilul lui Iuda și distrugerea Ierusalimului, Ieremia a șezut și, plângând și văietându-se, a compus această *kina* pentru Ierusalim." În decursul veacurilor, s-au compus multe alte *kinot* spre a fi citite de 9 Av.

Kinot reprezintă un gen literar specific Palestinei. Elegiile lui Eleazar *Kalir ocupă un loc de seamă în culegerile de plângeri răspândite printre evreii așchenazi. Acestor culegeri de bază li s-au adăugat în Evul Mediu alte *kinot*, compuse în Europa și în țările orientale cu prilejul cruciadelor și altor persecuții.

Multe *kinot* sunt cunoscute sub numele de „Sion", cuvântul cu care încep. Toate au ca temă doliul și distrugerea Ierusalimului și dorința de a-l vedea renăscut, și au ca sursă comună de inspirație poemele lui *Iuda Halevi. Rabi *Meir din Rothenburg este autorul celebrei *kina*: *Șaali serufa* („Întreabă, tu, cea arsă"), care evocă autodafeul Talmudului de la Paris (1242), la care autorul a fost martor.

Prima culegere de *kinot* așchenaze a fost tipărită la Cracovia, Polonia, în 1585. Pentru comunitățile orientale, au apărut *kinot* în volumul *Sefer arba taaniot* („Ordinea celor patru posturi"), tipărit la Veneția în 1590, ca și în cartea de rugăciuni a ritului yemenit și în diverse alte culegeri.

KISLEV

Accad.: kislimu

Luna a noua din *calendarul israelit și a treia din anul civil evreiesc care începe cu *Tișri. Aflată sub semnul Săgetătorului, poate avea 29 sau 30 de zile și coincide în general cu noiembrie-decembrie. Este menționată ca atare în Biblie (Zah. 7,1; Neem. 1,1), în cărțile apocrife și în textele rabinice. După unele surse, 15 Kislev marca începutul iernii (*B.M.* 106b), iar Biblia spune că ploua răzbit în timpul unei adunări desfășurate la Ierusalim pe 20 Kislev (Ezra 10,9–13). Dacă era secetă în Iudeea și ploile nu începeau până la 1 Kislev, se decretau zile de post și rugăciuni speciale (*Taan.* 1,5). În Kislev, se celebrează *Hanuca, sărbătoare care durează opt zile, comemorând victoria

Macabeilor împotriva forțelor de ocupație siriene și resfințirea *Templului. Sărbătoarea începe în seara de 24 Kislev, când se aprinde prima lumânare, și se încheie pe 2 sau 3 *Tevet, în funcție de numărul de zile al lui Kislev. În antichitate, *Sanhedrinul trimitea dinainte soli de la Ierusalim pentru a vesti data exactă a sărbătorii.

KITEL

Termen idiș, derivat din germanul *Kittel* („bluză"), care desemna veșmântul sacerdotal, alb și amplu, purtat de către *aşchenazi în momentele solemne ale calendarului evreiesc. La început, el era purtat în toate Șabaturile, dar actualmente, nu-l mai poartă decât oficianții și credincioșii foarte evlavioși și numai în timpul marilor *sărbători. De asemenea, el este purtat de către cantor în timpul slujbei suplimentare, când se recită rugăciunile pentru ploaie la *Șmini Ațeret și rugăciunile pentru rouă în prima zi de Pesah, precum și la *Hoșana Raba.

La unii evrei aşchenazi, *kitelul* este purtat și de persoana care prezidează **sederul* de Pesah și de mire, sub baldachinul nupțial. În tradiția evreiască, albul este strâns asociat cu ideea de ispășire, de puritate, dar simbolizează și caracterul efemer al existenței, ceea ce explică faptul că unii evrei sunt înmormântați îmbrăcați cu *kitelul* lor.

KLAL ISRAEL

Lit. „(toată) comunitatea lui Israel"

Termen care desemnează poporul evreu ca o unitate indivizibilă, împărtășind aceeași soartă și legat printr-o răspundere colectivă. Conform credinței iudaice, toți evreii sunt răspunzători unul pentru altul în plan spiritual, iar păcatul unuia este socotit ca al tuturor, de aceea și *spovedania de Iom Kipur se spune la persoana întâi plural. Principiul răspunderii colective are implicații la nivel halahic: un evreu nu are dreptul să făptuiască nimic care l-ar putea împinge pe un alt evreu să încalce legea. De exemplu, spune Talmudul, este interzis să-i oferi vin unui *nazireu care, potrivit legământului său, nu are voie să consume nici un produs obținut din struguri. Totodată, legea biblică poruncește ca orice evreu, văzându-l pe un alt evreu că încalcă legea, să-l mustre pe acela și să încerce să-l convingă să renunțe la acțiunea interzisă. *Klal Israel* este o noțiune care-i cuprinde pe toți evreii, drepți și păcătoși deopotrivă. De altfel, mai multe pasaje din *Hagada arată că aceștia din urmă sunt la fel de necesari poporului evreu ca și drepții.

KNESSET HA-GHEDOLA, vezi MAREA ADUNARE.

KNESSET ISRAEL

Lit.: „adunarea (sau comunitatea) lui Israel"

Expresie utilizată uneori în *Midraș ca sinonim pentru „poporul evreu", în special în contextul dialogurilor dintre Dumnezeu și popor. Sensul curent al expresiei, care apare și în literatura cabalistică, este cel de unitate nu atât fizică cât spirituală. Astfel s-a autointitulat și comunitatea evreiască din Ereț Israel, constituită în 1927. Solomon *Schechter a folosit conceptul, tradus în engleză prin *Catholic Israel* (în sensul etimologic al cuvântului „catolic"), în legătură cu adoptarea unor anumite practici ca urmare a unei decizii consensuale a poporului evreu.

KODAȘIM

„Lucruri sfinte"

Al cincilea din cele șase ordine ale Mișnei. Cele 11 tratate care îl compun (**Zevahim*, **Menahot*, **Hulin*, **Behorot*, **Arahin*, **Temura*, **Keritot*, **Meila*, **Tamid*, **Midot* și **Kinim*) sunt aproape exclusiv consacrate jertfelor și darurilor. Tratatul *Keritot* se referă la păcatele sancționabile prin „tăierea" (*karet*) din colectivitate, iar tratatul *Midot* enumeră dimensiunile Templului. Tratatul *Hulin* care se ocupă de metodele de tăiere rituală (*șehita*) este de o importanță practică deosebită. De la distrugerea celui de-al Doilea Templu, celelalte tratate nu mai prezintă decât un interes didactic, fiind lipsite de aplicare concretă în viață. Toate tratatele, exceptând *Midot* și *Kinim*, sunt dezvoltate în *Talmudul din Babilon.

KOHELET, vezi ECLESIAST.

KOHLER, KAUFMANN

(1843–1926)

Rabin și teolog reformat, unul din artizanii *iudaismului reformat din Statele Unite. Născut la Fürth, în Bavaria, primește o educație rabinică clasică, avându-l ca profesor, printre alții, pe Samson Raphael *Hirsch, părintele neo-ortodoxiei. Datorită tendințelor radicale, dezvăluite în teza lui de doctorat (1867), îi este imposibil să obțină un post de rabin în Germania. Emigrează așadar în Statele Unite unde, în 1869, devine rabinul Sinagogii Beth-El din Detroit. Doi ani mai târziu, se mută la Chicago, apoi se căsătorește cu fiica lui David *Einhorn, preluând la moartea acestuia postul de rabin la Templul Beth-El din New York (1879).

Promovând același gen de reforme radicale pe care socrul lui le încurajase în Germania, Kohler mută slujbele de Șabat duminica și pune „legea

morală nescrisă" mai presus de Tora și Halaha. Combate totodată eforturile lui Isaac Mayer *Wise de a crea un front comun unificat, un *Minhag America* („obicei american"), ca mijloc de apărare împotriva ideologiei reformiste. În 1895, se afirmă ca lider al reformaților, în urma campaniei energice pe care Alexander Kohut o lansează împotriva lor din Sinagoga Ahabad Hesed din New York. Săptămână de săptămână, Kohler îi răspunde lui Kohut în predicile lui, pentru ca, în final, să convoace o conferință a rabinilor reformați la Pittsburgh (16–18 noiembrie 1885), unde declarația lui de principii va fi adoptată aproape *ad litteram*. Cunoscută sub numele de „platforma de la Pittsburgh", ea va exercita timp de o jumătate de secol o influență decisivă asupra iudaismului reformat american. Influența lui Kohler se face simțită și la Hebrew Union College, unde preia funcția de președinte după Wise, imprimând o direcție mult mai categoric reformată instituției și intrând în conflict cu o parte a corpului profesoral din cauza antisionismului lui virulent.

În paralel cu funcția lui rabinică, Kohler s-a consacrat și cercetării. Opera lui de căpetenie, apărută în 1918, a fost *Jewish Theology* („Teologia evreiască"). S-a numărat de asemenea printre redactorii „Enciclopediei Evreiești" (*Jewish Encyclopaedia*, 1901–1906) și a făcut parte din comitetul de redacție pentru o nouă versiune a Bibliei în engleză, publicată de Jewish Publication Society of America în 1917. Îmbinând sinceritatea convingerilor religioase cu rigoarea științifică, Kohler a fost principalul exponent al mișcării reformate clasice, care avea să-și mențină supremația asupra iudaismului reformat american până către sfârșitul anilor '30.

KOLEL

Lit.: „global"

Termenul denumește, în prezent, academiile talmudice (*ieșivot*) destinate studenților căsătoriți care beneficiază de burse pentru a-și putea întreține familiile și a se dedica în același timp studiului *Torei. Dezvoltarea acestei instituții este una din cele mai interesante evoluții care au marcat universul studiilor religioase din Israel din ultimele trei-patru decenii.

Cuvântul *kolel* a fost introdus de Rabi Israel *Salanter. În 1878, rabinul a făcut cunoștință cu un berlinez bogat care a donat o sumă importantă de bani pentru înființarea unei mari *ieșive* la Kovno unde tinerii căsătoriți, părăsindu-și căminul și familia, puteau veni ca să studieze Tora.

În Ereț Israel, înainte de crearea statului, termenul desemna comunitățile așchenaze ai căror membri proveneau din aceeași regiune și trăiau din donațiile adunate pentru ei de către compatrioții lor din diaspora.

KOL NIDRE

„Toate jurămintele"

Titlul și, totodată, primele cuvinte dintr-o declarație care prefațează slujba din seara de *Iom Kipur și prin care credincioșii se dezleagă de „toate jurămintele, obligațiile, legămintele, făgăduielile și angajamentele" religioase, contractate în cursul anului precedent, în măsura în care și le-au asumat involuntar, sub impulsul momentului sau sub constrângere. Deși nu este o rugăciune, această simplă formulă juridică este înconjurată de o atmosferă atât de gravă și prezintă o încărcătură emoțională atât de puternică, încât „noaptea de *Kol Nidre*" constituie nu numai cea mai potrivită introducere la Ziua Ispășirii, ci și un moment deosebit de important în sine. Iudaismul, care nu vede cu ochi buni jurămintele, nu a prevăzut nici un mijloc de anulare publică sau colectivă a angajamentelor contractate între persoane. Iată de ce *Kol Nidre* poate fi considerată o variantă a ceremoniei pe care comunitățile ortodoxe o organizează în ajun de *Roș Hașana (Anul Nou). În cursul acestei ceremonii, un tribunal compus din trei bărbați declară nule angajamentele religioase care nu au putut fi onorate. Cu mai bine de un mileniu în urmă, o serie de personalități eminente dezaprobau complet *Kol Nidre*, iar *Amram Gaon (sec. al IX-lea) cerea să se renunțe la acest „obicei stupid". Drept urmare, formula nu a fost inițial preluată de toate comunitățile, cu timpul însă toate au sfârșit prin a o introduce în ritualul lor de Iom Kipur. Versiunea cea mai veche, adoptată de comunitățile sefarde și orientale, anulează retroactiv jurămintele pronunțate de la ultimul Iom Kipur la cel prezent, care nu au putut fi respectate din motive independente de voința celui în cauză. O formulă introdusă de Rabenu *Tam în Franța în sec. al XII-lea include și legămintele care ar urma să fie onorate în anul următor și care s-ar putea dovedi imposibil de îndeplinit. Cu excepția acestei ultime fraze care este în ebraică, așchenazii recită tot textul în aramaică, în timp ce sefarzii îl spun în întregime în ebraică. Unele comunități orientale au adoptat ambele versiuni ale textului între care există câteva mici deosebiri.

Legea iudaică interzice convocarea unui tribunal rabinic (**bet din*) de *Șabat sau de sărbători, de aceea *Kol Nidre* se spune înainte de asfințit. În

consecință, credincioșii își pun șalul de rugăciune (**talit*) de cum intră în sinagogă și îl păstrează până la sfârșitul slujbei de seară. Acest fapt cu totul ieșit din comun sporește și mai mult solemnitatea „nopții de *Kol Nidre*". Doi oficianți sau doi paznici ai sinagogii, cu sulurile Legii în brațe, se așază de-o parte și de alta a cantorului, formând un tribunal din trei persoane. Apoi, credincioșii ascultă în picioare pe când cantorul intonează *Bi-ieșiva șel maala*: „Prin puterea tribunalului ceresc și a acestui tribunal aici de față [...], declarăm că este îngăduit să se rostească rugăciunile în prezența păcătoșilor." Prin acest scurt pasaj, atribuit lui R. *Meir din Rothenburg (sec. al XIII-lea), păcătoșii excomunicați anterior erau autorizați să-și mărturisească păcatele de Iom Kipur și să-și recapete astfel locul în sânul comunității. După unele interpretări, respinse însă de majoritatea specialiștilor, păcătoșii în cauză ar fi fost apostați pocăiți sau evrei convertiți cu forța din diferite zone ale lumii medievale care s-ar fi alăturat în taină fraților lor la slujbele de Iom Kipur. Oficiantul rostește apoi *Kol Nidre* de trei ori, conform tradiției juridice evreiești, sporind la fiecare reluare solemnitatea și dramatismul declarației. Rostul repetării este de a da posibilitatea întârziaților să asculte măcar o parte din *Kol Nidre* și, totodată, de a prelungi această rugăciune preliminară până după asfințit, oră la care slujba de seară poate să înceapă.

Din Evul Mediu până la sfârșitul sec. al XIX-lea, creștinii antisemiți au bătut monedă pe această declarație, răstălmăcind-o intenționat pentru a „demonstra" că nu se poate pune bază pe cuvântul unui evreu. Din 1884 până în 1961, *iudaismul reformat a epurat *Kol Nidre* din cartea sa de rugăciuni, înlocuind-o cu Ps. 103 sau Ps. 130 sau cu cântecul *Tag des Herrn* („O, zi a Domnului"), o compoziție a rabinului german Leopold Stein. Alți rabini reformați au compus, la rândul lor, diverse rugăciuni ebraice pe melodia de la *Kol Nidre*. Toate acestea nu au diminuat cu nimic impactul textului original. Efectul psihologic asupra credincioșilor se datorează în bună măsură melodiei emoționante care datează din sec. al XVI-lea. Cel mai cunoscut aranjament muzical al piesei este opera compozitorului neevreu Max Bruch (1880).

Punând accentul pe solidaritatea evreiască și pe slăbiciunile firii omenești, ceremonia de *Kol Nidre* este o bună pregătire psihologică pentru ziua purificatoare de Kipur în care evreii își recunosc greșelile și se angajează să devină mai buni spre a-și reînnoi vitalitatea spirituală în anul proaspăt început.

KOOK, ABRAHAM ISAAC

(1865–1935)

Talmudist și filozof; primul șef-rabin așchenaz al Palestinei moderne. Născut la Greiva, un târgușor leton, și-a făcut primele studii pe lângă tatăl său. La 16 ani, se înscrie la *ieșiva* din Volojin, al cărei director, Rabi Naftali Ț̣vi Iehuda *Berlin, avea să exercite o mare influență asupra lui. În 1885, este numit rabin la Zaumel, iar în 1895, la Bausk.

În 1904, emigrează în Palestina, unde devine mare rabin de Iafa și se integrează foarte rapid în viața comunitară evreiască, aflată pe atunci în plină expansiune. Aici, merge frecvent în noile colonii agricole spre a încuraja și a lăuda strădaniile pionierilor și, totodată pentru a încerca să-i readucă la o viață religioasă. Convingerile lui sioniste îi creează greutăți cu o parte din rabinii locali de școală veche. În preajma anului *șabatic 5670 (1909–1910), a cărui respectare punea probleme locuitorilor din kibuțuri și din *moșavimuri*, Kook dă o lege îngăduitoare, autorizându-i să-și vândă musulmanilor pământul în mod simbolic. Reglementarea, atacată la vremea respectivă de Rabi Iacob David Willowsky din Safed, a fost adoptată de marele *rabinat al Israelului care o aplică și în zilele noastre. În 1914, se deplasează în Europa pentru a participa la conferința mișcării ultraortodoxe *Agudat Israel*, proaspăt întemeiată, pe care nădăjduia s-o atragă de partea sionismului. Blocat în Europa de izbucnirea primului război mondial, se stabilește inițial în Elveția, la Saint-Gallen, apoi preia postul de rabin al Sinagogii Mahzikei ha-dat din Londra în 1916.

Întors în Palestina în 1919, primește postul de mare rabin așchenaz al Ierusalimului. O dată cu înființarea marelui rabinat în 1921, este ales șef-rabin al Palestinei. Devine sufletul acestei instituții pe care o consideră o etapă decisivă în direcția obținerii autonomiei evreiești și a reinstaurării *Sanhedrinului. Inovațiile îi atrag ostilitatea vechilor lideri religioși care își intensifică eforturile de a menține cadrul tradițional al autorității rabinice. Tot în 1921, Kook înființează la Ierusalim o *ieșiva* (școală talmudică) care se dorea favorabilă sionismului și universală ca programă de studiu, precum și ca viziune asupra lumii. În onoarea lui, așezământul capătă denumirea populară de *Merkaz ha-rav* („Centrul rabinului").

Trăsătura cea mai deosebită, unică, a personalității lui Rav Kook era capacitatea lui de a integra puncte de vedere diferite în sânul propriei filozofii. Era un talmudist crescut la școala tradițională a Lituaniei, un mistic cu adâncă evlavie, dar și

preocupat de treburile lumii, un apărător al studiilor laice ca o completare a studiului Torei, în fine, un sionist militant care a reușit să realizeze o apropiere între cele două sfere ale sionismului, cea religioasă și cea laică. A fost de asemenea un autor prolific. Deși nu a elaborat un sistem filozofic propriu-zis, opera lui reflectă o viziune personală asupra lumii, dând glas meditațiilor lui mistice și preocupărilor lui variate. Printre lucrările lui cele mai importante figurează cărți ca *Orot*; *Orot ha-kodeș* și *Orot ha-teșuva*. Corespondența lui a apărut în volum sub titlul *Igheret ha-reaia*, iar scrierile lui scurte, împreună cu o culegere de *responsa*, au apărut într-o lucrare structurată după modelul celor patru secțiuni din **Șulhan aruh*. În *Halaha berura*, un comentariu asupra Talmudului, Rav Kook pune accentul pe interacțiunea acestuia cu legea evreiască și încearcă să opereze o apropiere între teoria talmudică și practica halahică.

Kook, Țvi Iehuda (1891–1982). Director de *ieșiva* și părinte spiritual al mișcării naționaliste religioase *Guș Emunim* („Blocul Credinței"), vârful de lance al colonizării evreiești din teritoriile ocupate în urma războiului de Șase Zile (1967). Unicul fiu al lui Abraham Kook, a emigrat în Ereț Israel o dată cu părinții în 1904. L-a asistat pe tatăl lui la conducerea *ieșivei* Merkaz ha-rav și, după moartea acestuia, i-a urmat în funcția de codirector al școlii. Considerat moștenitorul filozofiei și metodelor pedagogice ale lui Abraham Kook, a influențat sute de studenți, proveniți din toate păturile populației israeliene. Devotamentul lui față de sionism și accentul pe care-l punea asupra dimensiunii spirituale a Statului Israel au făcut din *ieșiva* lui o instituție unică în felul ei.

A publicat numeroase articole cu privire la atitudinea halahică și filozofică pe care omul era chemat s-o adopte față de anumite evenimente contemporane. S-a dedicat de asemenea redactării și publicării mai multor manuscrise ale părintelui său.

KORBANOT, vezi JERTFE ȘI DARURI.

KRANZ, IACOB BEN ZEEW WOLF
(1741–1804)

Predicator (**maghid*) și talmudist, cunoscut și sub numele de „*maghidul* din Dubno". S-a născut în Lituania, la Jetel (Dyatlova) unde, la numai douăzeci de ani, devine predicatorul comunității. Faima lui se răspândește repede: curând, îl întâlnim bătând drumurile Europei răsăritene, uimind cu predicile lui mulțimi imense. În 1768, se stabilește la Dubno unde rămâne până în 1786, apoi devine predicator la Zamosc unde va locui din 1789 până la sfârșitul vieții. Era un bun observator și un povestitor iscusit. În călătoriile lui adună sute de parabole și anecdote de care se slujește spre a-și ilustra învățătura. Întrebat fiind cum de găsea mereu parabola potrivită într-o situație sau alta, maghidul a răspuns, cum era și de așteptat, printr-o altă parabolă: Cică într-o zi, un elev ofițer rămase uimit văzând pe un zid o mulțime de ținte, toate împușcate drept în centru. Dibaciul trăgător fiind de față, tânărul nu se putu abține să-l întrebe despre secretul artei lui. „Trag mai întâi în zid, răspunse acela. Apoi mă duc și desenez un cerc în jurul glonțului." La fel, Iacob din Dubno păstra în memorie tot felul de povești, știind că, mai curând sau mai târziu, le va găsi o întrebuințare. După ce l-a ascultat predicând la Berlin, Moise *Mendelssohn l-a poreclit „Esopul evreu". Rabi *Elia ben Solomon Zalman, gaonul din Vilnius, se număra printre admiratorii lui. Pe la 1790, gaonul fiind bolnav, l-a invitat la Vilnius, „ca să-i țină de urât și să-l mai învioreze".

Din însemnări și din amintirile lor personale, discipolii lui Kranz au publicat, mult după moartea lui, mai multe volume de opere ale *maghidului*, în special antologii de parabole în ebraică, dar și în idiș și în engleză.

Din povestirile maghidului din Dubno

Evreii din Dubno spun adevărul la piață și mint la sinagogă, în timp ce la Berlin se întâmplă invers. Cum vine asta?! Evreii noștri polonezi, cu credință în Lege și cu frica lui Dumnezeu, nu trece o clipă să nu-și verifice cântarul. Totuși, de Iom Kipur, se bat cu pumnul în piept și strigă: *Așamnu, bagadnu* („Am păcătuit, am fost necredincioși"). La Berlin, în schimb, evreii vor să se pricopsească repede și orice pretext e bun ca să-și justifice înșelăciunile, așa încât, când strigă *Așamnu* la sinagogă, spun adevărul-adevărat.

Odată, la o *bar mițva*, gaonul din Vilnius băgă de seamă că unii musafiri erau mai atenți la mâncarea de pe mese decât la tânărul care-și ținea prelegerea talmudică. „Domnilor, i-a mustrat gaonul, văd că vă place mai mult *Șulhan aruh* („Masa orânduită") decât Ghemara."

KROHMAL, NAHMAN
(1785–1840)

Istoric, filozof, personalitate de frunte a *Haskalei (iluminismul evreiesc) precum și a mișcării **Wissenschaft des Judentums* („știința iudaismului"); cunoscut și sub acronimul de **Ranak**. Născut în Galiția, Rabi Nahman Krohmal a instituit o bursă prin care a atras figuri proeminente ale

Haskalei la Zolkiew, lângă Lvov, unde și-a petrecut cea mai mare parte a vieții.

Disciplinele care-l preocupau cel mai mult erau filozofia și istoria, însă scopul lui principal era de a explica iudaismul în lumina evoluției sale istorice. Greu de urnit la scris, a cedat totuși la insistențele prietenilor, punându-și pe hârtie opera capitală, *More nevuhe ha-zeman* („Călăuza rătăciților din vremea noastră"), pe care L. *Zunz a redactat-o și a publicat-o după moartea autorului, în 1851.

Gândirea filozofică a lui Krohmal analizează noțiunea de divinitate în raport cu lumea creată. Autorul se apropie în acest domeniu de câteva dintre conceptele majore ale Cabalei. Dumnezeu este Ființa absolută, fără de care nimic nu este. Trecerea de la această Ființă absolută la lumea creată este văzută ca un proces de retragere divină. Dumnezeu a creat așadar universul din sine însuși, crede Krohmal, concepție pentru care unii critici îl vor acuza de panteism.

În ceea ce privește filozofia istoriei, Krohmal discerne trei stadii în istoria oricărei națiuni: nașterea, apogeul și declinul. Istoria națiunilor este influențată de o mulțime de factori socioculturali care însă pot fi studiați și analizați în lumina concepției celor trei etape. După Krohmal, istoria evreiască urmează o evoluție asemănătoare cu a tuturor popoarelor, însă diferă de acestea prin faptul că declinul lui Israel, al treilea stadiu, este mereu urmat de o renaștere prin care ciclul se reia de la început. Renașterea permanentă a lui Israel se datorează relației privilegiate a evreilor cu Dumnezeu, precum și vieții spirituale intense care-i caracterizează. Grație acestor doi factori din istoria lor, evreii sunt un neam nepieritor.

Krohmal și-a adus contribuția deloc neglijabilă și în domeniul studiului Halahei (legea evreiască), pe care o consideră o unitate organică, născută din legea mozaică și trecând prin diferite stadii de creștere, care necesită periodic noi interpretări, noi reguli și restricții din partea rabinilor. Viziunea lui asupra Halahei ca un sistem evolutiv avea să exercite o influență puternică asupra talmudiștilor din generațiile următoare.

L

LA ANUL, LA IERUSALIM!, vezi LE-ŞANA HA-BA BI-IERUŞALAIM

LADINO, vezi IUDEOSPANIOLĂ.

LAG BA-OMER, vezi OMER, LAG-BA.

LAMED-VAV ŢADIKIM

Cei „36 de drepţi": numărul minim de drepţi din fiecare generaţie. Ei sunt dăruiţi cu **Şehina* („prezenţa divină"), spune Talmudul din Babilon, şi lumea întreagă continuă să existe doar datorită meritelor lor (*Sanh.* 97a-b; *Suc.* 45b). O legendă mai târzie îi descrie ca pe nişte evrei simpli şi modeşti care-şi câştigă existenţa cu sudoarea frunţii. Cei 36 nu se cunosc între ei, trăiesc în anonimat, refuzând să recunoască natura excepţională cu care sunt înzestraţi, temându-se să nu fie descoperiţi din întâmplare. În vremuri de mare restrişte pentru Israel, în special în perioadele de antisemitism violent, ei intervin pentru a-şi salva fraţii în primejdie. Se întorc apoi la existenţa lor discretă, de regulă într-un loc unde nu-i cunoaşte nimeni.

Dacă numărul 36 are un sens aparte în **ghematria* (numerologie), alte surse tradiţionale menţionează numere diferite ale acestor drepţi; se spune, de exemplu, că un singur drept este de ajuns pentru salvarea universului (*Ioma* 38b). Motivul celor 36 de drepţi a dat naştere la multe legende.

În idiş, în loc de *lamed-vav ţadikim*, se spune *lamedvav nikim*. Meritele celor 36 ocupă un loc important în tradiţia cabalistică (sec. XVI–XVII) şi în cea hasidică (sec. al XVIII-lea). Potrivit unei legende, Mesia ar urma să fie unul dintre ei. Unii autori, în special Gershom *Scholem, marele expert în Cabala, observă că aceste numere mitice, inclusiv 36, se regăsesc şi în izvoarele neevreieşti.

LANDAU, EZECHIEL
(1713–1793)

Talmudist, cunoscut şi sub numele de *Noda bi-Iehuda*, după titlul culegerii sale de *responsa*. A scris şi alte lucrări, printre care şi scurte comentarii la câteva tratate ale Talmudului. Operele lui se studiază curent în şcolile talmudice (*ieşivot*) şi se reeditează regulat. Deşi originar din Polonia, Landau este cunoscut mai ales ca rabin al Pragăi, unde a funcţionat aproape 40 de ani, din 1755 până la moarte. El a înfiinţat la Praga o *ieşiva* pe care au frecventat-o sute de studenţi din toate comunităţile evreieşti din regiune, atraşi de ştiinţa lui legendară în domeniul literaturii talmudice, ca şi de inteligenţa lui ascuţită. Contemporan cu Iacob *Emden, ale cărui acuzaţii de sabatianism la adresa lui Ionatan *Eybeschütz au provocat efervescenţă în lumea evreiască, Landau a încercat să medieze controversa. Fără să fie convins de vinovăţia lui Eybeschütz, el era conştient de consecinţele negative ale conflictului şi de nevoia de a-l aplana cât mai curând. Landau era el însuşi un adversar înverşunat al sabatianismului şi al frankismului, ca şi al mişcării hasidice care începea să înflorească şi care, se temea el, ar fi putut degenera în mesianism. Pe de altă parte, nu se număra nici printre prietenii *Haskalei. Autoritatea morală extraordinară de care se bucura, i-a permis să tranşeze cu îngăduinţă unele probleme de drept canonic, autorizând de pildă ca bărbaţii să se bărbierească în zilele intermediare ale sărbătorilor, regulă revocată însă de rabinii generaţiei următoare. Landau este şi autorul mai multor decrete interne, menite să împiedice afişarea unui lux strident de către membrii comunităţii.

LANDESRABINER, vezi RABI, RABIN.

LAZARE, BERNARD
(1865–1903)

Scriitor francez, originar din Nîmes. Atras de ideile anarhiste şi socialiste, s-a făcut cunoscut prin intervenţii publicistice în special în probleme evreieşti. O parte din articole au fost reluate în cartea *Antisemitismul, istoria şi cauzele lui* (1894), în care Lazare susţine că antisemitismul poate conduce la

socialism. Volumul, care predică ura față de anumite forme evreiești de capitalism și conține o serie de atacuri directe împotriva unora dintre membrii comunității evreiești, a fost deseori reluat și citat de către antisemiți notorii. Afacerea Dreyfus i-a modificat complet optica asupra chestiunii evreiești. Devenit unul din cei mai pătimași apărători ai căpitanului, Lazare încearcă să dovedească nevinovăția acestuia în două articole de mare importanță: *O eroare judiciară: Adevărul asupra afacerii Dreyfus* (1896) și *Cum se condamnă un inocent* (1898). Înțelegând că antisemitismul nu era nicidecum cea mai bună armă împotriva capitalismului și că asimilarea nu putea să rezolve chestiunea evreiască, după cum nu o rezolvase nici Emanciparea, Lazare se orientează către o rezolvare națională a problemei. Această evoluție îl determină să participe la cel de-al doilea congres sionist din 1898. Din cauza caracterului lui intransigent, Lazare intră în conflict cu Theodor *Herzl, mai ales, în ceea ce privește înființarea unei bănci sioniste — Jewish Colonial Trust — proiect pe care socialistul îl respingea.

Prietenul lui apropiat, Charles *Péguy, îl ajută să publice un studiu despre evreii din România în *Cahiers de la quinzaine* (1902). În 1910, Péguy include un eseu despre Lazare în *Tinerețea noastră* în care pune în evidență rolul lui în afacerea Dreyfus. Deși la moartea lui era practic uitat, Lazare este simbolul unei anumite tendințe evreiești de stânga care a influențat profund generațiile franceze următoare. Cercul Bernard Lazare perpetuează nu doar amintirea lui, ci și o tradiție intelectuală a evreilor francezi, bazată pe o concepție laică a identității evreiești și pe participarea la viața politică a cetății.

LEA

Fiica cea mare a lui Laban și nevasta lui *Iacob. Semnificația numelui este neclară. Prin viclesug, tatăl ei o dă de nevastă lui Iacob în locul surorii ei *Rahela, pe care patriarhul și-o dorise (Gen. 29,23–25). Lea îi dăruiește șase fii, — Ruben, Șimon, Levi, Iuda, Isahar și Zabulon —, și o fiică, Dina. Slujnica ei, Zilpa, îi naște și ea lui Iacob doi fii: Așer și Gad (Gen. 30,9–13). Biblia spune despre ea că avea „ochii slabi" și o descrie ca pe o femeie „disprețuită", nevoită să cerșească afecțiunea bărbatului: numele pe care le dă copiilor ei reflectă simbolic nefericirea ei. Dumnezeu însuși se milostivește de ea, dăruindu-i fertilitate (29,31). În conflictul dintre Iacob și Laban, Lea și Rahela își susțin soțul împotriva propriului lor tată.

Biblia nu relatează moartea Leei, dar precizează că ea a fost înmormântată în grota Macpela (49,31). Ea și Rahela sunt matriarhele care „au zidit casa lui Israel" și amândouă sunt pomenite în binecuvântarea miresei (Rut 4,11). Fiii Leei au întemeiat șase dintre *triburile lui Israel iar doi dintre ei, Levi și Iuda, sunt la originea celor două instituții naționale ereditare: preoția și monarhia. În fine, Lea este a treia dintre *matriarhe.

Dacă povestirea biblică scoate în evidență frumusețea Rahelei, *Hagada socotește că Lea era cel puțin la fel de frumoasă (*Tan.B.* la Gen. 152) și-i laudă mărinimia: știind că Iacob, prin fiii lui, va fi părintele a 12 triburi, ea însăși s-ar fi rugat ca ultimul ei prunc, tot un băiat, să fie preschimbat în fată, spre a-i da posibilitate Rahelei să nască un al doilea întemeietor de trib și să fie măcar pe potriva slujnicelor (*Ber.* 60a). Pentru generozitatea ei, Lea va primi cea mai însemnată parte a moștenirii, prin urmașii lui *Aaron și *David.

LECAH TOV

„Povață bună"

Titlul unui *Midraș la Pentateuh și la cele *Cinci Suluri, redactat în sec. al XII-lea de Tobit ben Eliezer, evreu dintr-un stat balcanic, probabil Grecia. Titlul provine din versetul biblic așezat în deschiderea textului (Prov. 4,2). La fel, prezentarea fiecărei secțiuni săptămânale a Pentateuhului începe cu un verset care conține cuvântul *tov* („bun", „bine"), aluzie la prenumele autorului. Sursele lui de inspirație sunt: *Talmudul din Ierusalim, Midrașurile halahice, primele midrașuri hagadice (dintre care nu toate ne-au parvenit), precum și unele scrieri mistice foarte vechi. Autorul citează din aceste surse, traducând în ebraică termenii aramaici sau grecești acolo unde este necesar. Citatele relativ lungi sunt reproduse într-o formă prescurtată. Lucrarea este clar îndreptată împotriva caraiților. Datarea se bazează pe menționarea în text a primelor cruciade.

LEGĂMÂNT

Ebr.: brit

Contract sau acord între două părți. Etimologia cuvântului ebraic *brit* este neclară. Unii au sugerat că termenul ar fi legat de un radical cu sensul de „a tăia". Alții au propus proveniența de la un radical care înseamnă „a mânca", pornind de la obiceiul larg răspândit de a întări un legământ printr-o masă solemnă. Opinia dominantă însă îl asociază cu accadianul *biritu*, „lanț", care implică o legătură, căci *brit* este o înțelegere care leagă două părți.

Biblia menționează numeroase legăminte. După ce îl vestește pe Noe că toate ființele vii urmau să piară, Dumnezeu face cu el un legământ (Gen. 6,18), înștiințându-l că viața lui va fi salvată cu ajutorul arcei pe care o construise. După *potop, Dumnezeu menționează un alt legământ — nu este clar dacă e vorba de același sau de unul nou — prin care se angajează să nu mai distrugă nici o viață prin potop (Gen. 9,8). Legămintele între oameni sunt de asemenea frecvente în Biblie (Gen. 21,28; Ios. 9,15 etc.).

Încheierea unui legământ era de regulă marcată printr-un act ceremonial. De exemplu, Geneza (26,26–33) menționează un legământ însoțit de un ospăț și de un jurământ. Cartea lui Ieremia (34,18) citează trecerea printre „jumătățile unui vițel tăiat în două" (vezi mai jos). O altă trăsătură comună a legămintelor biblice este desemnarea unui *ot* sau „simbol" al legămintelor, cum ar fi curcubeul în Geneza (9,13) sau movila de pietre înălțată de Iacob și Laban (Gen. 31, 51). Legămintele biblice se aseamănă perfect cu alte acorduri legale, curente în acea vreme în Orientul Mijlociu.

Trei dintre legămintele consemnate în Biblie au ocupat un loc semnificativ în istoria evreiască. Acestea sunt legământul încheiat între jumătățile animalelor de jertfă, legământul *circumciziei și legământul din Sinai.

I. Legământul între jumătățile animalelor de jertfă (Gen. 15,7–21)

Atunci când Abraham întreabă cum va putea cunoaște cu certitudine că el va stăpâni pământul *Canaanului, Dumnezeu îi poruncește să ia un anumit număr de animale și să le despice în două. Abraham se conformează și așază jumătățile animalelor față în față. Dumnezeu îi făgăduiește lui Abraham țara „dintre râul Egiptului și fluviul cel mare, Eufratul", prevenindu-l totodată că pământul acesta va reveni urmașilor lui după un lung exil. După asfințit, o „pară de foc", reprezentându-l simbolic pe Dumnezeu trece printre jumătățile animalelor.

Din acest pasaj, ca și din Ieremia 34,18 (vezi mai jos), reiese limpede că modul curent de a pecetlui un legământ consta în trecerea părților printre jumătățile animalelor sacrificate. Semnificația era probabil aceea a unui blestem, potrivit căruia cel ce ar încălca înțelegerea ar urma să sufere aceeași soartă ca și animalele printre jumătățile cărora trecuse. Această manieră de încheiere a unui acord explică expresia ebraică de „a tăia un legământ" (*lihrot brit*). Sursele tradiționale consideră legământul „între jumătăți" drept un angajament cu putere de constrângere, prin care Dumnezeu se obligă să dea pământul Canaanului, mai apoi Eret Israel, în stăpânire veșnică urmașilor lui Abraham.

II. Legământul circumciziei (Gen. 17)

Biblia relatează că Dumnezeu i s-a arătat lui Abraham pe când acesta avea 99 de ani. Dumnezeu îl anunță că va încheia cu el un legământ și își reiterează câteva promisiuni. El îi poruncește lui Abraham să-i taie împrejur pe toți urmașii și robii lui de sex bărbătesc, explicându-i că această circumcizie va fi simbolul (*ot*) legământului. Abraham se supune și îi taie împrejur, cu mâna lui, pe toți robii săi, precum și pe fiul lui, Ismael, atunci în vârstă de 13 ani. De atunci încolo, fiecare copil de sex bărbătesc urma să fie circumcis la opt zile după naștere.

III. Legământul din *Sinai (Ex. 19-24)

Acest legământ este, în general, interpretat ca o reînnoire și o prelungire a vechiului legământ dintre Abraham și Dumnezeu. La circa trei luni după ieșirea din Egipt, copiii lui Israel ajung la Muntele Sinai. *Moise urcă pe munte și se întoarce cu o înștiințare de la Dumnezeu, privind stabilirea unui legământ prin care copiii lui Israel urmau să asculte de Dumnezeu, devenind în schimb un popor unic între popoare, un neam sfânt și o împărăție de preoți. Poporul acceptă și are loc o mare teofanie, în cursul căreia tot neamul lui Israel trăiește experiența prezenței divine. Conținutul acestei teofanii este Decalogul (cele Zece *Porunci). La încheierea Decalogului, cuprinși de spaimă și copleșiți de experiența divinității, evreii se adresează lui Moise, cerându-i să le slujească de atunci înainte drept mijlocitor pe lângă Dumnezeu. Urmează un cod suplimentar de legi pe care Moise îl supune spre ratificare poporului. După ce oamenii își dau asentimentul, Moise îi stropește cu sângele jertfelor, spunând: „Iată sângele Legământului pe care Domnul l-a făcut cu voi pe temeiul acestor cuvinte" (Ex. 24,8). Moise și bătrânii lui Israel iau parte apoi la o masă solemnă.

Legământul încheiat între Dumnezeu și om în Sinai reprezintă Legământul biblic prin excelență. El cuprinde toate clauzele unui act legal obișnuit. Textul accentuează faptul că Legământul se încheie prin acordul părților. Înaintea teofaniei și după dăruirea legii, copiii lui Israel sunt invitați să-și dea consimțământul. Legământul este marcat prin acte solemne — se jertfesc animale iar sângele lor este împrăștiat peste popor, Moise și bătrânii iau o masă în comun — toate cu scopul evident de a pecetlui acordul. După încheierea Legământului, Moise este chemat să urce pe munte pentru

a primi „tablele de piatră", cunoscute ulterior drept tablele Legământului.

Cercetările recente au pus în lumină asemănări semnificative între Legământul din Sinai și tratatele pe care locuitorii Orientului Mijlociu le încheiau curent în antichitate. Cu toate acestea, ideea unui legământ sau tratat încheiat între divinitate și un întreg popor este specifică religiei israelite și esențială pentru evoluția acesteia. Elementele fundamentale ale religiei iudaice, cum ar fi eliberarea de mituri, relația personală cu Dumnezeu, revelația și suveranitatea lui Dumnezeu, își au toate originea în conceptul Legământului. Pe tot parcursul Bibliei, Legământul funcționează ca bază legală a relației dintre Dumnezeu și poporul cu care încheiase înțelegerea. Astfel, profeții amenință poporul, care încălcase Legământul, cu o judecată (Os. 4,1) la care Dumnezeu cheamă cerul și pământul ca martori (Isa. 1,2 *et al.*)

Caracterul unic al Legământului constă mai puțin în conținutul său de legi cât în faptul revelării divine a acestora. Legea care face obiectul Legământului nu este produsul unor guvernanți sau înțelepți anume, ci însăși porunca lui Dumnezeu. Credința într-o revelație divină, adresată nu unui vizionar sau unui preot, ci unui neam întreg, este, de asemenea, fără precedent. Dat fiind că legile Torei sunt dăruite unui întreg popor, acesta devine, în ansamblul său, răspunzător de respectarea lor. Legământul constituie un pact deopotrivă ritual și moral. Drept urmare, nu doar ritualul, ci și etica și funcționarea societății devin expresia voinței divine. Legea morală nu mai are un caracter laic, ci unul religios.

Noțiunea de Legământ a rămas un element central pentru gândirea evreiască. Dacă Exodul este în mod tradițional văzut ca motivul fundamental al iudaismului, Legământul este considerat ca mecanismul principal al acestuia. Din punct de vedere teologic, Exodul oferea o concepție alternativă a realității, întemeiată nu pe principiul puterii, așa cum apare acesta în epoca robiei în Egipt, ci mai curând pe premisa unui Creator grijuliu și binevoitor, care intervine în istorie și garantează Izbăvirea ultimă. În cadrul Legământului, Dumnezeu se adresează poporului, îndemnându-l să-i rămână credincios și să ducă o viață în conformitate cu principiile Exodului. Unii teologi evrei contemporani consideră ideea Legământului dintre neamul evreiesc și Dumnezeu drept un principiu pertinent și fundamental al doctrinei evreiești. Astfel, Iosif Dov *Soloveicik delimitează două Legăminte: cel „din Egipt" sau destinul, care-i leagă pe toți evreii de istoria, suferințele și răspunderile pe care le împărtășesc, și cel „din Sinai", un legământ al devenirii, în baza căruia fiecare evreu își împlinește „ființa istorică" prin *Halaha. Gânditorul reformat Eugen Borowitz introduce ideea unor posibile revizuiri ale Legământului de către fiecare generație, cu condiția ca acestea să corespundă situației și să rămână în concordanță cu caracterul fundamental al Legământului originar.

LEGĂMÂNT, CHIVOTUL -ULUI

Ebr.: aron ha-brit

Cufăr din lemn, confecționat de meșterul Bețaleel în deșert, după porunca lui Dumnezeu, pentru a adăposti tablele *Legământului (Ex. 25,10; 37,1 *et infra*); cel mai sacru obiect ritual al Israelului antic. Așezat inițial în *Sanctuar și, mai târziu, în *Sfânta Sfintelor din Primul Templu, chivotul, dus de leviți (preoți), îi însoțea pe israeliți pretutindeni în drumurile și războaiele lor. Biblia îl menționează sub diverse nume, precum „chivotul Mărturiei" (*aron ha-edut*; Ex. 25,22), „chivotul Legământului cu Domnul" (*aron brit Adonai*; Num. 10,33), „chivotul Legământului cu Domnul oștirilor care șade între heruvimi" (1 Sam. 4,4) sau, mai simplu, „chivotul Legământului" (Ios. 3,6) sau „chivotul Domnului" (1 Sam. 5,3). Conform mențiunilor biblice, termenul a intrat în uz la scurtă vreme după revelația de pe Muntele Sinai și a persistat până după epoca lui Solomon (1 Regi 8,6).

Având în vedere diversitatea de nume și funcții atribuite chivotului, unii exegeți ai Bibliei au dedus că este posibil să fi existat mai multe tradiții diferite cu privire la originea și menirea obiectului. Chivotul Legământului descris în Exod era un cufăr dreptunghiular, lung de doi coți și jumătate (1,10 m) și măsurând un cot și jumătate în lățime și înălțime. Era confecționat din lemn de salcâm, poleit cu aur curat și acoperit la partea superioară cu o placă (*kaporet*) din aur, împodobită la capete cu doi *heruvimi din aur bătut, cu aripile desfăcute, așezați față în față. Tablele Legământului au fost puse în acest chivot care, la rândul lui, a fost așezat în Sfânta Sfintelor din Sanctuar. Domnul l-a înștiințat pe Moise că va veni să-i vorbească între cei doi heruvimi.

Exegeții biblici au arătat că locuri sfinte precum Sanctuarul (Tabernacolul) și figurine asemănătoare heruvimilor s-au descoperit și la alte popoare antice din Orientul Apropiat care, și ele, obișnuiau să-și păstreze documentele importante în locuri sfinte pe lângă zeii lor. Spre deosebire de aceste locașuri păgâne, Sanctuarul israelit nu conținea nici un

fel de imagine a divinității: în chivot se aflau numai două table de piatră, la care nimeni nu era ținut să se închine. Rostul lor era de a le aduce aminte oamenilor de legământul lor cu Dumnezeu, de faptul că El le era aproape și de cerințele lui cu privire la toate aspectele vieții lor. Cum în chivot erau depuse tablele Legământului și cum Domnul i se adresa lui Moise dintre heruvimii aflați deasupra, acest *aron ha-brit* era de o sfințenie maximă. Simpla lui atingere era considerată un sacrilegiu pasibil să stârnească mânia divină (Num. 4,15; 1 Sam. 6,19).

Tradiția biblică asociază totodată chivotul cu cele mai vechi războaie de cucerire purtate de israeliți. Prezența sa înaintea oamenilor era semn că Domnul însuși mergea înaintea lor în luptă (Deut. 1,30–33). „Când pornea chivotul, Moise zicea: «Scoală-Te, Doamne, ca să se împrăștie vrăjmașii Tăi și să fugă dinaintea Ta cei care Te urăsc!» Iar când îl așezau, zicea: «Întoarce-Te, Doamne, la zecile de mii ale miilor lui Israel!»" (Num. 10,35–36). Dimpotrivă, când israeliții au încercat să cucerească pentru întâia oară țara (Num. 14,39–45), Moise i-a prevenit să nu înainteze, „căci Domnul nu este în mijlocul vostru". Oamenii nu l-au ascultat și au pornit la atac deși „chivotul Legământului cu Domnul" rămăsese în tabără. Rezultatul a fost o înfrângere zdrobitoare. Din aceste versete, unii exegeți au dedus că Dumnezeu și chivotul erau totuna, în timp ce, după alții, chivotul era un „simbol" al prezenței Domnului. În orice caz, el se afla în mijlocul israeliților la trecerea miraculoasă a Iordanului către țara Făgăduinței (Ios. 3,6 *et infra*) ca și la prăbușirea zidurilor Ierihonului (Ios. 6). După cucerirea țării, chivotul a fost depus în sanctuarul de la Silo, de unde era scos cu prilejul unor bătălii. În vremea războaielor lui Samuel (1 Sam. 4–7), prezența sa în oastea israeliților i-a înspăimântat pe filisteni, care au crezut că Dumnezeu însuși se pogorâse în tabără (1 Sam. 4,7). Căzut în mâinile filistenilor, chivotul a adus groaza și pustiirea în orașele lor, iar israeliții înșiși nu i-au putut înfrânge pe filisteni decât după ce chivotul le-a fost înapoiat. (1 Sam. 5,7). Mai târziu, pe când regele David ducea chivotul la Ierusalim, un oarecare Uza s-a apropiat și a sprijinit sfântul obiect ca să nu-l răstoarne boii. Dumnezeu l-a lovit pe Uza care a murit pe loc pentru această necuviință (2 Sam. 6,6–7; 1 Cron. 13,9–10). David a așezat apoi chivotul într-un cort pe care-l ridicase în acest scop (2 Sam. 6,17) și obiectul a rămas acolo până când regele Solomon l-a depus în Templul pe care-l zidise la Ierusalim. Când preoții au purtat chivotul în Sfânta Sfintelor, „un nor a umplut casa Domnului... Căci slava Domnului umpluse casa Domnului" (1 Regi 8,1–11; 2 Cron. 5,2–14).

Chivotul este rareori pomenit după perioada Templului lui Solomon, ultima mențiune datând din epoca lui Iosia în sec. al VII-lea î.e.n. (vezi Ier. 3,16–17; 2 Cron. 35,3).

Tradiția rabinică sugerează că poate l-a ascuns Ieremia sau a fost dus la Babilon după distrugerea Primului Templu (*Ioma*, 53b-54a; T.I. *Șek.* 6,1–2.49c). Chivotul nu este menționat în perioada celui de-al Doilea Templu (*Ioma* 5,2). În zilele noastre, toate sinagogile din lume au câte un sfânt chivot (*aron ha-kodeș*), reprezentare simbolică a celui originar. În locul tablelor Legământului, acest chivot adăpostește sulurile Torei.

LEGĂMÂNT, TABLELE -ULUI

Cele două table de piatră primite de *Moise de la Dumnezeu pe Muntele *Sinai, numite și „cele două table ale Legii" sau „cele două table ale Mărturiei". Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să urce pe Muntele Sinai pentru a primi „tablele de piatră cu Legea și poruncile pe care le-am scris" (Ex. 24,12). Pe aceste table, „scrise cu degetul lui Dumnezeu" (Ex. 31,18), se găseau cele Zece *Porunci, „scrise pe amândouă părțile, pe o parte și pe alta... și scrisul era scrisul lui Elohim" (Ex. 32,15–16).

Când i-a văzut pe copiii lui Israel închinându-se la *vițelul de aur, Moise a sfărâmat aceste două table (Ex. 32,19). Dumnezeu i-a poruncit apoi să cioplească altele noi, identice cu cele dinainte, și să se le ducă pe munte unde Domnul a scris pe ele aceleași cuvinte ca și pe primele (Ex. 34,1–4). Moise s-a înapoiat apoi cu tablele care au fost așezate ulterior în chivotul *Legământului (Deut. 10,2). Mai târziu, Solomon a pus chivotul cu tablele în Primul Templu (1 Regi 8,1–10), unde au rămas până la distrugerea acestuia de către babilonieni în 586 î.e.n.

În perioada talmudică, tablele Legământului au căpătat o semnificație simbolică, reprezentând nu numai *legea scrisă și cele 613 *porunci, ci și *legea orală (*Ex.R.* 46,1). Rabinii au purtat dezbateri cu privire la ordinea Decalogului înscris pe table (T.I. *Șek.* 49b), forma acestora și diferența dintre prima pereche de table și cea de-a doua. Conform unui *midraș*, textul Decalogului înscris pe table era cel din Exod 20, în timp ce, după altul, tablele ar fi conținut versiunea din Deuteronom 5.

Spre sfârșitul Evului Mediu, cele două table ale Legământului au devenit un simbol religios iudaic. În Europa Centrală și Occidentală din sec. al

XIX-lea, ele erau reprezentate deseori pe fațadele sinagogilor ca un simbol pe atunci mai răspândit decât **menora*. Ele împodobesc și acum diferite obiecte de cult, în special chivoturile din sinagogi, obiecte de artă și bijuterii, unde apar adesea încadrate de leii lui Iuda și purtând scutul lui David (**Maghen David*) pe ele. Tablele sunt, în general, reprezentate ca două plăci de formă regulată, alăturate și cu partea superioară rotunjită. Pe ele, apar înscrise literele alfabetului ebraic, cifre romane sau primele cuvinte din fiecare poruncă.

LEGĂMINTE ȘI JURĂMINTE

Angajament față de Dumnezeu de a îndeplini un act special sau de a se abține de la efectuarea unei acțiuni care, în mod normal, este permisă. Se poate rosti un legământ sub jurământ solemn, deși termenul de „jurământ" desemnează mai curând un angajament luat în fața unui tribunal, în timp ce, în Biblie, jurământul comportă o conotație de blestem, dacă jurământul se dovedește a fi fals sau dacă este încălcat.

Despre legământ se vorbește în Numeri 30,1–16, unde se precizează: „Când un om face un legământ în fața Domnului sau un jurământ prin care se leagă printr-o făgăduială, să nu-și calce cuvântul, ci să facă potrivit cu tot ce i-a ieșit din gură". Pasajul mai conține clauze referitoare la soțul care ar vrea să anuleze legămintele femeii sale sau la tatăl care ar vrea să le anuleze pe cele ale unei fiice minore. Această inviolabilitate a legământului este ilustrată de episodul lui Saul, care-și trimite soldații în urmărirea filistenilor, sub legământul de a se abține de la mâncare până seara. Când fiul său, Ionatan, încalcă legământul, fără să știe despre el, Saul hotărăște să-l pedepsească cu moartea și nu renunță la aceasta decât la cererea poporului (1 Sam 14,24–45). Legământul lui Iefta se termină într-o manieră mai tragică: el făgăduiește să sacrifice pe oricine se va ivi la intrarea casei sale; fiica sa a fost cea care i-a venit în față și el și-a îndeplinit legământul (Jud. 11,30–40).

În trecut, legământul cel mai obișnuit era făgăduiala de a aduce un sacrificiu (ofrandă votivă sau voluntară). Pentateuhul descrie procedura acestor *jertfe la Templu (Lev. 7,16–17). Aceste legăminte nu trebuie să fie făcute decât într-o situație de primejdie sau de desnădejde (Ps. 66,13–16). Legământul mai poate depinde de o rugăciune adresată lui Dumnezeu și care a fost satisfăcută. Astfel, Ana făcuse legământul că dacă Dumnezeu îi va da un fiu, ea îl va consacra în slujba sa. (1 Sam 1,11). Un tip special de făgăduială era legământul de abstinență, rostit mai ales de *nazirei. Dar Biblia atrage atenția împotriva legămintelor susceptibile să nu fie respectate: „Mai bine să nu faci legăminte decât să faci și să nu le îndeplinești" (Koh. 5,3–4).

Legea evreiască desemnează legământul prin trei termeni: *neder*, termenul cel mai general; *nedava*, ofrandă voluntară, făgăduiala unui dar către Dumnezeu; *șevua*, jurământul de a îndeplini sau de a se abține de la anumite acțiuni. *Neder* și *nedava*, făgăduirea unui sacrificiu sau a unor bunuri oferite Templului au fost legăminte care n-au mai avut curs după distrugerea Templului. Subiectul este tratat în ordinul *Kodașim* al Mișnei. Legămintele și anularea lor sunt subiectul tratatului **Nedarim* (legămintele nazireului sunt studiate în tratatul **Nazir*).

Înțelepții Talmudului au insistat asupra problemei legămintelor rostite în pripă și nerespectate, condamnând această practică și mergând până la a spune ca Samuel: „Chiar și acela care își îndeplinește legământul este un rău" (*Ned.* 22a).

Halaha recunoaște posibilitatea de a anula retroactiv un legământ. Această procedură necesită căutarea unor elemente pe care persoana nu le luase în socoteală sau a unor fapte care îi fuseseră necunoscute atunci când a făcut legământul.

Atitudinea Talmudului a dus la dispariția practicii legământului. Dar *Șulhan aruh* (*I.D.* 203,7) l-a autorizat, cu scopul de a se desprinde de obiceiuri rele. O excepție larg răspândită constă în a face un dar unei instituții de caritate sau sinagogii, atunci când omul este chemat la citirea Legii (vezi *Tora, citirea ei). Se obișnuia, de asemenea, să se anuleze legămintele în ajun de *Roș Hașana. Formula constă în a declara față de trei persoane că se regretă legămintele făcute voluntar sau involuntar în cursul anului, iar cei trei martori rosteau anularea lor. În același timp, individul declara că nimic din ce va spune în anul care urmează nu va avea puterea unui legământ. **Kol Nidre*, rugăciune recitată în ajun de *Iom Kipur, se referă la anularea legămintelor pronunțate imprudent sau cu ușurință.

LEGEA EVREIASCĂ, vezi HALAHA.

LEGEA ORALĂ

Ebr.: Tora șe-be-al pe

Codul de legi al iudaismului, formulat de literatura rabinică și întemeiat, în principal, pe interpretarea rabinică a *legii scrise cuprinse în Pentateuh. După înțelepții Talmudului, care au făcut din ea principiul iudaismului, legea orală, transmisă de la învățător la discipol, i-a fost comunicată de

Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai în același timp cu legea scrisă. Înțelepții se bazau pe interpretarea versetului din Ex. 24,12: „Domnul a zis către Moise: «Suie-te la Mine pe munte, că am să-ți dau niște table de piatră, Tora și Poruncile pe care le-am scris pentru învățătura lor».“ Rabi *Șimon ben Lakiș spune: „Acest verset trebuie înțeles astfel: «tablele de piatră» se referă la cele Zece *Porunci, «Tora», la Pentateuh, «Poruncile», la *Mișna, «pe care le-am scris», la Profeți și la Hagiografe, iar «pentru învățătura lor», la *Ghemara*, care au fost toate primite de Moise pe Muntele Sinai“ (*Ber.* 5a). Termenul *Tora desemna inițial Pentateuhul, fiind extins ulterior la toată legea: scrisă și orală.

De-a lungul vremurilor, codul scris a avut nevoie în permanență de interpretări, deoarece, pe de-o parte, era foarte concis și, pe de altă parte, împrejurările se schimbau mereu, reclamând noi și noi decizii. De pildă, legea scrisă poruncește: „Să nu faci nici o lucrare în ziua de Șabat“ (Ex. 20,10). Legea orală trebuia deci să stabilească precis care lucrări erau de fapt interzise. De la caz la caz, înțelepții (*hahamim*) însărcinați cu lămurirea legii scrise, aplicau o regulă (*halaha*) sau alta, care devenea apoi parte integrantă din legea orală.

Cu timpul, conținutul legii orale a tot sporit. Schimbările care au intervenit în viața evreilor, — exilul babilonian, întoarcerea la Sion, celălalt exil —, au impus noi interpretări ale legii scrise, precum și adoptarea unor noi reglementări care să răspundă unor situații pe care codul de bază nu le prevăzuse. Procesul a început pe la jumătatea sec. al V-lea î.e.n., în vremea lui Ezra, *scribul (*sofer*), pe care Biblia îl descrie drept „cunoscător al Torei lui Moise“ (Ezra 7,6) și care a explicat legea scrisă: „Căci Ezra își pusese în inimă să explice [*li-deroș*] legea Domnului și s-o împlinească și să învețe pe Israel legea și dreptatea“ (Ezra 7,10). De aici vine cuvântul **midraș*, metoda folosită de înțelepți pentru a deduce din Scriptură regulile (*halahot*) care alcătuiesc legea orală. Aceste *halahot*, denumite *divre soferim* („spusele scribilor“), aveau statut de legi biblice: „Deciziile scribilor sunt mai de preț decât cuvintele Bibliei,“ afirmă Talmudul (T.I. *Pea* 2,6; 17a). Această afirmație avea rostul de a combate poziția *saducеilor după părerea cărora legea orală nu avea nici un temei în Biblie.

Legea orală cuprinde și reglementări rabinice care nu provin din interpretarea Torei, cum ar fi cele despre ținerea sărbătorilor de *Purim și *Hanuca și ceremonia aprinderii lumânărilor în ajun de Șabat și de sărbători. Înțelepții au mai adăugat și alte decrete biblice (*ghezerot*), cu scopul de a asigura respectarea legii biblice, precum și *takanot* considerate „utile pentru bunăstarea societății“. Unele practici regionale devenite *obiceiuri (*minhaghim*) în comunitățile respective, fac de asemenea parte din legea orală.

Legea orală nu este un corpus definitiv: ea cuprinde o mulțime de păreri, uneori contradictorii, care toate, spun înțelepții, „sunt cuvintele Dumnezeului celui viu“ (*Er.* 13a). O reglementare definitivă (*Halaha*) nu putea fi adoptată decât prin îndelungi discuții și dezbateri, în concordanță cu legile *hermeneutice create în acest scop.

Tanaimii (cca. sec. al II-lea e.n.) au adăugat volumului de legi primit de la înaintașii lor un mare număr de reguli (*midrașim* halahice) deduse din Biblie. Către sfârșitul sec. al III-lea, opiniile halahice erau atât de împrăștiate între diverșii eruditi, încât *Iuda ha-Nasi se hotărî să le adune la un loc și să le împartă după subiect în șase părți principale (*șișa sidre mișna*). Așa s-a născut *Mișna, textul fundamental al legii orale. Discipolii lui R. Iuda au cules opiniile tanaitice rămase pe dinafara Mișnei și le-au grupat într-o nouă lucrare intitulată **Tosefta*. Toate părerile reunite în aceste culegeri au fost dezbătute ulterior de amoraimi în *academiile din Ereț Israel și Babilonia. Spre sfârșitul sec. al VI-lea, aceste discuții au fost adunate și cuprinse în cele două Talmuduri din Babilon și din Ierusalim. Acestea, în special cel dintâi, au stat la baza altor și altor dezbateri până în zilele noastre.

Literatura referitoare la legea orală poate fi împărțită în mai multe categorii: *hidușim* (noi interpretări) și comentarii ale Talmudului; coduri ca *Mișne Tora* a lui Maimonide și **Șulhan aruh*, cu comentariile respective; *responsa* (*teșuvot*), răspunsuri la diferite întrebări referitoare la Halaha. În Evul Mediu, s-a adăugat o nouă categorie de texte structurate după cele 613 porunci extrase de rabini din legea scrisă.

De-a lungul timpului, au existat mai multe grupuri de evrei care au respins autoritatea legii orale, susținând respectarea în exclusivitate a legii scrise. *Samaritenii, de exemplu, recunoșteau numai Pentateuhul; *saduceii și esenienii contestau tradiția rabinică (a fariseilor), dar aveau propria lor interpretare asupra legii scrise, în vreme ce *caraiții (începând din sec. al VIII-lea e.n.) respectau numai legea scrisă, fără nici o interpretare. În vremurile noastre, *iudaismul reformat nu consideră legea orală ca obligatorie, dar nici nu o respinge categoric. În ultimul timp, tendința reformată, ilustrată de exemplu în scrierile lui Solomon Freehof, este de a recunoaște legea orală ca un izvor de sfaturi

și tradiție, dar nu ca o autoritate a iudaismului. Instituția oficială a *iudaismului conservator, Comitetul Legii și Principiilor Evreiești, încearcă să-și fundamenteze toate deciziile pe legea scrisă, deși practica la nivelul comunităților conservatoare se abate adeseori de la tradiția halahică pură.

LEGEA SCRISĂ

Ebr.: Tora șe-bi-ketav

Termenul desemnează *Pentateuhul, pe care, conform tradiției, Dumnezeu i l-a dictat lui *Moise, și prin extensie, toată *Biblia. Tradiția rabinică face deosebirea între legea scrisă și *legea orală care, luate împreună, constituie izvorul întregii legislații evreiești. Biblia precizează: „Acestea sunt rânduielile, poruncile și legile pe care le-a statornicit Domnul între El și copiii lui Israel, pe Muntele Sinai prin Moise" (Lev. 26,46). Comentând versetul, *Sifra* Levitic (54,11) scrie: „Folosirea termenului «Tora» la plural arată că au fost date două Tore, una scrisă și alta orală." Legea orală consta în explicațiile verbale la legea scrisă, comunicate de Dumnezeu lui Moise cu aceeași ocazie. Din punct de vedere formal, numai Pentateuhul poate fi considerat „lege scrisă", deoarece restul Bibliei (*Profeții și *Hagiografele) vădește o scriitură mai puțin intensă și inspirată. Mai mult decât atât, vorbind de datele legislative din Profeți și Hagiografe, rabinii le numeau *divre cabala* („cuvintele tradiției"). Cu toate acestea, Biblia în ansamblul ei este uneori denumită „legea scrisă".

În tradiția rabinică, legea scrisă nu-și este suficientă sieși și nu poate fi înțeleasă decât prin intermediul interpretării autorizate care este legea orală (*Șab.* 31a). În a sa *Introducere la Mișna*, *Maimonide scrie: „Fiecare poruncă a fost dată cu tot cu explicația ei."

LEGEA TALIONULUI, vezi TALION, LEGEA -ULUI.

LEGE, CODIFICAREA -II

Termenul de codificare denotă existența prealabilă a unei legi orale, așternute în scris. Ideea nu este deloc străină de principiul legislației, însă diferă de acesta în măsura în care o legislație vine să confirme niște norme sau să stabilească altele noi. Codificarea constituie sursa de autoritate legală pentru toate legile, indiferent de unde provin și în ce ramură juridică se încadrează: directivele ei trebuie să aibă ca efect suprimarea tuturor deciziilor anterioare. Scopul marilor codificatori ai legii este de a clarifica normele juridice pentru toată lumea și de a spori eficacitatea acestora.

În ceea ce privește legislația evreiască, problemele codificării legii sunt intrinsec legate de istoria și specificul evreilor. Principiul potrivit căruia fiecare cod juridic le anulează pe cele dinaintea sa nu a fost niciodată relevant pentru *Halaha. Dimpotrivă, principiul fundamental al Halahei este cel al continuității, așa încât orice nouă regulă sau normă care se adaugă corpusului inițial trebuie să-și întemeieze validitatea pe acest corpus. Așadar, *legea scrisă se bazează pe acumularea de noi și noi reglementări pe parcursul mai multor secole și generații. Nici chiar *Maimonide, autorul celui mai mare cod juridic evreiesc, *Mișne Tora*, nu a încercat nici o clipă să escamoteze unele norme halahice sau să le declare definitiv caduce. Nici nu s-a gândit măcar să le modifice, ci dimpotrivă a pus accentul pe „lanțul tradiției" (*șalșelet ha-cabala*) care asigurase conservarea lor de când le primise Moise pe Muntele Sinai, trecând prin *Talmudul din Babilon și până în epoca lui. Astfel se explică de ce, în privința legii evreiești, codificarea nu înseamnă reformulare sau transformare, ci compilație.

Literatura halahică este alcătuită din culegeri de decizii juridice, ordonate într-o manieră concisă și sistematică. Obiectivul lor este de a servi drept călăuză în practica religioasă atât pentru autoritățile spirituale cât și pentru profani. Culegerile de acest fel cuprind întotdeauna laolaltă legi civile și rituale iar adeseori și unele directive morale. Întemeiate pe Tora, așa cum este ea expusă de înțelepți, autoritatea lor este direct proporțională cu faima autorilor respectivi.

Cele mai vechi coduri rabinice au fost compilate de tanaimi în sec. I–II e.n. și au fost împărțite în două categorii după cum deciziile (*halahot*) erau anexate versetelor biblice din care proveneau sau erau ordonate pe criterii tematice. Cele din prima categorie se numesc *midraș (sunt adică deduse prin exegeză rabinică) și cuprind: **Mehilta* la Cartea Exodului, **Sifra* la Levitic și **Sifre* la Numeri și Deuteronom. Cealaltă categorie o constituie *mișna* (adică „învățătura") și este alcătuită din *Mișna și *Tosefta (*Kid.* 49a–b). Cum aceste *halahot* s-au transmis inițial pe cale orală, ele au cunoscut numeroase adaosuri, opera mai multor generații succesive de învățați, ajungând să cuprindă o mare diversitate de păreri, unele chiar contradictorii. În primul deceniu al sec. al III-lea, Rabi *Iuda ha-Nasi i-a convocat pe cei mai mari erudiți ai epocii, recomandându-le să enumere toate *halahot* pe care le știau de la învățătorii lor. El a clasat apoi aceste reguli în șase manuscrise sau „ordine", dedicate

fiecare unei anumite ramuri a legii evreiești. Această compilație poartă numele de Mișna.

În timpul perioadei talmudice (sec. III-IV), nu s-au alcătuit coduri de legi. În perioada imediat următoare, cea a gheonimilor, s-au elaborat o serie de coduri halahice, reprezentând o sistematizare concentrată a învățăturilor difuze ale Talmudului, la care gheonimii și-au adăugat propriile lor decizii (vezi *Gaon). O operă de pionierat în domeniul codificării a constituit-o *Șeiltot*, lucrarea eruditului babilonian *Ahai din Șabha. Un rol similar i-a revenit lucrării **Halahot pesukot* aparținând lui Iuda Gaon, președintele *academiei din Sura (jumătatea sec. al VIII-lea). Iuda Gaon, care era orb, le-a dictat elevilor lui o serie de decizii talmudice, a căror autoritate halahică îi fusese confirmată de învățătorii lui. Ostil oricărei inovații, el s-a opus introducerii de rugăciuni și binecuvântări care nu figurau în Talmud. Opera lui, foarte lăudată, a circulat în numeroase versiuni. Una sau două generații mai târziu, Șimon Kaiara a reluat *Halahot pesukot* într-o lucrare mai amplă, intitulată **Halahot ghedolot*, care s-a bucurat de cea mai largă recunoaștere în perioada gheonimilor și pe care autoritățile rabinice au considerat-o absolut fiabilă. În introducerea cărții, Kaiara enumera cele 613 *porunci biblice — prima enumerare de acest gen din literatura rabinică.

A doua jumătate a perioadei gaonice (850–1000 e.n.) s-a caracterizat printr-o avalanșă de coduri halahice specializate, acoperind fiecare legile cu privire la un subiect sau altul. Cărțile de *rugăciuni alcătuite de *Amram Gaon și *Saadia Gaon conțineau nu numai textul rugăciunilor, ci și legile referitoare la acestea. Saadia s-a dovedit cel mai prolific codificator, compunând circa zece monografii halahice separate asupra unor teme ca documentele legale, moștenirile, obiectele depuse în custodie, jurămintele și legile alimentare. Aceste lucrări au fost redactate în arabă, care era la vremea aceea limba comună a evreilor din Orientul Mijlociu, din nordul Africii și din Spania musulmană. Gheonimii de după Saadia, în special Samuel ben Hofni și *Hai, au compus și ei opere asemănătoare, cea mai remarcabilă dintre ele fiind *Sefer Mekah u-Memkar* („Cartea cumpărărilor și vânzărilor") a lui Hai Gaon. Din păcate, majoritatea acestor opere nu ne-au parvenit, fiind cunoscute numai din citatele reproduse de alți autori și din fragmentele descoperite în *Geniza din Cairo.

În sec. al X-lea, Isaac *Alfasi a introdus un nou sistem de codificare, urmărind Talmudul babilonian și spicuind numai pasajele relevante pentru Halaha practică și, unde era cazul, deciziile gheonimilor. Opera lui intitulată *Hilhot ha-Rif* s-a impus repede drept codul de referință al iudaismului sefard. Două secole mai târziu, *Așer ben Iehiel, o autoritate în domeniul legii așchenaze, a adoptat stilul lui Alfasi în redactarea propriului său cod, *Hilhot* (sau *Piske*, „decizii") *ha-Roș*. Lucrarea lui, care incorpora opiniile multor eruditi din sec. XII–XIII, a devenit curând codul iudaismului aș-chenaz. Pe lângă aceste două opere de referință, au apărut zeci de compendii ale legii evreiești — indispensabile datorită mișcărilor de populație dintr-o țară în alta și introducerii permanente de noi *minhaghim* („obiceiuri"). Dintre scrierile aș-chenaze, se cuvin menționate: *Sefer ha-Rokeah* de *Eleazar din Worms; *Sefer iereim* de Eliezer ben Samuel din Metz; *Even ha-ezer* de Eliezer ben Natan din Mainz; *Sefer ha-teruma* de Baruh ben Isaac din Worms; *Avi ha-ezer* (sau *Sefer Ravia*) de Eliezer ben Ioel ha-Levi etc. Ultima și cea mai completă lucrare din această serie este *Or zarua* a lui *Isaac ben Moise din Viena, un ferm apărător al vechilor norme halahice. Cele două coduri aș-chenaze apărute în această perioadă diferă foarte mult ca stil: *Mahzor Vitry* este o carte de rugăciuni care, pe lângă ordinea și textele rugăciunilor, cuprinde și deciziile halahice cu privire la fiecare dintre ele. Autorul ei este Simha din Vitry, un discipol al lui *Rași. Celălalt cod, *Sefer mițvot gadol* (sau *Semag*) îi aparține lui *Moise ben Iacob din Coucy și este o abordare halahică și omiletică a celor 613 porunci.

Dacă majoritatea eruditilor sefarzi ai vremii nu s-au ocupat de codificări, motivul îl constituie *Mișne Tora* (cunoscută și sub numele de *Iad ha-hazaka*) a lui Moise Maimonide care, împreună cu *Hilhot ha-Rif*, constituia piatra de temelie a legislației sefarde. Codul lui Maimonide a fost și a rămas cea mai sistematică și mai completă culegere de legi evreiești care s-a scris vreodată. Spre deosebire de celelalte scrieri menționate mai sus, *Mișne Tora* cuprinde toate aspectele legii evreiești, inclusiv legile de pe vremea când se aduceau jertfe la Templu, ba chiar și legi privitoare la construcția Templului și la purtarea suveranului evreu. Codul lui Maimonide a generat o puzderie de comentarii și, până în zilele noastre, puține sunt disertațiile halahice care să nu facă referire la această carte fundamentală. Maimonide este și autorul lui *Sefer ha-mițvot*, o enumerare a celor 613 porunci cu scurte adnotări la fiecare. Pe aceeași temă, *Sefer ha-hinuh*, atribuită lui Aaron ha-Levi din Barcelona, explică înțelesul poruncilor biblice.

O altă serie de compendii halahice a luat naștere în cel de-al treilea centru al erudiției talmudice medievale: Provența. Unul dintre cele mai vechi, *Sefer ha-itim* de Iuda ben Barzilai din Barcelona este un rezumat al legilor despre Șabat și sărbători. Cartea conține numeroase citate din gheonimi și a exercitat o influență importantă asupra operelor posterioare ca *Sefer ha-eșcol* de Abraham ben Isaac din Narbonne, *Sefer ha-itur* de Isaac ben Aba Mari din Marsilia și *Orhot haim* de Aaron ha-Cohen din Lunel.

Epoca primelor autorități halahice (**Rișonim*) se încheie cu o altă culegere de legi care avea să devină clasică: *Arba Turim* („Patru Rânduri") sau, prescurtat, *Tur*, a lui *Iacob ben Așer, fiul lui *Așer ben Iehiel. Spre deosebire de Mișna, care este împărțită în șase ordine și cuprinde toate aspectele legii evreiești, *Tur* tratează numai despre legile care se aplicau efectiv de la exil încoace, adică în lipsa Templului din Ierusalim. Autorul le împarte în patru mari categorii: 1. *Orah haim* sau „Modul de viață" cuprinde legile referitoare la rugăciune, Șabat și sărbători; 2. *Iore dea* sau „Îndrumătorul cunoașterii" cuprinde legile alimentare, legile purificării rituale a femeii și diverse porunci despre cinstirea părinților, *circumcizie, *doliu etc.; 3. *Even ha-ezer* sau „Stânca de ajutor" expune legile căsătoriei, divorțului și leviratului; 4. *Hoșen mișpat* sau „Pieptarul judecății" conține legile despre tribunale, judecători, martori și toate problemele legate de proprietate (contracte, împrumuturi, daune etc.). Deși a servit ca punct de plecare pentru cel mai vestit dintre toate codurile, **Șulhan aruh*, cartea lui Iacob ben Așer nu și-a pierdut deloc autoritatea proprie, continuând să constituie un important element de referință pentru autoritățile halahice.

La un veac după *Tur*, apărea un îndrumar mult mai condensat al practicii religioase: *Minhaghim* de Iacob *Möllin din Mainz cu o anexă, *Hilhot șehita u-bedika* („Legile cu privire la sacrificarea rituală și la examinarea vitelor"), alcătuită de discipolul său, Iacob ben Iuda Weil.

La începutul sec. al XVI-lea, după o lungă perioadă de expulzări cărora le cad victimă atât sefarzii cât și așchenazii, apar noi centre de viață evreiască; sefarzii se așază cu precădere în nordul Africii, în Balcani și în Ereț Israel, așchenazii, în răsăritul Europei. Comunitățile proaspăt fondate aveau nevoie de o nouă îndrumare care să confirme vechile practici ale predecesorilor și să legitimeze practicile nou apărute. În această perioadă, diferențele dintre practicile sefarzilor și așchenazilor se înmulțiseră, reflectând deosebirile dintre contextele culturale ale comunităților respective, dar și divergențele de interpretare halahică dintre conducătorii religioși respectivi. Datorită sistemului de argumentare cazuistică (**pilpul*), predominant în rândul așchenazilor, aceștia ezitau să ia atitudini foarte tranșante acolo unde autoritățile anterioare exprimaseră opinii contradictorii; de regulă, atunci când erau nevoiți să aleagă, rabinii așchenazi optau pentru varianta cea mai strictă. Astfel, multe noi restricții în privința relațiilor conjugale și a persoanelor în doliu au căpătat putere de lege. Răspândirea învățăturilor mistice ale *Cabalei a exercitat la rândul său o oarecare influență asupra așchenazilor ca și asupra sefarzilor. Doi talmudiști eminenți, — Iosif Caro, sefard, și Moise Isserles (sau „Rema") din Cracovia, așchenaz —, au răspuns noilor imperative ale momentului. Fiecare dintre ei scrisese în prealabil un amplu comentariu la *Tur*, după care amândoi s-au apucat să-și concentreze operele în coduri mai succinte și mai clare. Caro și-a publicat cel dintâi lucrarea în patru volume (conform structurii din *Tur*), intitulând-o *Șulhan aruh* („Masa orânduită"), un îndrumar comod pentru studenți și eruditi deopotrivă. Deoarece Caro, ghidându-se în principal după *Mișne Tora*, lăsase deoparte multe decizii și *minhaghim* așchenaze, Isserles a hotărât să compună niște *hagahot* („adnotări") la *Șulhan Aruh* spre a cuprinde și practicile așchenaze. El și-a intitulat aceste note *Mapa*, „Fața de masă", destinată să acopere „Masa" lui Caro. Împreună, ele au devenit codul de referință pentru toți evreii, căci fiecare găsește aici ce-i trebuie: sefarzii urmează deciziile lui Caro, iar așchenazii, pe ale lui Isserles.

Ampla recunoaștere de care s-a bucurat *Șulhan aruh* a încurajat o la fel de amplă cercetare a izvoarelor și opiniilor cărții, dovadă mulțimea de comentarii generate de fiecare nouă ediție. În condițiile proliferării materialelor halahice, curând s-a simțit iarăși nevoia unor compendii de legi, astfel încât și laicul să poată beneficia de îndrumările halahice necesare pentru comportamentul lui de fiecare zi. Astfel, în *Haie Adam* și *Hohmat Adam*, Abraham Danzig din Vilnius a rezumat secțiunile *Orah haim* și, respectiv, *Iore dea* din *Șulhan aruh*. Pentru masele de mireni, Solomon Ganzfried din Ungaria a scris un *Kițur* („Rezumat") *Șulhan aruh*. Cartea a devenit extrem de populară și s-a reeditat de multe ori, cu comentarii menite să-i actualizeze conținutul. Un rezumat mai complex la *Șulhan aruh*, care indică sursele deciziilor și se situează deseori în dezacord cu ele, este *Aruh ha-Șulhan* de Iehiel Mihael Epstein din Novogrodek,

Bielorusia. La începutul secolului XX, apare *Mişna berura* („Codul limpede") a lui *Israel Meir ha-Cohen Kagan (zis şi *Hafeţ Haim*), care lămureşte deciziile din *Orah haim*, cucerind stima şi aprobarea autorităţilor halahice. Un rezumat al legilor recente cu privire la Şabat şi la sărbători este *Şmirat Şabat ke-hilhata* de Iehoşua Neuwirth din Ierusalim, subintitulată: „O atenţie deosebită pentru problemele epocii noastre".

Eruditii sefarzi nu s-au lăsat mai prejos în privinţa străduinţilor şi productivităţii halahice. Mulţi dintre ei au aprofundat, de exemplu, legile sacrificării rituale a animalelor. La rândul lor, rabinii aşchenazi au produs o serie de ghiduri pe anumite domenii ale legii. De mare răsunet a fost *Peat ha-şulhan* a lui Israel din Şklow, un discipol al lui *Elia, gaonul din Vilnius, care s-a stabilit în Palestina la începutul sec. al XIX-lea. Cartea a făcut vâlvă deoarece trata despre legile produselor agricole, o tematică pe care nimeni nu o mai abordase până atunci.

Un sistem recent de codificare a legii evreieşti, bazat pe o clasificare a temelor în ordine alfabetică, înlesneşte munca autorităţilor (*posekim*) chemate să ia o decizie halahică, permiţându-le să se orienteze rapid în hăţişul acestei enorme literaturi. Prima enciclopedie în domeniu, *Pahad Iţhak*, a fost elaborată la începutul sec. al XVIII-lea de Isaac Ezechia Lampronti din Ferrara. *Sede hemed*, o operă mai voluminoasă, dar şi ceva mai puţin sistematică, a fost publicată în a doua jumătate a sec. al XIX-lea de Haim Medini din Izmir. O enciclopedie talmudică, în curs de apariţie la Ierusalim, urmăreşte actualizarea legii rabinice, în toată diversitatea ei, inclusiv controversele generate de recentele transformări economice, sociale şi ştiinţifice, care divizează lumea iudaică (vezi *Halaha şi tehnologie).

LEGI AGRICOLE, vezi AGRICOLE, LEGI.

LEGI ALIMENTARE, vezi ALIMENTARE, LEGI.

LEGILE MUNCII

Multe legi şi maxime iudaice califică munca manuală ca o valoare în sine. Adam a fost aşezat în grădina Edenului „ca s-o lucreze şi s-o păzească" (Gen. 2,15), chiar dacă, ulterior, munca grea, a pământului i-a fost hărăzită ca pedeapsă pentru greşeala lui (Gen. 3,17–19). Unii rabini au interpretat versetul „Şase zile vei lucra" (ex. 20,9) ca pe o poruncă pozitivă iar *Iuda ha-Nasi spunea: „Lui Israel i s-a poruncit să muncească şase zile, după cum i s-a poruncit să se odihnească în ziua de Şabat" (*Mehilta* la Ex. 29,9–10). Cine nu are nimic de muncit mai bine să-şi facă de lucru pe un câmp sterp decât să stea degeaba, spune şi Rabi Iuda ben Betera (*A.R.N.* 11). Abraham, Iacob, Moise şi David au fort păstori iar Profetul Amos spunea despre sine că este „paznic de turmă şi culegător de smochine de Egipt" (7,14).

Talmudul menţionează meseriile mai multor învăţaţi vestiţi: *Hilel era tăietor de lemne, Rabi Iuda — brutar, Rabi *Iohanan ben Zakai — cizmar, Rav *Huna — agricultor si Rabi Isaac — fierar. Într-o celebră controversă talmudică, Rabi *Şimon bar Iohai susţinea că idealul pentru om este să-şi dedice toată viaţa studiului Torei şi, dacă devine un mare învăţat, alţii vor munci pentru el. dimpotrivă, Rabi Ismael credea că studiul trebuie să fie însoţit de o activitate profesională. Talmudul povesteşte că aceia care au urmat sfatul lui R. Şimon au eşuat, iar cei ce l-au ascultat pe R. Ismael au reuşit. În aceeaşi ordine de idei, Raban *Gamaliel spunea: „Mare este studiul Torei însoţit de practicarea unei meserii, căci nevoindu-se cu amândouă, omul uită să mai păcătuiască" (*Avot* 2,2). Şi *mişna* spune în continuare: „Orice studiu al Torei care nu este asociat cu o ocupaţie lumească se va întrerupe la un moment dat şi va atrage pe urmele lui păcatul."

Comentând tratatul *Avot* (Cap. 4), *Maimonide, care a trăit el însuşi din practicarea medicinei, scrie că eruditul trebuie să se întreţină singur profesând o meserie şi critică obiceiul de a-i întreţine pe învăţaţi din contribuţiile comunităţii. În ultimă instanţă, spune el, eruditul al cărui studiu este finanţat de alţii face din Tora un negoţ. În plus, observă Maimonide, Talmudul nu pomeneşte de nici un înţelept care să fi trăit din subvenţii: unii înţelepţi erau săraci, alţii trăiau în îndestulare, dar toţi obţineau un câştig din muncă. Cum spune Talmudul: „Cine nu-l învaţă pe fiul său o meserie îl învaţă să fure" (*Kid.* 29a).

Nu toată lumea însă este de acord cu Maimonide. Răspunzând unui tânăr care şovăia să se înscrie la **kolel* din cauza regulii lui Maimonide, Rabi Moşe *Feinstein respinge această idee, calificând-o ca „inspirată de duhul răului" (*I.D.* II, 190).

Legea evreiască se preocupă îndeaproape de soarta celui ce munceşte. Zilierul trebuie plătit înainte de răsăritul zilei următoare: „Să nu opreşti până a doua zi plata celui tocmit cu ziua" (Lev. 19,13), iar cel care lucrează noaptea trebuie plătit până la asfinţitul zilei ce urmează (Deut. 24,15). Talmudul afirmă chiar că a reţine plata lucrătorilor este ca şi cum ai lua viaţa cuiva (*B.M.* 112a) şi adaugă că plata trebuie să fie în numerar, nu în natură (*B.M.* 10,5; 118a). În comentariul său la capitolul

20 al Deuteronomului, *Nahmanide notează că prizonierii de război puteau fi puși să taie lemne sau să scoată apă, cu condiția să fie plătiți echitabil. Dacă patronul nu are dreptul să-l concedieze fără motiv pe salariat înainte de expirarea contractului, salariatul, în schimb, poate să demisioneze oricând, chiar și în plină zi de muncă (*B.M.* 77a); clauza consfințește, prin extensie, dreptul salariatului la grevă. Totuși, dacă patronul pierde bani ca urmare a unei astfel de acțiuni, el are dreptul să-i ceară daune salariatului. Pe de altă parte, patronul nu-și poate obliga salariatul să presteze o muncă peste puterile lui. Patronul trebuie, de asemenea, să asigure hrana muncitorilor care au dreptul, prin lege, să-și ia o parte din toate produsele comestibile la producția cărora au contribuit.

În ceea ce privește protecția salariatului, înțelepții Talmudului au mers chiar mai departe decât Biblia. După lege, dacă o persoană susține că o altă persoană îi datorează bani, cel care contestă datoria poată fi pus să jure că nu datorează nimic. Dacă însă muncitorul pretinde că patronul nu i-a plătit salariul, nu mai este nevoie de jurământul patronului, ci este suficient să jure muncitorul că nu a fost plătit (*B.M.* 9,12). Înțelepții explică această excepție pe motiv că patronul, având de-a face cu mai mulți salariați, poate să uite să-l plătească pe unul dintre ei; salariatul, în schimb, știe foarte bine dacă a fost plătit sau nu. Generoși în privința drepturilor salariatului, rabinii nu uită totuși să menționeze și obligațiile acestuia: muncitorul trebuie să se străduiască să-și facă treaba cât mai bine și să nu piardă vremea în orele de lucru (Maimonide, *Mișne Tora*, *Hilhot sehirut* 13,7). Înțelepții acordau o importanță atât de mare îndatoririlor salariatului, încât acesta era dispensat de recitarea ultimei binecuvântări din cele de după masă dacă aceasta se întâmpla în orele de lucru, pentru ca patronul să nu fie prea mult timp lipsit de serviciile lui. În sfârșit, oamenii de aceeași meserie au dreptul să se adune și să-și stabilească prin vot orele de muncă, împiedicând astfel ca unul dintre ei să lucreze în afara orarului convenit (*Ș.Ar.*, *H.M.* 231,28).

Munca

Mulțumit și fericit vei fi, mâncând din roadele muncii tale.

Dulce e somnul omului care a muncit.

Mare este munca, pentru că ea-i dă omului demnitatea lui.

Cel ce trăiește din munca mâinilor lui este mai mare decât cel cu frica lui Dumnezeu.

Mai bine să cureți oasele de carne în piață contra plată, decât să trăiești din milă.

În ebraică, muncă și cultul religios se spun la fel: *avoda*.

Numai prin munca mâinilor sale capătă omul binecuvântare.

Omul, când nu mai muncește, moare.

Drepturile salariatului primează întotdeauna asupra drepturilor patronului.

LEGILE NOAHIDE

Șapte principii morale pe care rabinii le-au considerat fundamentale și deci obligatorii pentru toți oamenii în calitate de descendenți dintr-un strămoș comun. Impuse de Dumnezeu lui *Noe (*Noah*), căruia-i poartă numele, legile noahide ar fi existat înaintea Torei și Halahei — sistem legal impus în exclusivitate poporului evreu. După *Maimonide, orice neevreu care recunoaște aceste șapte legi universale este socotit printre „drepții neamurilor lumii" (**haside umot ha-olam*) care vor avea parte de viața de apoi" (Tos. *Sanh.* 13,2).

După majoritatea autorităților halahice, creștinii și musulmanii respectă legile lui Noe și nu sunt idolatri.

Legile lui Noe

1. Înfăptuirea dreptății (datoria de a institui un sistem de legi)
2. Interdicția de a huli (inclusiv de a depune mărturie strâmbă)
3. Interdicția idolatriei
4. Interdicția incestului (inclusiv a adulterului și a altor delicte sexuale)
5. Interdicția de a ucide
6. Interdicția de a fura
7. Interdicția de a mânca din carnea (lit. „un membru") unui animal viu (adică interzicerea cruzimii sub toate formele; T.B. *Sanh.* 56a)

LEHA DODI

„Vino, iubitule"

Primele cuvinte și, în același timp, titlul unui imn care se cântă vineri seara. Textul îi aparține poetului mistic Solomon ben Moise ha-Levi *Alcabeț. Cele opt strofe sunt scrise în *acrostih, alcătuind numele ebraic al autorului, *Șlomo ha-Levi*. Alcabeț și-a petrecut cea mai mare parte a vieții la Safed, care era, în sec. al XVI-lea, centrul Cabalei lurianice (vezi *Luria, Isaac). Poemul este inspirat din imaginea midrașică în care Șabatul apare descris ca logodnica lui Israel (*Gen.R.* 11,9). Într-adevăr, misticii de la Safed obișnuiau să pornească vinerea într-o voioasă procesiune prin îm-

prejurimile orașului, cântând versete din Psalmi și din Cântarea Cântărilor, în întâmpinarea reginei sau logodnicei lui Israel, Șabatul. Personificarea își are originile în literatura rabinică (vezi *Șab.* 119a) iar obiceiul întemeiat de cabaliștii din Safed s-a răspândit ulterior, devenind un element central al slujbei de vineri seara.

Leha dodi, cel mai iubit din toate imnurile compuse la Safed, s-a bucurat de mare popularitate, fiind la scurtă vreme inserat în liturghie de majoritatea comunităților. Așchenazii din Germania obișnuiau deja să-l cânte la începutul sec. al XVII-lea. Primele două cuvinte sunt extrase direct din Cântarea Cântărilor (7,12): „Vino, iubitule, haidem să ieșim pe câmp!" — aluzie la obiceiul cabaliștilor de la Safed de a ieși pe câmp în așteptarea Șabatului. Din punct de vedere formal, poemul este un *centon* cu multe ecouri biblice, combinate cu jocuri de cuvinte, asonanțe și aliterații.

Se cântă în cor de către întreaga comunitate împreună cu oficiantul sau acesta din urmă cântă strofele, ceilalți reluând numai refrenul. În unele comunități, persoanele în doliu rămân afară în timpul imnului și intră în sinagogă doar la sfârșit pentru a asculta formulele tradiționale de mângâiere a celor îndurerați. Înaintea ultimei strofe, credincioșii se întorc cu fața spre apus, în direcția intrării și se înclină salutând intrarea reginei Șabat.

Leha dodi

Vino, iubitule, logodnicei să-i ieșim înainte,
Șabatul care vine să-l întâmpinăm!

Șamor și Zahor, unicul Dumnezeu
Le-a rostit într-un singur cuvânt;
Unicul Dumnezeu, slava și măreția
Și lauda numelui Lui fără pereche sunt.
Vino, iubitule...

Șabatul să-l întâmpinăm, izvorul
A toată binecuvântarea pe pământ
Zi sfântă chiar din zorii lumii,
Al facerii sfârșit și început.
Vino, iubitule...

Ridică-te din pustiirea ta,
Regesc altar, oraș năpăstuit
În valea plângerii destul șezut-ai
De jalea-ți Domnul s-a milostivit.
Vino, iubitule...

Ridică-te și scutură-ți cenușa!
Popor al meu, reia-ți regescul semn;
Sufletul meu presimte izbăvirea
Prin fiul lui Iesei din Betleem.
Vino, iubitule...

În 350 de ani, s-au compus peste două mii de partituri pentru interpretarea acestui poem și altele noi apar mereu.

LEKET, ȘIHEHA, PEA

Așa-numitele „daruri pentru săraci", denumite colectiv *mutanot la-aniim*, reprezentând acea parte din recoltă care, potrivit Bibliei, trebuie lăsată nevoiașilor și străinilor.

I. Ce-a rămas (*leket*)

Secerătorii nu au voie să se întoarcă și să strângă spicele căzute, ci trebuie să le lase săracilor. Dacă însă le-au căzut câte trei sau mai multe spice, le pot aduna. Aceeași prevedere se aplică boabelor de struguri care cad în vie. În plus, este interzis să te întorci după ciorchinii mici rămași în vie după cules: trebuie lăsați pentru săraci (Lev. 19,9–10). Exemplul clasic de respectare a acestei legi se regăsește în Cartea lui *Rut (2).

II. Ce-a fost uitat (*șiheha*)

Dacă lucrătorii au dus recolta în hambare și au uitat o parte pe câmp, ei nu au dreptul să se întoarcă după ea (Deut. 24,19). Potrivit legii rabinice, toate grânele și fructele nerecoltate vor fi lăsate celor nevoiași.

III. Colțul (*pea*)

La vremea recoltei, cultivatorul va lăsa un colț de ogor nesecerat; acesta va fi destinat săracilor. Legea biblică nu prevede limite minime ori maxime: un singur spic este, în principiu, de ajuns pentru a împlini această obligație. Rabinii însă au fixat cota minimă la o șaisprezecime din recoltă.

Pe lângă legile referitoare la *zeciuială, cele de mai sus sunt doar o parte din prevederile Pentateuhului, menite să asigure ajutorarea săracilor. În acest context, Biblia acordă o importanță deosebită *văduvelor și orfanilor. Legile menționate se aplicau inițial doar în Ereț Israel, dar rabinii le-au extins la orice loc în care s-ar afla evreii. O altă prevedere rabinică impune ca, „pentru a menține pacea", de ele să beneficieze toți săracii, evrei și neevrei, deopotrivă.

LEL ȘIMURIM

„Noaptea de priveghere"

Termen care desemnează prima noapte de *Pesah (primele două nopți în diaspora), conform relatării biblice despre noaptea ieșirii din Egipt: „Aceasta a fost noaptea de priveghere a Domnului pentru scoaterea lor din țara Egiptului și această

noapte este a Domnului, noapte de priveghere pentru toți fiii lui Israel din neam în neam" (Ex 12,42). Potrivit unei alte interpretări rabinice, *șimurim* s-ar traduce nu prin „priveghere", ci prin „privegheați", „păziți". Prin urmare, *lel șimurim* ar vrea să spună că, în prima noapte de Pesah, tot Israelul este apărat. Această interpretare s-ar afla la originea obiceiului de a lăsa deschisă ușa casei în timpul **sederului*, ca un simbol că, în noaptea aceea, nici un evreu nu are a se teme de nimic. Și tot de aceea, în aceeași noapte, înainte de culcare, se omite lunga rugăciune împotriva primejdiilor nocturne și se recită numai primul paragraf din **Șema*.

„LE-ȘANA HA-BAA BI-IERUȘALAIM

„La anul, la Ierusalim!"

Expresie a aspirației poporului evreu spre *Izbăvirea mesianică. Se rostește la sfârșitul **sederului* de Pesah și după sunetul **șofarului* (corn de berbec) care încheie ziua de Kipur. Această dublă întrebuințare are la origine un diferend între rabinii Talmudului. După Rabi Josua, izbăvirea lui Israel urma să aibă loc în Nisan, luna ieșirii din Egipt. Rabi Eliezer însă era de părere că va avea loc în Tișri, luna Marii Iertări (*R.H.* 11a). Spre a împăca ambele opinii, a devenit un obicei din a anticipa Izbăvirea la ambele sărbători. Cuvintele „[Fie să ne întâlnim] la anul la Ierusalim!" se spun ca un fel de toast după degustarea ultimei cupe de vin de *seder*, iar comunitățile așchenaze le cântă pe o melodie veselă la sfârșitul postului de Iom Kipur. În Israel, se adaugă, reluând ideea din Ps. 122,3, *bi-Ierușalaim ha-benuia* („la Ierusalimul rezidit").

LEȘON HA-RA

Lit. „limbă rea"

Calomnia și denunțurile sunt socotite, în *Biblie și în *Talmud, păcate grave. Porunca negativă care le interzice are la bază un verset din Levitic: „Să nu umbli cu bârfeli în poporul tău" (19.16). *Leșon ha-ra* înglobează toate formele de clevetire, inclusiv bârfele (*rehilut*) cele mai banale.

Chiar și formele cele mai nesemnificative de defăimare sunt considerate delicte, dar forma cea mai gravă constă în a depune cu bună știință mărturie strâmbă pentru a face un rău cuiva; fapta e cu atât mai gravă atunci când scopul ei este de a-l aduce în sapă de lemn pe un alt evreu ori de a-i pune viața în primejdie. Cei care se dedau la astfel de practici, așa-numiții *malșinim* („delatori"), sunt pasibili de cele mai aspre pedepse, după cum se vede în special din rugăciunea **Amida*.

Încă din vremurile biblice, *leșon ha-ra* era un mare păcat, judecând după pedepsele la care se expuneau defăimătorii. Astfel, Miriam a fost lovită de lepră pentru că l-a vorbit de rău pe fratele ei, *Moise, deși criticile ei erau întemeiate (vezi Num. 12). Înțelepții Talmudului socotesc calomnia drept cel mai grav dintre păcatele capitale, mai grav chiar decât crima, idolatria și incestul. Această atitudine se întemeiază, cel puțin în parte, pe imensa putere pe care rabinii o atribuiau cuvântului. Într-adevăr, stă scris în Biblie că „moartea și viața sunt în puterea limbii" (Prov. 18,21). Bârfitorul este adeseori asemuit cu hoțul și cu preacurvarul și, spun rabinii, nu va avea parte de lumea de apoi. Lingușitorii, mincinoșii, zeflemiștii și bârfitorii sunt cele patru categorii de oameni care nu vor avea ce căuta în fața Domnului (*Sotai* 42a). Bârfitorul distruge trei persoane dintr-o dată: provoacă propria lui pierzanie și compromite în același timp pe cel bârfit ca și pe cel care-l ascultă.

Leșon ha-ra

Omul se luptă în fiecare zi cu trei păcate pe care nu le poate ocoli: gândul necurat, rugăciunea fără evlavie și clevetcala.

Păzește-ți gura de clevetcală și trăiește în pace.

Ce spui la Roma poate să omoare un om în Siria.

Tăcerea șade bine înțeleptului și cu atât mai mult nebunului.

Pedeapsa mincinosului este că nu-l mai crede nimeni nici când spune adevărul.

Toate implicațiile lui *leșon ha-ra* sunt expuse amănunțit în *Hafeț Haim*, opera halahistului modern Meir Ha-Kohen Kagan *Israel.

LEVIATAN

Ebr.: Liviatan

Termenul desemnează diverse specii de monștri marini pomeniți în literatura biblică și rabinică. Judecând după anumite pasaje, am fi tentați să spunem că leviatanul este fie balena (Ps. 104,26), fie crocodilul (Iov 40,25; 41,26). În alte contexte însă, termenul se referă la balaurii cu șapte capete. Se spune că aceste creaturi mitologice sunt în război cu Dumnezeu și că sunt sortite nimicirii (Ps. 74,14; Iov 3,8; Isa. 27,1). Figura *liviatanului* are un pandant în monstruosul Lotan din literatura ugaritică. Leviatanul este adeseori menționat alături de înfricoșătorul Behemot (Iov 40,15–24). În apocrife (2 *Ezra* 6,49–52), se spune că ambii monștri au fost creați în a cincea zi a Genezei, iar în literatura rabinică, sunt identificați cu „balaurii mari" din Gen. 1,21, care vor fi serviți la banchetul drepților din ziua de apoi (*Lev.R.* 13,3; *B.B.* 74a–75a). Se spune într-adevăr că, în vremurile mesianice, Dum-

nezeu îi va tăia pe Leviatan și Behemot, zis și „boul sălbatic" (*șor ha-bor*), și va oferi carnea lor ca hrană la „banchetul eshatologic" al drepților. Din pielea lui Leviatan, Dumnezeu va amenaja cortul pentru banchet și va turna mesenilor să bea din vinul „păstrat de la crearea lumii".

LEVI BEN GHERȘOM
(1288–1344)

Filozof, matematician, astronom, talmudist și exeget, cunoscut și sub numele de Ghersonide sau *Magister Leo Hebraeus* ca și sub acronimul de **Ralbag**. Este autorul unui comentariu biblic monumental care acoperă Pentateuhul și o mare parte din restul Bibliei. Filozofia lui se situează în descendența aristotelică a lui *Maimonide. S-a născut în Provența, probabil la Bagnols-sur-Cèze, unde și-a petrecut practic toată viața în afara unor scurte ședere la Orange și Avignon. Există puține date despre viața lui, exceptând faptul că întreținea relații cu înalți prelați ai Bisericii și că a predat la universitatea și la școala de medicină, înființate de papi la Avignon. Operele lui ilustrează o mare diversitate de preocupări în diferite domenii:

Științe exacte: *Sefer maase hoșev* sau *Sefer ha-mispar* („Cartea numărului"), redactată în 1321, este un tratat de aritmetică. O altă lucrare, *De numeris harmonicis* (1343), ne-a parvenit în traducere latină. În fine, tratatul lui de trigonometrie, publicat în latină în 1342 sub titlul *De sinibus, chordis et arcis*, a fost dedicat Papii Clement al VII-lea.

Talmudism și liturgică: În comentariul la Pentateuh, Ghersonide menționează un comentariu al său la tratatul **Berahot*, din care nu ne-a parvenit nimic, dar care era probabil frecvent consultat cu privire la diferite chestiuni halahice. Un *responsum* al lui este citat de Isaac din Lattes în *Șeelot u-teșuvot*. Trei dintre poemele lui de *Șavuot și un *vidui* (*mărturisirea păcatelor) au fost publicate în franceză în 1958. A scris și o parodie pentru *Purim, intitulată *Meghilat setarim* („Sulul misterelor").

Comentarii la Aristotel și Averoes: *Sefer ha-heheș ha-iașar*, publicată în latină sub titlul *Liber syllogismi recti*, are ca obiect respingerea unor argumente ale lui Aristotel, pe care pare să-l fi cunoscut din scrierile lui Averoes. Un supercomentariu asupra lui Averoes ne-a parvenit numai în manuscris, dar un capitol al lui publicat în latină, în traducerea lui Iacob Mantino, a fost inclus în primul volum al operelor lui Aristotel apărute la Veneția în 1550–1552.

Comentarii biblice: A scris comentarii la Iov (1325), Cântarea cântărilor (1325 sau 1326), Eclesiast (1328), Rut (1329), Estera (1329), Pentateuh (1329–1338), Profeți (1338) și, în fine, la Proverbe, Daniel, Neemia și Cronici (1338). Multe din exegezele lui și-au păstrat actualitatea și ridică interesante probleme filozofice și teologice. Din fiecare carte a Bibliei, Ghersonide extrage învățăminte etice, filozofice și religioase, pe care le intitulează *toaliot*. O culegere a acestora a fost tipărită la Trento în 1570. În vastul lui comentariu la Pentateuh, el încearcă să reorganizeze Halaha, pornind de la nouă principii logice, prin care înlocuiește cele 13 reguli *hermeneutice. În sec. al XV-lea, Iuda Messer Leon încearcă să obțină interzicerea comentariului.

Filozofie: Opera de căpetenie a lui Ghersonide este fără îndoială *Sefer milhamot Adonai* („Cartea războaielor lui Dumnezeu"), tratat filozofic început în 1317 și încheiat în 1329. Autorul pune în discuție o serie de probleme care, după părerea lui, fuseseră neglijate sau greșit abordate de predecesorii lui, inclusiv Maimonide. Cartea este alcătuită din șase părți care tratează despre: 1. nemurirea sufletului; 2. vise, ghicit și profeții; 3. știința divină; 4. providență; 5. sferele cerești, intelectul distinct și relațiile lor cu Dumnezeu; 6. crearea lumii, minuni și criteriile de recunoaștere a adevăraților profeți. După ce trece în revistă opiniile predecesorilor, Levi ben Gherșom trece la expunerea metodică a propriilor lui teorii, insistând asupra concordanței lor cu Tora. Deși interzisă de Hasdai *Crescas, care o considera eretică, cartea lui Ghersonide este foarte des citată în literatura rabinică. Cu toate că s-au păstrat multe din manuscrisele autorului, lucrarea în sine a fost publicată numai de două ori și nu fără greșeli (în 1560 la Riva de Trento și în 1863 la Leipzig). O ediție critică a secțiunilor III și IV, datorată lui Charles Touati, a apărut în franceză în 1968.

LEVI IȚHAK DIN BERDICEV
(cca. 1740–cca. 1810)

Rabin și lider spiritual hasidic, indiscutabil cea mai populară figură a *hasidismului după fondatorul mișcării, Israel *Baal Șem Tov. Hasidimii îl numesc *Berdicever Rov*, deoarece, spre deosebire de majoritatea personalităților de frunte ale mișcării, era în același timp **țadik* și rabin al comunității. Acest dublu statut era destul de puțin confortabil la vremea aceea când autoritățile rabinice tradiționale din Europa răsăriteană combăteau violent hasidismul. În 1766, Levi Ițhak devine discipolul *maghidului* din Meserici, *Dov Baer, fiind

mai apoi recunoscut drept o verigă esențială în transmiterea învățăturii acestuia.

Numit rabin la Zeleciov, în Polonia, este constrâns să demisioneze după câțiva ani, deoarece comunitatea era categoric ostilă concepțiilor lui hasidice. Scenariul se repetă apoi la Pinsk, în Bielorusia, unde a ocupat de asemenea postul de rabin. Se știe din surse sigure că Levi Iţhak a suferit o depresiune nervoasă ca urmare a persecuțiilor la care era supus din partea **mitnagdimilor*. O dată vindecat, își găsește în fine liniștea în fruntea comunității din Berdicev, unde va locui din 1785 până la sfârșitul vieții.

În sânul curentului hasidic, Levi Iţhak s-a evidențiat ca un apărător neobosit al poporului evreu în fața tronului lui Dumnezeu. Adresându-se Atotputernicului, *Berdicever rov* spunea: „Tu ceri mereu câte ceva de la poporul Tău, Israel; dar ce-ar fi să-l și ajuți în necazurile lui?" Rabi Levi a văzut odată un evreu care-și pusese **talit* și **tfilin* și care apoi s-a întrerupt din rugăciune ca să ungă roțile căruței. Levi a ridicat atunci ochii la cer și a exclamat: „Doamne, ce minunat este poporul Tău! Până și când unge roțile căruței, nu uită să-și pună *talit* și *tfilin*!"

Prima parte din opera lui, *Keduşat Levi*, a fost publicată la Slavuta (1798), iar cea de-a doua, postum, la Berdicev (1811), volumul cunoscând de atunci numeroase reeditări. Cartea, un comentariu liniar al Torei și al unor fragmente hagadice din literatura rabinică, oferă o imagine foarte substanțială a doctrinei hasidice. O temă centrală în *Keduşat Levi* este *smerenia, pe care autorul o consideră o valoare religioasă în sine. Omul smerit, spune Levi, nu trebuie să-și subestimeze persoana sau acțiunile, ci trebuie să fie conștient de faptul că operele și capacitățile lui creatoare sunt cu totul neglijabile în raport cu măreția lui Dumnezeu. Pe de altă parte, omul nu trebuie să se prefacă smerit, căci ar cădea astfel în cea mai mare înfumurare. Smerenia autentică se obține spontan, la capătul unei meditații profunde asupra omniprezenței lui Dumnezeu în lumile superioare și inferioare.

Aforismele lui Levi Iţhak din Berdicev

Doamne, nu vreau să aflu de ce sufăr, ci numai dacă suferința mea este pentru cauza Ta.

Exil este lumea aceasta și, aici, Dumnezeu însuși este în exil.

Dragostea omului pentru Dumnezeu se măsoară după dragostea de aproapele său.

Un croitor îi povesti lui Levi Iţhak cum se justificase el în fața lui Dumnezeu de Iom Kipur: „Mi se mai întâmplă, recunosc, să păstrez pentru mine vreo haină uitată sau să mănânc fără să mă fi spălat pe mâini în prealabil, dar greșelile acestea nu sunt foarte grave. Tu însă, Doamne, săvârșești fapte mult mai condamnabile. Nu smulgi Tu, oare, pruncul de la sânul mamei și mama de lângă pruncul ei? În cazul ăsta suntem chit! Dacă ești de acord să mă ierți, te voi ierta și eu!" Atunci Levi Iţhak îl mustră: „De ce ai fost atât de slab? Dacă insistai mai mult, Dumnezeu ar fi fost silit să ierte tot poporul evreu!"

Când crezi că ești departe de Dumnezeu atunci ești cel mai aproape.

LÉVINAS, EMMANUEL
(1906–1995)

Filozof. Născut la Kovno (Kaunas), în Lituania, a studiat foarte de timpuriu ebraica și Biblia și a primit o educație clasică solidă, în care lecturile din marii romancierii ruși au jucat un rol important. În 1923, merge să studieze filozofia la Strasbourg, apoi la Friburg-în-Brisgau, unde studiază cu Husserl și cu Heidegger. În 1930 îi apare prima carte (despre Husserl) și tot atunci obține naturalizarea. Luat prizonier în 1940, petrece anii războiului într-un lagăr de ofițeri din Germania. Familia lui, rămasă în Lituania, va fi măcelărită, aproape în întregime, de naziști. Lévinas mărturisea mai târziu că întreaga lui operă a fost marcată de „presimțirea" sau de „amintirea" ororilor naziste.

După război, își continuă lucrările filozofice și publică numeroase cărți. Dintre acestea, cele mai importante sunt: *Totalité et Infini* („Totalitate și infinit"; 1961) și *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* („Altfel decât a fi sau dincolo de esență"; 1974). În același timp, în strânsă legătură cu opera lui filozofică, se angajează într-o reflecție asupra iudaismului, concretizată în prelegeri talmudice, în special la Colocviul Intelectualilor Evrei Francofoni, și în lecții biblice, pe care le ține în diminețile de Șabat. Culegeri de astfel de expuneri au dus la apariția unor volume ca *Patru lecturi talmudice* (1968) și *Dincolo de verset* (1982). În tot acest timp, predă la diferite universități franceze — în 1973, este numit profesor, apoi profesor onorific, la Sorbona — și desfășoară o vastă activitate de conferențiar în Franța și în străinătate.

Gândirea lui Emmanuel Lévinas poartă amprenta unei duble loialități: față de filozofie și față de iudaism. După părerea lui, este necesar să optezi pentru discursul conceptual, rațional și argumentat, așa cum s-a format el în Grecia antică, pentru a vorbi și a te face înțeles. Primii pași în această direcție îi face sub îndrumarea lui Husserl, care-l îndeamnă să reflecteze la poziția subiectului față de lume și la geneza sensului, și a lui Heidegger,

ale cărui opțiuni național-socialiste le va critica energic mai târziu. Dar Lévinas nu se mulțumește cu calitatea de discipol al celor doi mari filozofi. Interesul lui pentru tradiția ebraică, dorința de a transmite înțelepciunea profeților și a rabinilor colegilor săi filozofi care ignorau aproape în totalitate acest domeniu, ca și preocuparea de a-și incorpora propria filozofie în iudaism, toate aceste imbolduri l-au îndreptat treptat către noi căi profund originale.

În ciuda sau poate chiar din cauza Holocaustului (*Șoa), Lévinas refuză să se lase în voia nihilismului și să cedeze diferitelor tendințe de abjurare a spiritului cărora le cad pradă destui dintre contemporanii săi. Existența celuilalt și responsabilitatea sunt concepte-cheie ale filozofiei lui. Și, în acest context, după părerea lui, omul găsește mai curând în textele ebraice decât în cele filozofice, forța de a rezista dezastrelor fără să se supună puterilor lumești și fără a urmări doar să se cruțe pe sine de suferință și să reușească în ochii lumii. Din această perspectivă, responsabilitatea înseamnă să înțelegi că fiecare om, oricât de singular și de neînlocuit, este chemat să poarte povara lumii și să răspundă de suferința celuilalt în chiar momentele în care simte spontan imboldul de a se preocupa întâi și întâi de sine însuși. Lévinas contrazice tradiția filozofică potrivit căreia responsabilitatea are la bază opțiunea liberă și conștientă a omului de a răspunde de un lucru sau altul. Dacă ar fi așa, spune el, omul ar fi liber să-și limiteze propria răspundere, să tragă o linie și să considere că restul nu-l privește, or Lévinas respinge această indiferență. Răspunderea, în viziunea lui, îi incumbă subiectului cu sau fără voia lui, fără ca el să aibă posibilitatea de a o limita; este o responsabilitate care precumpănește asupra preocupării fiecăruia pentru păstrarea și sporirea propriei ființe. Pentru a exprima această idee, Lévinas recurge la noțiunea biblică de alegere care, în opinia lui, nu constituie un privilegiu, ci un surplus de îndatoriri: a fi ales înseamnă a deveni răspunzător pentru celălalt și tocmai pe acest concept se întemeiază omenia omului.

A fi om nu este un dat, ci o obligație. Nu este de ajuns să-ți afirmi propria ființă pentru a putea pretinde la calitatea de om, cu atât mai mult cu cât această afirmare se produce de regulă într-o manieră dură și în detrimentul celuilalt. Într-adevăr, este foarte discutabil dacă o lume în care fiecare luptă pentru a-și impune propria ființă fără să-i pese de altceva ori de altcineva poate să se cheme lume omenească; nici nu putem spera, în aceste condiții că pacea va prevala vreodată asupra războiului. Dimpotrivă, omenescul se naște în om în momentul în care subiectul, în loc să se concentreze asupra propriilor interese și să se dedice în întregime apărării lor, se lasă clintit de nevoia presantă de a ajuta pe cineva, mergând până la sacrificiul de sine. Lévinas asociază această idee cu așteptarea unui *Mesia care, potrivit Talmudului (*Sanh.* 99a), va lua asupra sa suferințele lumii, dar, spune el, acest Mesia nu este un om anume, care va veni să oprească ori să schimbe cursul istoriei: a fi Mesia este vocația fiecărui eu uman față de celălalt. Iar pacea mesianică sau profetică la care trebuie să aspire acest eu nu este nici un armistițiu provizoriu într-o luptă, nici un pact rațional pe care îl închei de frica morții, ci seamănă mai curând cu o îngrijorare din iubire.

Sensul acestei vocații și al acestei păci începe să ți se limpezească în momentul când contempli chipul altuia, prin care, adeseori fără cuvinte, slăbiciunea și neajutorarea aceluia transpar și fac apel la tine. Prin lipsa lui totală de apărare, chipul omenesc se expune violenței și morții, dar în același timp prevestește o rezistență inepuizabilă în fața lor, ca și cum, privindu-l, ți-ar răsuna permanent în urechi vechea poruncă: „Să nu ucizi!" Chipul arată simultan că este extrem de lesne să ucizi și totodată imposibil. Mulțumită chipului omenesc, cuvântul rostit de Dumnezeu pe Muntele Sinai este încă aproape de noi și ne vizează personal pe fiecare. Celălalt, evident, nu este Dumnezeu și, de multe ori, habar nu are că a fost creat după asemănarea Lui sau respinge această idee; cu toate acestea, tocmai vederea celuilalt ne apropie de Dumnezeul invizibil. Adevăratul răspuns omenesc față de chipul celuilalt încape în două cuvinte: „Iată-mă." Cuvintele acestea de sorginte biblică atestă o disponibilitate de a sluji și corespund, spune filozoful, acelui ideal de sfințenie care constă în a pune binele celuilalt înaintea binelui propriu.

Totuși, sfințenia care ar trebui să domnească în relația omului cu celălalt nu permite organizarea vieții sociale. Lévinas știe acest lucru și analizează modul în care instituțiile politice, într-un stat democratic cel puțin, trebuie să limiteze această responsabilitate infinită. Deoarece, atunci când ai de-a face cu un număr mare de persoane, este necesar să compari, să cântărești și să faci dreptate. Organizarea politică trebuie deci să modereze această responsabilitate care rămâne totuși la temelia instituțiilor sale. Dreptatea nu poate respinge mila, iar mila nu se poate lipsi de dreptate, așa cum ne învață de mii de ani înțelepciunea ebraică.

Cu toată pledoaria lui pentru sfințenie și dreptate, Lévinas nu uită nici o clipă de violența din lume și, mai ales, de *Șoa care, în ochii multora, a compromis definitiv acest ideal. Ceea ce importă, după o astfel de catastrofă, este de a rămâne evreu, dar din perspectiva unei noi evlavii, cu o credință care nu așteaptă răsplată și cu o exigență sporită față de sine. Ca și acei sioniști religioși care văd în înființarea Statului Israel începutul Mântuirii, Lévinas crede și el că renașterea Israelului marchează începutul unei mântuiri, dar al unei mântuiri interioare, căci Statul Israel le redă evreilor conștiința unității și încrederea în valorile proprii, redeșteptând curiozitatea lor față de iudaism și îndemnând la studierea acestuia. Trebuie subliniat însă că, din punctul de vedere al filozofului, Israelul nu are alt destin politic decât acela de instrument auxiliar al Mântuirii spirituale.

În opera lui, Lévinas încearcă să traducă, în limbajul filozofiei grecești, intuițiile provenind din vechea tradiție ebraică pe care Grecia le ignorase. Dar el nu încearcă pur și simplu să treacă de la un limbaj la altul pe care îl consideră universal. El vrea să răstoarne reflecția filozofică, obligând-o să-și plece urechea la duhul profeților și la înțelepciunea pe care aceștia au inspirat-o. Tensiunea dintre filozofi și profeți, aflată în miezul vieții spirituale și intelectuale a Occidentului, nu trebuie eliminată, ci dimpotrivă trebuie să rămână vie și activă într-o epocă în care raționalitatea științifică pretinde adeseori că deține monopolul adevărului. Nevoia de a-i reda Occidentului conștiința izvoarelor ebraice, pe care acesta de multe ori le escamotează, mulțumindu-se cu creștinismul, capătă în opera lui Lévinas autoritatea unui imperativ filozofic și spiritual.

LEVIRAT

Ebr.: ibum

Căsătorie poruncită de lege între o văduvă (*ievama*), al cărei soț a murit fără copii, și fratele defunctului (ebr.: *iavem*; lat.: *levir*). Scopul acestei porunci rezultă din Deut. 25,6: „Întâiul născut pe care-l va naște să poarte numele fratelui mort, pentru ca numele său să nu fie șters din Israel." Episodul lui Iuda și Tamar (Gen. 38) atestă vechimea îndelungată a obiceiului la israeliți ca și la alte popoare vecine. Deosebirea fundamentală dintre cazul relatat în Geneză și legea din Deuteronom constă în procedeul denumit *halița*, prin care fratele mortului poate refuza să se conformeze, procedeu care lipsește din Cartea Genezei. Într-adevăr, Deuteronomul descrie ritualul prin care văduva și cumnatul ei pot fi scutiți de această obligație. În cadrul acestei ceremonii, care se desfășoară în prezența Bătrânilor, văduva își somează cumnatul să-și îndeplinească îndatorirea; dacă el persistă în refuzul lui, ea trebuie „să-i scoată încălțămintea din picior și să-l scuipe în față" (să scuipe „în fața lui", interpretează rabinii). În vreme ce săvârșește acestea, femeia trebuie să rostească: „Așa se face omului care nu vrea să ridice casa fratelui său" (Deut. 25,9). În cazul când cumnatul nu o vrea de nevastă, văduva nu se poate recăsători până nu se îndeplinește *halița*. Denumirea ceremoniei provine din verbul ebraic *halaț*, „a descălța".

Legile privitoare la levirat sunt expuse pe larg în tratatul talmudic **Ievamot*. Leviratul nu are loc decât în cazul unei văduve complet lipsite de urmași. Această interpretare a legii se bazează pe ambiguitatea termenului *ben* (*fiu*) din Deut. 25,9. Într-adevăr, în acest context, *ben* poate fi luat în sensul de „copil" — indiferent dacă este vorba de un băiat sau de o fată. De asemenea, leviratul nu se aplică dacă defunctul are copii de la altă femeie ori dacă i se naște un copil postum, indiferent dacă acesta moare curând după naștere (*Iev.* 2,5; 22b; *Nid.* 5,3). Mișna adaugă că obligația leviratului nu incumbă decât fraților defunctului născuți înainte de moartea lui.

Legea nu are relevanță decât dacă femeia este încă aptă pentru a avea copii. După decesul soțului, văduva și cumnatul sunt uniți printr-o legătură (*zica*) juridică. Femeia dobândește atunci statutul de *șomeret iavam*, adică este în situația de așteptare a leviratului, perioada de așteptare fiind de trei luni (*Iev.* 4,10).

Din punct de vedere juridic, văduva și cumnatul nu sunt obligați să facă nuntă, deoarece sunt deja legați prin *zica*. Rabinii Talmudului au simțit totuși nevoia de a introduce o imitație de ceremonie nupțială, denumită *maamar* („declarație"), spre deosebire de căsătoria obișnuită care poartă numele de *kidușin* (Tos. *Iev.* 7,2; T.B. *Iev.* 52a). Învățații au discutat îndelung pentru a stabili care soluție era preferabilă: leviratul sau *halița*. *Academiile babiloniene erau împărțite: școala din Sura susținea prima opțiune, cea din Pumbedita pleda pentru cea de-a doua. Mai târziu, autoritățile rabinice sefarde s-au pronunțat în favoarea leviratului, considerând că Biblia și Talmudul ar fi abolit acest obicei dacă el n-ar fi avut nici un rost. În Europa, dimpotrivă, talmudiștii așchenazi recomandau *halița*.

În 1944, marele rabinat al Palestinei a introdus un amendament (**takana*), potrivit căruia cumnatul era dator să asigure întreținerea văduvei până

la *halița*. În 1950, rabinatul israelian promova un alt amendament prin care *halița* devenea obligatorie, dând văduvei libertatea să se recăsătorească dacă și cu cine dorea. Astfel, fratele defunctului își pierdea dreptul de a se căsători cu fosta cumnată chiar dacă ar fi dorit s-o facă. Această *takana* a fost impusă nu numai așchenazilor, ci și sefarzilor și evreilor orientali care până atunci practicaseră leviratul, obiceiul fiind de altfel destul de potrivit cu vechile structuri poligame ale comunităților respective. În 1953, Parlamentul israelian reglementa căsătoria și divorțul, lăsând *halița* în grija tribunalelor rabinice. Conform acestor prevederi, cumnatul poate fi somat de tribunalul rabinic să procedeze la *halița*, fiind pasibil de arestare dacă nu se conformează într-un interval de trei luni.

*Iudaismul reformat a abolit leviratul și totodată *halița*, socotindu-le inutile. *Iudaismul conservator a desființat de asemenea leviratul, dar atitudinea sa rămâne ambiguă în ceea ce privește *halița*. Cât despre *iudaismul ortodox, acesta se conformează în continuare principiului rabinic, potrivit căruia o femeie trecută prin *halița* este asimilată cu o femeie divorțată și deci nu se poate căsători cu un *cohen* (*preot). Reformații și conservatorii nu țin seama de această regulă, întrucât ei nu respectă oricum nici legea care interzice căsătoria unui *cohen* cu o femeie divorțată.

Ceremonia *haliței* trebuie efectuată în fața unui tribunal rabinic alcătuit din cinci membri. Văduva citește pasajul biblic referitor la levirat (Deut. 5,7–10), apoi îl descalță pe cumnat de pantoful drept (pantoful trebuie să nu conțină nici un element de metal) și scuipă pe jos în fața lui.

LEVITIC

A treia carte a Pentateuhului. Titlul ebraic este *Va-ikra* („El a chemat"), adică întocmai cuvintele de început ale cărții. În literatura rabinică, i se mai spune și *Torat cohanim* („Manualul preoților"), titlu care reflectă conținutul cărții. De aici și titlul grecesc, *Levitikos*, consacrat de *Septuaginta. În epoca elenistică, termenul de „leviți" se aplica în egală măsură pentru *preoți și pentru asistenții lor.

Versiunea masoretică a Leviticului este alcătuită din 859 de versete, distribuite în 27 de capitole. Cartea este împărțită în zece pericope (*sedarot*), conform ciclului de lectură instituit în Babilon și adoptat în zilele noastre de toate comunitățile evreiești. Potrivit ciclului trianual, aflat în vigoare în Palestina în perioada celui de-al Doilea Templu, Leviticul se împărțea în 25 de secțiuni. Tradiția iudaică susține că Leviticul, ca și celelalte cărți ale Pentateuhului, i-a fost dictat de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai.

Exegeza biblică (vezi *Biblie) consideră că textul Leviticului provine dintr-o sursă unică de origine sacerdotală, desemnată prin litera P. După alți analiști, capitolele 17–26, care constituie așa-numitul „Cod al evlaviei", provin dintr-o altă sursă, notată cu H. Știința modernă respinge învățătura evreiască tradițională în privința originii mozaice a textului. Savanții consideră că este vorba de o operă mult mai târzie, cea mai recentă, de fapt, din toate cărțile Pentateuhului. Unii susțin chiar că redactarea finală a textului ar fi avut loc abia după întoarcerea din Babilon. Dimpotrivă, specialistul israelian Iehezkel Kaufmann crede că Leviticul este partea cea mai veche a Torei, constituind un vestigiu al legilor care reglementau jertfele aduse pe înălțimi. Profesorul Moșe David Cassuto de la Ierusalim vede în această carte o culegere a tradițiilor transmise de la o generație la alta și deci datând în fond, din punct de vedere al conținutului, chiar din vremea lui Moise. În cadrul acestei culegeri de texte, formula: „Domnul i-a vorbit lui Moise și a zis..." ar marca trecerea de la o tradiție la alta. După părerea lui Cassuto, datarea Leviticului la o epocă foarte târzie în raport cu Moise ar fi total lipsită de justificare.

Cartea Leviticului

1,1–7,38	Legile jertfelor
8,1–10,20	Învestirea preoților care urmau să oficieze în Sanctuar
11,1–15,33	Interdicțiile alimentare și legile purității rituale
16,1–16,34	Iom Kipur
17,1–17,16	Legile sacrificării rituale
18,1–20,27	Legile evlaviei
21,1–22,33	Rituri legate de necurățenia preoților
23,1–23,44	Sărbători
24,1–24,23	Legile cu privire la *menora*, la pâinea punerii înainte și la hulă
25,1–25,55	Ani șabatici și jubilee
26,1–26,46	Binecuvântări și blesteme
27,1–27,34	Obiectele închinate Domnului

LEVITIC RABA

**Midraș* cu privire la *Levitic, alcătuit din 37 de comentarii conform diviziunilor ciclului trianual de lectură (vezi *Tora, Citirea -ei) care era în vigoare în Ereț Israel în vremea celui de-al Doilea Templu. Fiecare comentariu constituie un întreg coerent dedicat unei teme anume. Introducerea, variabilă ca lungime, constă de regulă dintr-o serie de citate din *Hagiografe, în vreme ce concluzia

face legătura cu *midrașul* următor. Scopul acestor introduceri, uneori mai lungi decât comentariul propriu-zis, este de a pune în evidență unitatea subiacentă a tuturor părților Bibliei. Fiecare comentariu se încheie cu o scurtă binecuvântare și cu câteva cuvinte de mângâiere.

Învățații citați în *Levitic Raba* sunt amoraimi palestinieni din sec. al III-lea și al IV-lea. Culegerea a fost redactată într-un amestec de ebraică și aramaică din Galileea, cu multe împrumuturi grecești. Diferite indicii lingvistice, prosopografice și toponimice confirmă originea palestiniană a textului. Cele câteva aluzii la Halaha ori la tradițiile locale concordă cu informațiile furnizate de Talmudul din Ierusalim. *Lev.R.* a apărut în sec. al V-lea după toate probabilitățile la Tiberiada. Textul prezintă numeroase asemănări cu **Pesikta de-Rav Kahana*, redactată în aceeași epocă și, după părerea unor critici, de același autor.

LEVIȚI

Trib al urmașilor lui Levi, al treilea fiu al patriarhului *Iacob. *Cohanimii* (*preoți) sunt o subdiviziune a Leviților alcătuită din descendenții în linie bărbătească directă din marele preot *Aaron care făcea parte din tribul lui Levi.

Biblia relatează că funcțiile rezervate acestui trib erau, la origine, apanajul tuturor primilor născuți care însă participaseră la păcatul *Vițelului de aur, pierzându-și această prerogativă. Drept urmare, leviților, care stătuseră deoparte, li s-a încredințat sarcina întreținerii Sanctuarului și, mai târziu, a *Templului. Potrivit Pentateuhului, dacă la recensământ primii născuți se dovedeau mai numeroși decât leviții, cei care erau în plus erau datori să se răscumpere plătind cinci șecheli fiecare. Banii se dădeau preoților și astfel primii născuți își transmiteau partea lor de sfințenie *cohanimilor* (Num. 3,11–13). Ceremonia de *pidion ha-ben*, răscumpărarea întâiului născut, își are originea în acest transfer de sfințenie de la primii născuți la leviți.

Spre deosebire de celelalte triburi, la care membrii erau înscriși la recensământ de la vârsta de 20 de ani, leviții se numărau de la o lună. Numărul lor era de circa 22.000. Midrașul spune că, dintre toți israeliții care aveau peste douăzeci de ani în momentul ieșirii din Egipt, numai leviților li s-a îngăduit să pătrundă în Canaan.

Leviții aveau sarcina de a transporta diferitele părți componente și ustensile ale Sanctuarului în timpul rătăcirii în pustiu. Fiecare din cele trei clanuri ale tribului lui Levi, — Gherșon, Chehat și Merari —, avea răspunderea precisă a unor anumite obiecte de cult. În cadrul taberei, leviții ocupau locul imediat din jurul Sanctuarului, în vreme ce celelalte triburi se așezau la margine.

Leviții aveau de asemenea îndatorirea de a instrui poporul în legile Torei (Deut. 33,10). Având în vedere că sarcinile lor erau incompatibile cu munca în agricultură, leviții nu au primit pământ la împărțirea țării. Cei care nu erau însărcinați cu întreținerea Templului, erau repartizați în 48 de cetăți pe toată întinderea Canaanului (Ios. 21). Lipsiți de venituri proprii, ei primeau *zeciuiala din toate produsele agricole, din care dădeau la rândul lor a zecea parte pentru preoți.

La Templu, leviții jucau rolul de asistenți ai preoților și slujeau drept cantori și instrumentiști (vezi *Muzică și cânt). Mișna precizează psalmii pe care leviții aveau datoria să-i recite în fiecare zi. Ei se ocupau de asemenea de administrația și de paza Templului. Din sarcinile lor de altădată, leviții nu au păstrat decât una singură: aceea de a spăla mâinile preoților înainte de binecuvântarea *cohanimilor*. În plus, al doilea chemat la citirea Torei este un levit (primul este un *cohen*).

LEVIȚI, CETĂȚILE -LOR, vezi REFUGIU.

LIBERAL, IUDAISM, vezi IUDAISM REFORMAT.

LIBER ARBITRU

Principiu filozofic și teologic care-i recunoaște individului posibilitatea de a acționa conform propriei voințe și propriilor opțiuni. Dezbătut în toate epocile, el intră în contradicție cu determinismul care poate fi divin sau natural. Filozofii evrei tind să considere că noțiunea de liber arbitru este indispensabilă pentru a cultiva simțul răspunderii morale în individ. Totodată, cine crede în dreptatea divină și în pedepsirea păcătoșilor crede implicit și în liberul arbitru.

Potrivit narațiunii biblice, primele cuvinte pe care Dumnezeu le-a adresat omului erau o interdicție, a cărei încălcare avea să fie imediat pedepsită: individul este responsabil așadar, căci are libertatea de a se supune sau nu poruncilor. Ca emanații ale voinței individuale, faptele omului sunt în întregime imputabile autorului lor. Astfel, văzându-l pe *Cain mânios și posomorât, Dumnezeu îl avertizează: „Păcatul pândește la ușă: imboldul lui se ține după tine, dar tu să-l stăpânești!" (Gen. 4,7). În Deuteronom (30,19), după recapitularea istoriei lui Israel, *Moise le explică israeliților că destinul lor național depinde de propriile lor opțiuni: „Ți-am pus înainte viața și moartea, binecuvântarea și blestemul! Alege viața [...]"

După *Maimonide, liberul arbitru este „marele principiu, stâlpul Torei și al poruncilor" (*Iad, Teșuva* 5,3). Noțiunea însăși de *căință (*teșuva*), la care îndeamnă Pentateuhul (Deut. 4,30–31; 30,10–15) și încă și mai mult profeții (de ex., Osea 14,2–3) și fără de care *Iom Kipur n-ar avea nici un sens, presupune existența liberului arbitru. Apelurile repetate prin care omul este chemat să se „întoarcă" la Dumnezeu și în care i se garantează în schimb iertarea păcatelor demonstrează că stă în puterea individului să se elibereze de păcat, să se lepede de obiceiurile rele, să se schimbe. Dumnezeu vrea ca omul să se întoarcă la El de bunăvoie, nu-l constrânge, dar așteaptă un răspuns (Ex. 19,8).

Legislația biblică, de exemplu pasajele referitoare la cetățile de scăpare (Num. 35,9–19; vezi *Azil), face o distincție netă între faptele intenționate și cele comise din nebăgare de seamă. Cât despre *Halaha, aceasta tratează pe larg despre limitele răspunderii morale și legale, precum și despre diferitele grade de constrângere care se exercită asupra omului (*B.K.* 8,4).

Mulți evrei au respins principiul liberului arbitru. *Esenienii, adepți ai determinismului, socoteau că totul se petrece după voința Domnului. *Saduceii, dimpotrivă, negau existența oricărei forme de Providență divină, considerând că totul se petrece la întâmplare. Rabinii au reformulat conceptul biblic de liber arbitru, afirmând că „totul este în voia Cerului, afară doar de frica de Cer" (*Ber.* 33b). „Îngerul care răspunde de zămislire, după ce ia o picătură de sămânță omenească, o înfățișează Celui Prea Sfânt, binecuvântat fie El, și întreabă: «Doamne, Stăpâne al universului, ce se va alege de picătura asta? Va ieși oare din ea un om puternic sau slab, deștept sau prost, bogat sau sărac?» Dar îngerul nu întreabă niciodată dacă omul acela va fi bun sau rău, căci acest lucru depinde chiar de omul respectiv" (*Nid.* 16b).

O primă contestare a liberului arbitru vine din partea teologiei, mai exact din partea conceptelor atotștiinței și preștiinței divine. Într-adevăr, dacă Dumnezeu știe totul dinainte, cum mai poate omul să fie liber? Înțelepții Talmudului s-au mărginit să afirme ambele principii fără să încerce să le concilieze: „Totul este prevăzut, dar permisiunea [libertatea] este dată" (*Avot* 3,15). Nici *Filon, nu oferă o soluție mult mai limpede: el afirmă existența liberului arbitru, pe care îl include totuși într-un proces de predeterminare datorat unor influențe diverse; el socotește însă că omul nu poate pune pe seama lui Dumnezeu faptele rele pe care le săvârșește cu bună știință. Puternic influențat de filozofia arabă, *Saadia Gaon susține că ideea de dreptate divină implică libertatea de opțiune a individului. În concordanță cu învățăturile mutazilite, Saadia stabilește că fiecare faptă este precedată în timp de potențialitatea ei de a fi sau nu săvârșită. El nu pare însă să perceapă nici o contradicție între acest liber arbitru și preștiința divină. *Bahia ibn Pakuda expune ambele opinii, considerând că omul nu poate decât să greșească dacă încearcă să rezolve contradicția dintre ele. După el, individul trebuie să se poarte ca și cum ar avea realmente libertatea de a alege și, în același timp, să se încreadă în Dumnezeu ca și cum ar fi convins că totul este predeterminat. Această poziție care refuză orice formă de soluție teoretică reflectă influența profundă a sufismului asupra filozofului evreu. Lucrarea lui Abraham *ibn Daud *Ha-emuna ha-rama* este dedicată chiar problemei liberului arbitru. Poziția autorului coincide cu cea a lui *Iuda Halevi care împarte cauzalitățile în divine, naturale, accidentale și intenționate. După părerea lui, la unii oameni, obiceiurile, bune sau rele, sunt atât de adânc înrădăcinate încât îi împiedică să-și exercite liberul arbitru. Majoritatea oamenilor însă se situează între aceste extreme și ei trebuie într-adevăr să aleagă. Ibn Daud este convins de existența posibilului în lume și, prin urmare, de absența unei determinări absolute. Maimonide (*Iad, Teșuva* 5,5) nu ocolește problema, dar susține că „știința" lui Dumnezeu este de o natură atât de diferită de cea omenească încât intelectul acestuia n-o poate cuprinde. Conform acestei interpretări, Dumnezeu este dincolo de timp, așadar „preștiința" Lui nu trebuie luată *stricto sensu*. Dumnezeu intuiește ce se va întâmpla în măsura în care percepe viitorul ca pe o parte a prezentului etern: deci știința Lui nu contrazice liberul arbitru. Chiar dacă admitem că Dumnezeu intervine providențial în istorie, El nu se va amesteca în procesul intern al voliției umane nici în integritatea autonomiei individuale (Maimonide, *ibid.*, 5,4). *Levi ben Gherșom acceptă și el existența liberului arbitru și totodată propune o soluție la problema cunoașterii divine: Dumnezeu și-ar cunoaște doar propria Lui esență, precum și diversele categorii, adică universul determinat de poziția stelelor. Nu este deci neapărat necesar ca evenimentele lumești să corespundă ordinii universale. Exercitându-și liberul arbitru, omul poate să acționeze contrar ordinii prestabilite prin poziția astrelor. Astfel, în concordanță cu concepțiile situate între tradiția filozofică evreiască și gândirea aristotelică, Ghersonide consideră că știința divină și intelectul nu cuprind eve-

nimentele care survin efectiv: ele știu doar ce ar trebui să fie, ceea ce exclude determinismul absolut. Hasdai *Crescas (*Or Adonai* 2,5) înclină și el spre un semideterminism derivat din gândirea lui Avicenna, potrivit căruia liberul arbitru ar fi determinat de o serie de cauze primare, interne, — legate de caracterul individual —, precum și de cauze externe, constituind factorii care-l influențează. Acțiunea voluntară este deci posibilă în sine, dar Dumnezeu o cunoaște dinainte. Crescas deosebește totuși faptele voluntare de cele comise dintr-un impuls sau altul; după părerea lui, doar cele dintâi sunt vrednice de răsplată ori pasibile de pedeapsă. Poruncile și interdicțiile nu limitează determinismul, dar credințele și părerile omenești nu depind de voința omului și nu pot fi pedepsite.

Iudaismul susține insistent existența liberului arbitru, intrând s-ar părea în contradicție cu o bună parte din concluziile psihologiei moderne potrivit cărora creierul omenesc, ca tot ce face parte din natură, este supus unei robii cauzale constrângătoare. Această teorie a cauzalității presupune că, dacă am avea destule date despre caracterul cuiva, situația de fond și împrejurările vieții sale, am putea să-i anticipăm deciziile. Conceptul biblic și rabinic al răspunderii morale ne apare compatibil doar cu o concepție anticauzală și deci opus oricărei teorii deterministe.

Unii filosofi evrei contemporani, ca Hermann *Cohen, consideră că liberul arbitru, înțeles ca o absență totală a cauzalității, este de neconceput. După Cohen însă, opțiunea liberă există totuși în domeniul etic și trebuie să constituie obiectivul omenirii. Cum adevărata libertate nu poate fi atinsă decât într-o societate ideală a viitorului, rezultă că libertatea nu este un dat, ci un scop către care trebuie să tindem (*Jüdische schriften* 1, 124). Martin Buber, dimpotrivă, susține că liberul arbitru este un dat care se exercită chiar și în condițiile cauzalității. Dar adevărata decizie trebuie să aibă loc în câmpul relației dintre Eu și Tu (*Eu și Tu*, București, 1992). După Buber, problema care se pune nu este problema alegerii, ci cea a calității alegerii: spre bine sau spre rău, căci dacă omul este liber să aleagă răul, la fel de bine poate și să-l ocolească. Astfel omul este cu adevărat liber iar destinul nu este o limită a omului, ci o împlinire a sa. Omul liber nu este ferit de influența lumii exterioare, dar este singurul capabil să reacționeze la evenimente și să perceapă unicitatea acestora, astfel încât, prin fiecare decizie morală, omul își experimentează identitatea, capacitatea de a resimți și de a acționa ca „Eu". Mai mult, cu fiecare decizie de acest fel, el își construiește și-și consolidează propria personalitate, propriul caracter. Cu alte cuvinte, prin alegeri morale libere, individul se transformă din *țelem* („chipul lui Dumnezeu") în *demut* („asemănarea cu Dumnezeu") și-și împlinește astfel propria umanitate.

LIEBERMAN, SAUL

(1898–1984)

Specialist în Talmud. Născut în Rusia, frecventează școlile (*ieșivot*) din Mir și din Slobodka. Studiază apoi în Franța și emigrează în Palestina în 1929. Se specializează în filologie și literatură clasică la Universitatea Ebraică din Ierusalim unde predă după aceea câțiva ani. În 1940, se stabilește la New York și devine profesor de Talmud. la Seminarul Teologic Evreiesc din America. Câțiva ani mai târziu, este promovat rector al Școlii Rabinice.

Încă de la începutul carierei lui, Lieberman este interesat în special de Talmudul din Ierusalim. În 1930, publică un comentariu al acestui Talmud, urmat de un altul destul de concis al *Toseftei și de o ediție critică a acesteia, pe care o intitulează *Tosefta ki-feșuta*. Numai vreo jumătate din lucrările lui văd lumina tiparului în timpul vieții lui. Altele se publică postum prin grija studenților săi.

Bun cunoscător al lumii clasice, Lieberman reușește să identifice influențele culturale și lingvistice pe care greaca și latina le-au exercitat asupra literaturii rabinice și scrie două opere magistrale asupra acestui subiect: *Limba greacă în Palestina evreiască* și *Elenismul în Palestina evreiască*.

Prin intermediul eseurilor și cărților lui, ca și prin operele rabinice pe care le editează, Lieberman se angajează în descoperirea de noi căi pentru a înțelege viața, instituțiile, credințele și activitatea literară din Palestina evreiască în epoca talmudică. Institutul Lieberman din Ierusalim, întemeiat în amintirea lui de Seminarul Teologic Evreiesc din New York, lucrează în prezent la informatizarea tuturor manuscriselor Talmudului din Babilon, cu scopul de a realiza o ediție definitivă a acestuia.

LILIT

Entitate feminină care din epoca biblică până în zilele noastre a continuat să ocupe un loc central în demonologia evreiască. Numele desemna inițial o întreagă categorie de duhuri malefice, fiind asociat abia în Evul Mediu cu un demon anume: prima nevastă a lui Adam, tovarășa lui Samael, Îngerul Morții.

Lilit își are originea în demonologia babiloniană unde sunt pomenite duhuri rele pe nume Lilu (en-

titate masculină) și Lilitu (entitate feminină). Despre acestea din urmă, se spunea că seduc bărbații și pun în primejdie viața femeilor în timpul nașterii. În Talmud și în literatura midrașică, sunt menționate sub numele de Lilin sau Lilit. Denumirea de Lilit apare o singură dată în Biblie: „Câini și pisici sălbatice se vor pripăși pe acolo și țapi păroși se vor strânge și acolo se va așeza Lilit; acolo își va găsi odihna" (Isa. 34,14).

Talmudul o descrie pe Lilit drept o făptură înaripată, cu plete lungi (*Er.* 100b; *Nid.* 24b), care vine să-i chinuie în somn pe cei care dorm singuri (*Șab.* 151b). Și tot Talmudul spune că Adam, în vremea când trăia despărțit de Eva, a zămislit duhuri și demoni și liliți (*Er.* 18b). Tradiția mai târzie povestește că Lilit l-ar fi sedus pe Adam și că i-ar fi născut duhuri și demoni drept copii.

Potrivit unei superstiții evreiești, Lilit este deosebit de primejdioasă pentru nou-născuți care, din cele mai vechi timpuri, sunt apărați de răutatea ei cu ajutorul unor *amulete speciale. Obiceiul pare să se fi inspirat direct din *Midraș care cuprinde o legendă a Genezei, diferită de cea biblică. Potrivit acestei povești, Lilit ar fi fost prima nevastă a lui Adam. Episodul este descris pe larg într-un text de pe vremea gheonimilor, *Alfabetul lui ben Sira*, unde Lilit este numită „prima Evă". Făcut din țărână și pământ o dată cu Adam, ea ar fi revendicat egalitatea cu bărbatul, sfădindu-se cu el tot timpul, apoi s-ar fi înălțat la cer, invocând Numele inefabil. La plângerile lui Adam, Dumnezeu ar fi trimis trei îngeri, — *Snvi*, *Snsnvi* și *Smnglf* —, care au găsit-o pe țărmul Mării Roșii și au amenințat-o cu moartea copiilor ei dacă nu-și îndrepta purtarea. Ea ar fi refuzat, motivând că ar fi fost creată ca să facă rău pruncilor. Atunci îngerii au pus-o să jure că nu va ataca niciodată copiii în prezența lor. De aici și obiceiul evreiesc de a pune nou-născuților amulete cu numele acestor îngeri.

Lilit apare și în literatura cabalistică din sec. al XIII-lea, în special în **Zohar* care o descrie ca fiind soția lui Samael și mama demonilor și o acuză că ar strânge de gât pruncii. Totodată, ea joacă un rol hotărâtor în ducerea la pieire a bărbaților pe care-i seduce pentru a da naștere la *Nefilim*, un soi de demoni care împiedică sufletul omenesc să-și afle odihna veșnică.

LIMBI EVREIEȘTI

Forme ale unor limbi sau dialecte, adaptate și utilizate de evrei, redate de obicei în scris cu caractere ebraice. *Ebraica, limba *Revelației divine, a Bibliei așadar, și totodată limba *Mișnei și a literaturii rabinice, este limba sfântă a iudaismului. Tot sfântă, deși în mai mică măsură, este considerată și aramaica, limba *Targumului și a *Talmudului, prezentă de asemenea în *Midraș și în **Zohar*. Ambele limbi se utilizau curent în timpul celui de-al doilea *Templu. Renăscută în epoca modernă (vezi *Ben Iehuda, Eliezer) și laicizată, ebraica este limba națională a Statului Israel.

Istoria limbilor vorbite de evrei este istoria răspândirii lor în lume. La origine, evreii s-au aflat în sfera de influență cananeeană și limba din Canaan a marcat etapele de formare a limbii ebraice. Răspândirea ebraicii corespunde perioadei de independență politică a israeliților, fără să coincidă însă cu distribuția lor geografică în Palestina, deoarece în secolele care au precedat era creștină, ebraica începuse să-și piardă întâietatea în favoarea *aramaicii, larg răspândită în tot Orientul Apropiat la vremea aceea. Iudeoaramaica și ebraica, împreună cu dialectele lor, au supraviețuit până în sec. al VIII-lea, iar un vestigiu al lor, — dialectul *jabali*, vorbit de micile comunități creștine și evreiești din Kurdistan —, s-a menținut până în zilele noastre.

Cu una sau două excepții, toate limbile evreiești uzitate în Africa de Nord și în Orientul Mijlociu sunt anterioare apariției islamului în sec. al VII-lea. Iudeoaraba, care cunoaște o amplă răspândire după cucerirea musulmană a Asiei de apus, era deja utilizată de triburile războinice evreiești din sec. al VI-lea, cunoscute sub numele de Hejaz. Iudeoaraba se scria în mod curent cu caractere ebraice. O serie de variante regionale ale limbii s-au dezvoltat în Asia și în nordul Africii, de unde s-au transmis evreilor din Spania musulmană. Dacă în Spania, iudeoaraba a murit o dată cu expulzarea evreilor (1492), ea a supraviețuit totuși și chiar a înflorit în alte zone ale lumii unde, răspândită de rabini, predicatori și învățători, a devenit limba de toate zilele. Din Spania până în Yemen, forma cultă a limbii a servit la traducerea Bibliei și a comentariilor, precum și la creații originale de poezie laică sau religioasă, de scrieri mistice și de tratate filozofice. Mari autori evrei ca *Saadia Gaon, *Bahia ibn Pakuda, Solomon *ibn Gabirol, *Iuda Halevi și *Maimonide s-au ilustrat prin importante scrieri în iudeoarabă. În același timp, în unele comunități de limbă iudeoarabă, se vorbea și iudeoberbera, a cărei răspândire însă s-a limitat la teritoriul Marocului, Algeriei și Tunisiei. Cea mai importantă operă antică în iudeoberberă este o traducere a Hagadei de Pesah.

Iudeopersana, unul din cele mai vechi dialecte evreiești, a dat naștere mai multor variante regionale ca *iudeotat*, vorbită în provincia Daghestan,

și iudeotadjica răspândită în Buhara. Până la revoluția bolșevică din 1917, *iudeotat* se scria cu caractere ebraice. Devenind limba oficială a Daghestanului în 1939, s-a trecut la scrierea ei cu caractere chirilice ca o consecință a procesului de rusificare sovietică aflat pe atunci în toi. Sub domnia tolerantă a suveranilor laici ai Persiei, o literatură bogată și creatoare se dezvoltase în *iudeotat*. Unii traducători ai Bibliei foloseau studiile erudite ale evreilor din Orient și Occident; alții deschideau accesul cititorilor evrei la literatura clasică persană, transliterând-o în caractere ebraice sau ocupându-se de versificarea unor pasaje biblice fundamentale. Un fenomen similar, deși mai restrâns, a avut loc și în provincia Buhara până la represiunea antievreiască din sec. al XVII-lea care a pus capăt epocii de aur a literaturii iudeopersane. De atunci încolo, singura literatură redactată în această limbă au constituit-o cronicile și cataloagele martirilor. Cultura iudeopersană, din care s-a păstrat versiunea în scriere ebraică, s-a cufundat complet în uitare până la sfârșitul sec. al XIX-lea. Renașterea ei în sânul coloniei buhariene din Ierusalim și în Iran s-a produs pe fondul unei deșteptări naționale și religioase a acestei comunități la începutul sec. al XX-lea.

Două dialecte evreiești minore au servit grupurilor de evrei instalați de secole în Crimeea: iudeotătara, limba pe care și-au format-o *caraiții, și *krimceak*, limba adversarilor lor, rabaniții. Ambele grupuri au revendicat o antică traducere a Bibliei în iudeotătară, din care două noi versiuni au fost publicate în sec. al XIX-lea.

Mult înainte de distrugerea celui de-al Doilea Templu, evreii instalați în lumea elenistică (Peninsula Balcanică, Cipru, sudul Italiei, bazinul Mării Negre și Egipt) adoptaseră limba comună a grecilor, *koine*. Forma sa iudaizată, iudeogreaca, datează probabil din vremea celui de-al Doilea Templu, pe când poetul Ezechiel, evreu elenizat din Alexandria scria *Exagoge* („Exodul") și alte drame grecești pe teme biblice. Răspândirea sa în Imperiul Bizantin a fost poate favorizată de o serie de legi discriminatorii. Unele scrieri în iudeogreacă, — imnurile liturgice cu refrene ebraice, comentariile biblice și o traducere a Pentateuhului din sec. al XIV-lea —, s-au impus ca adevărate monumente literare. Limba iudeogreacă a continuat să trăiască până când vorbitorii ei au fost exterminați de naziști în timpul Holocaustului.

Latina, care a exercitat o influență hotărâtoare asupra întregii Europe antice, a jucat un rol fundamental și în istoria lingvisticii iudaice. S-a consemnat existența a șase forme lingvistice derivate din latină în Evul Mediu timpuriu, poate prin intermediul unei versiuni latine a Bibliei care s-a transmis oral evreilor din Roma și din sudul Italiei. Deși se scriau cu caractere ebraice, toate aceste limbi aveau o componenta ebraică și aramaică relativ restrânsă, fiind doar puțin diferite de limbile romane și de dialectele locale care circulau în rândul creștinătății vest-europene. Iudeoitaliana sau *giudeo-romanesco* (numită și *latino* sau *volgare*) trebuie să fi fost greu de transpus în radicaluri ebraice. Începând din Evul Mediu, limba s-a răspândit în toată Italia, ajungând până în Corfu. Rabinii secolului al XIII-lea au socotit că era timpul să ridice vechea lor Biblie la nivelul Targumului, ceea ce ar putea explica avântul literaturii iudeoitaliene în următoarele cinci sute de ani. S-au scris în iudeoitaliană imnuri religioase și poezii profane originale; s-au tradus texte biblice și rabinice, lucrări rituale, rugăciuni, o *Hagada* de Pesah și chiar și *Călăuza rătăciților* de Maimonide. Un dicționar al Talmudului și Midrașului, realizat pe la 1100 de R. Natan ben Iehiel din Roma, conține 600 de *leazim* (comentarii în limbi străine transliterate în ebraică) iudeoitaliene. Poeții evrei ai Renașterii au dovedit o mare ingeniozitate, compunând poezii care puteau fi citite la fel de bine în italiană ca și în ebraică. Iudeoitaliana se vorbește încă în zilele noastre, în special în vechiul ghetou din Roma.

Încă din sec. I e.n., catalana și portugheza s-au dezvoltat în răsăritul și apusul Peninsulei Iberice având drept corolar așa-numita *gidio* sau *giudezmo*. Apare evident faptul că toate aceste limbi evreiești s-au folosit fără întrerupere încă din epoca romană; dovada ar fi confuzia care se face de obicei între iudeoitaliană și *ladino*, termen care se utilizează încă pentru a desemna limbajul arhaic al traducerii Bibliei în *gidio*. După expulzarea evreilor din Spania între 1492–1497, aceste limbi au căpătat o importanță sporită în rândul exilaților, servind ca *linguae francae* ale sefarzilor în diaspora. La începutul sec. al XIX-lea, comunitățile sefarde din Amsterdam și Londra continuau să întrebuințeze iudeoportugheza, zisă și *ladino* sau *spanioliș*, în manifestările și declarațiile lor oficiale. *Iudeospaniola a dat naștere unei culturi bogate și încă foarte active (vezi *Sefarzi). O serie de comentarii și *leazim* iudeocatalane care s-au păstrat par să demonstreze că limba a fost utilizată încă din sec. al XIV-lea pentru traducerea Bibliei.

În sudul Franței se vorbea *șuadit* (de la *iehudit*) sau iudeoprovensala. Cea mai veche atestare scrisă datează din sec. al XII-lea. Rabi Isaac ben Aba Mari din Marsilia a redactat *leazim* în această limbă. Literatura iudeoprovensală cuprinde un sul

al *Esterei scris cu caractere ebraice şi destinat femeilor, precum şi o carte de rugăciuni a ritului provensal. Ca limbă vorbită, iudeoprovensala a supravieţuit timp de mai multe secole, până la Revoluţia franceză, dar cum ebraica era doar una din componentele ei lingvistice minore, limba s-a transformat permanent şi nu a depăşit niciodată nivelul unui dialect regional. Redescoperirea unor cântece de Purim, aşa-numitele *Obras*, în iudeoprovensală, precum şi a unei piese intitulate *La Trajédiou de la reine Esther* aruncă o lumină nouă asupra condiţiilor socioeconomice ale vieţii evreieşti din sec. al XVII-lea.

Iudeofranceza vorbită în nordul Franţei şi pe valea Rinului corespunde practic francezei vechi pe care o vorbeau *aşchenazii până la expulzarea lor din regat în 1394. Aşa cum o dovedesc documentele evreieşti şi creştine din epocă, evreii din Franţa şi Anglia erau integraţi din punct de vedere cultural mediului în care trăiau. Vorbeau franceza acasă, la sinagogă şi la târguri şi-şi franţuzeau numele. Zeci de mii de *leazim*, prezente în comentariile lui *Raşi şi *Samuel ben Meir (Raşbam), în cărţile de rugăciune, codurile juridice, *responsa* şi alte scrieri medievale stau mărturie a acestui proces de integrare rapidă. Şase comentarii din sec. al XIII-lea, la care trebuie să adăugăm cel puţin două dicţionare biblice complete, care conţin majoritatea pomenitelor *leazim*, atestă că aşchenazii locali cunoşteau Biblia ebraică în versiunea ei iudeofranceză. O dată cu alungarea lor de pe pământ francez la sfârşitul sec. al XIV-lea, această limbă evreiască a dispărut, transformându-se treptat în iudeogermană (vezi *Idiş).

LIŞKAT HA-GAZIT, vezi BET DIN.

LITERATURA ETICĂ, vezi ETICĂ, LITERATURA.

LITURGHIE

Pe vremea Primului *Templu, *rugăciunea se practica individual şi nu existau încă ritualurile cultului public decât poate de *vidui ha-bikurim*, ceremonia de strângere a *primelor roade, a cărei desfăşurare este descrisă în Biblie. Israeliţii acelei vremi mergeau la *preot cu un coş plin cu primele produse ale recoltei lor şi rosteau formula: „Mărturisesc astăzi înaintea Domnului, Dumnezeul meu, că am ajuns în ţara pe care Domnul a jurat părinţilor noştri că ne-o va da" (Deut. 26,3). Preotul punea coşul în faţa altarului în timp ce pelerinul intona un imn de slavă lui Dumnezeu şi-i mulţumea că a eliberat poporul său din robie şi l-a adus în ţara unde curg lapte şi miere (Deut. 26,5–10). Spovedaniile marelui preot de *Iom Kipur, aşa cum apar în Lev. 16,21, aveau probabil loc într-o formulă consacrată, deşi conţinutul lor este consemnat întâia oară abia în Talmud (*Ioma* 3,8). La *Daniel (6,11), găsim o referire la cele trei rugăciuni zilnice, care apar pomenite şi în Ps. 55,17–18, dar nu se precizează un ritual anume. Preoţii Primului Templu erau pregătiţi „în fiecare dimineaţă şi seară ca să mărească şi să laude pe Domnul" (1 Cron. 23,30). Corul leviţilor trebuia să cânte în fiecare zi un anumit număr de psalmi în timpul cultului, dar nu se ştie dacă la rugăciune luau parte şi laici.

Preoţii celui de-al Doilea Templu oficiau, spune Mişna, o scurtă liturghie care se limita la **Şema* (Deut. 6,4), cele Zece *Porunci (Ex. 20,3–17) şi binecuvântarea preoţilor (Num. 6,24–26). Probabil că acesta este cadrul în care a apărut prototipul răspunsurilor din partea credincioşilor aflaţi de faţă: după ce preoţii terminau slujba, cei care veniseră să aducă daruri se înclinau şi, cu glas tare, îl lăudau pe Dumnezeu (*Tam* 5,1; 7,3; *Ber.* 11b). Tot în vremea celui de-al Doilea Templu, comunitatea şi-a luat obiceiul de a se ruga la ore fixe, conformându-se unui anumit protocol care fusese stabilit de membrii *Marii Adunări (*Ber.* 33a; *Meg.* 17b; 25a). Rugăciunile obişnuite din timpul săptămânii aveau loc de patru ori pe zi. Ele se celebrau de către *maamadot*, delegaţii de reprezentanţi din cele 24 de districte ale ţării: unii dintre aceştia asistau la jertfele care se oficiau la Templu, ceilalţi se adunau la aceeaşi oră în oraşele lor respective. Aceste celebrări se numeau: *şahrit* (dimineaţa), *musaf* (jertfa suplimentară), *minha* (după amiaza) şi *neilat şearim* (lit.: „închiderea porţilor [Templului]").

Iniţial, au existat mai multe ritualuri de rugăciune pe care *Gamaliel al II-lea le-a unificat după distrugerea celui de-al Doilea Templu în 70 e.n. (*Ber.* 28b). Începând de atunci, rugăciunile au luat oficial locul jertfelor care nu mai puteau fi aduse. Noul ritual, denumit „cultul inimii" (*avoda şe-ba-lev*) s-a răspândit curând în toate sinagogile din lume. Cei care asigurau buna desfăşurare a ceremoniei nu proveneau neapărat din stirpea preoţească, ci puteau fi simpli particulari, cu condiţia să se fi remarcat prin ştiinţa lor. Printre elementele fundamentale ale liturghiei, care s-au menţinut neschimbate până în zilele noastre, se numărau: *Baruh Ata Adonai* („Binecuvântat eşti, Tu, Doamne"), *Şema*, care se recită de două ori pe zi, ca şi binecuvântările dinainte şi de după ea (trei dimineaţa, patru seara), şi **Amida* din zilele lucrătoare. Aceasta, denumită şi *Tfila*, constă din 19 binecuvântări şi se recită de trei oi pe zi în locul

jertfelor care se aduceau la Templu dimineața, după amiaza și seara. În zilele de *Șabat și de sărbători, se rostește o *Amida* suplimentară în locul jertfei suplimentare de la Templu. Cu timpul, *Amida* s-a îmbogățit cu rugăciuni speciale pentru restaurarea cultului la Templu și reconstruirea Ierusalimului. De regulă, pentru rostirea rugăciunilor în public, este nevoie de un cvorum (**minian*) de cel puțin zece bărbați adulți. Rugăciunile se pot spune și individual, caz în care se omite **Kadișul*, **Kedușa* și lectura din *Tora. Dintre cele trei *Amidot* zilnice, cea de seară (*maariv* sau *arvit*) a devenit obligatorie mult mai târziu decât celelalte (*Ber.* 27b). La sfârșitul fiecărei slujbe, se rostește rugăciunea **Alenu*, care odinioară făcea parte din liturghia de Anul Nou, și *Kadiș*.

Pentru a evita repetarea mașinală a rugăciunilor și pentru a favoriza meditația, liturghia evreiască încurajează, după formulele obligatorii, rostirea unor rugăciuni și cereri cu caracter personal (*Ber.* 29b; T.I. *Ber.* 4,3). Talmudul dă exemple de astfel de rugi numite *tehinot* (vezi **Tehina*) sau *tahnunim* (vezi **Tahnun*). Alte asemenea exemple se găsesc în tratatul *Berahot* (16b; 17a) al Mișnei. De-a lungul timpului, aceste exemple au fost adeseori incluse în cărțile de *rugăciuni. Psalmii sunt de asemenea un bun izvor de inspirație pentru meditația personală. Anumiți psalmi se recită în zilele de sărbătoare (vezi **Halel*; *R.H.* 4,7).

Întrucât iudaismul consideră studiul drept o formă de rugăciune, s-a creat un obicei de a citi fragmente din Pentateuh și din Profeți în cadrul slujbelor sinagogale. Această practică era deja încetățenită în vremea Mișnei când s-au fixat pasajele care urmau a fi citite în public și s-au introdus regulile „urcării la Tora" (*Meg.* 3,4–6).

La sfârșitul epocii talmudice, liturghia s-a îmbogățit cu texte poetice și rugăciuni versificate, denumite *piyutim* (vezi **Piyut*). Această înflorire a poeziei religioase a avut loc în special în Palestina de la începutul perioadei gheonimilor până în sec. al XII-lea. Cum imnurile palestiniene se deosebeau de cele compuse în Babilon, ele au contribuit la diferențierea celor două rituri. Ritul palestinian se deosebea de cel babilonian și prin adoptarea *ciclului trianual de citire a Pentateuhului, printr-o versiune aparte a binecuvântărilor *Amidei* și prin binecuvântarea care precedă *Șema*. Cât privește ritul babilonian, acesta a fost compilat pentru prima dată în *Seder Rav Amram Gaon* (sec. al IX-lea e.n.; vezi *Amram Gaon) și constituie prima culegere într-o formă ordonată a rugăciunilor împreună cu prescripțiile halahice care le însoțesc. Lucrarea, destinată exclusiv conducătorilor de comunități marchează revocarea interdicției de a așterne rugăciunile în scris. A trebuit să mai treacă un veac până la prima carte de rugăciuni (*sidur*) destinată tuturor credincioșilor — opera lui *Saadia Gaon din sec. al X-lea. Rugăciunile, însoțite de un comentariu în arabă, sunt dispuse aici într-o ordine logică, pentru a înlesni utilizarea lor de către credincioși.

Începând cu vechile deosebiri liturgice dintre Palestina și Babilon, în lumea evreiască s-au creat mai multe rituri (vezi **Nusah*). În Imperiul bizantin, s-a adoptat o variantă derivată din ritul palestinian, ritul romaniot (grecesc), în vreme ce evreii italieni practicau o altă variantă a aceluiași rit, ritul roman (*minhag ha-loazim*). Ritul evreilor din nordul Franței și cel al așchenazilor din Europa occidentală provin din aceeași sursă. Ritul babilonian, la rândul său, a stat la baza ritului sefard care a înflorit întâi în Spania, apoi, o dată cu alungarea evreilor din Peninsula Iberică, s-a răspândit în Europa apuseană, în Africa de Nord, în Orientul Mijlociu și chiar în America. El a inspirat de asemenea ritul provensal din sudul Franței și ritul yemenit (*minhag teman*). Ritul hasidic, apărut în sec. al XVIII-lea, reia unele aspecte ale tradiției sefarde, de unde și denumirea lui de *nosah Sefarad*. Cu toate acestea, poemele liturgice (*piyutim*) ale *hasidimilor* sunt de origine așchenază. Riturile se deosebesc între ele prin anumite *piyutim* specifice sau prin diferite *slihot* (rugăciuni de penitență) și *kerovot* (imnuri intercalate după fiecare binecuvântare a *Amidei* la sărbătorile din luna Tișri). Cu toate acestea, structura globală a liturghiei a rămas constantă, toate variantele provenind, în fond, din același *Seder Rav Amram Gaon*. În prezent, riturile așchenaz și sefard sunt cele mai frecvent utilizate. În comunitățile așchenaze există obiceiul de a publica rugăciunile de sărbători într-un volum denumit **mahzor*. În toată lumea evreiască, liturghia se ține în mod tradițional în ebraică, exceptând câteva rugăciuni în aramaică.

La începutul sec. al XIX-lea, cultul sinagogal a fost primul element influențat de tendințele *emancipării și ale iluminismului. Din dorința de a contracara pericolele legate de asimilare și de convertire, reformatorii germani au introdus noi forme de rit pe care le considerau mai potrivite cu atmosfera culturală, spirituală și intelectuală a generației lor. Modelul din care s-au inspirat a fost cel al cultului protestant: limba locală a început să înlocuiască ebraica, s-au introdus predici și slujba în întregul ei a fost scurtată substanțial prin suprimarea sau modificarea unui mare număr de rugăciuni, de *piyutim* și de lecturi. Rugăciunile au fost puse pe note, folosind melodii occidentale mo-

derne (vezi *Iudaism reformat). S-au înființat ansambluri corale și muzica de orgă a pătruns în multe sinagogi (vezi *Muzică și cânt). S-a abandonat cantilația pentru lecturile din Pentateuh și din Profeți. S-a renunțat la o serie de rugăciuni considerate anacronice, de pildă, la *_Iekum purkan_ (binecuvântare adresată exilarhului din Babilon) sau la binecuvântarea _cohanimilor_ (binecuvântarea comunității de către *preoți). Până și *_Kol nidre_, imnul cântat de Iom Kipur, a fost uneori eliminat, dar și reintrodus de multe ori la cererea credincioșilor. În plus, tendințele universaliste au dus la modificarea unor rugăciuni, în special cea prin care credinciosul mulțumește lui Dumnezeu că nu l-a făcut femeie ori neevreu. Evreii liberali americani au epurat și referirile la Sion, rugăciunile pentru reconstruirea Templului și pentru reinstaurarea cultului jertfelor, ba chiar și credința în *Înviere.

*Iudaismul conservator a publicat, la rândul său, noi cărți de rugăciuni, menite să reflecte propriile sale poziții teologice. Într-o jumătate de veac, au apărut mai multe ediții destinate zilelor lucrătoare, Șabatului și sărbătorilor, „zilelor înfricoșătoare", precum și numeroase broșuri pentru Tișa be-*Av, pentru _slihot_ (rugăciuni de căință) etc. Conservatorii au și o *_Hagada_ de Pesah proprie. În general, liturghia conservatoare se conformează ordinii tradiționale din _sidurul_ așchenaz, cu unele modificări: 1. Rugăciunile pentru reinstaurarea cultului sacrificial au fost reformulate sau transpuse la timpul trecut. 2. Binecuvântarea pe care bărbații o rostesc în zori, mulțumind lui Dumnezeu că nu i-a făcut femei a fost înlocuită cu o variantă, pare-se, mai veche, care poate fi rostită de credincioșii de ambe sexe: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, Stăpâne al universului, care m-ai făcut după chipul Tău." La fel, binecuvântarea următoare a fost reformulată la afirmativ: „Binecuvântat fii Tu, Doamne, care m-ai făcut evreu" și care „mi-ai dăruit libertatea." 3. S-a introdus o referire explicită la pacea universală prin completarea rugăciunii zilnice pentru pace, _Sim șalom_, cu formula _ba-olam_ („în întreaga lume"). 4. S-a eliminat rugăciunea _Iekum purkan_ care se referea la școlile și înțelepții din Babilonul antic. În schimb, s-au introdus noi rugăciuni, precum și noi meditații și lecturi, menite să încurajeze reculegerea și studiul și să lămurească lecturile zilei respective. 5. În majoritatea sinagogilor conservatoare, _cohanimii_ nu mai rostesc binecuvântarea sacerdotală de la pupitrul de lectură. 6. _Amida_ tăcută nu se mai reia cu glas tare, în schimb s-a reintrodus repetarea _Amidei_ în „zilele înfricoșătoare" (vezi *Sărbători, Mari).

În ultimii cincizeci de ani, a avut loc o diversificare a riturilor liturgice, pe măsură ce s-au dezvoltat noi și noi curente iudaice, în special în America de Nord. Inovatorii au introdus în liturghie noi rugăciuni: unele reflectând o dorință de adaptare la modernitate, altele, dimpotrivă, vădind atașamentul față de tradiție. Inovațiile liturgice s-au născut în parte sub influența evenimentelor istorice. Astfel, s-au introdus ceremonii pentru comemorarea Holocaustului, a independenței Israelului și a reunificării Ierusalimului. Fiecare mișcare din sânul iudaismului și-a alcătuit și publicat propriul său ritual. Aceste cărți de rugăciuni cuprind texte antice, medievale și moderne a căror selecție și ordine exprimă o concepție bine determinată despre iudaism. Există numeroase rituri ocazionale pentru taberele de vacanță, _haviurot_ și alte manifestări neoficiale, fără a mai pomeni de cadrul foarte solemn al liturghiei sinagogale. Chestiunile fundamentale cu care se confruntă poporul evreu sunt oglindite în liturghie; de exemplu, liturghia reformată pune accentul pe Statul Israel și exprimă o preocupare pentru afirmarea egalității dintre sexe.

LOCURI SFINTE, vezi SFINTE, LOCURI.

LOGODNĂ, vezi CĂSĂTORIE.

LOGODNICUL TOREI, vezi TORA, LOGODNICUL -EI.

LOGOS, vezi FILON DIN ALEXANDRIA.

LUBAVICI, vezi HABAD.

LUMÂNĂRI

În antichitate, lămpile cu ulei se foloseau atât în viața de toate zilele cât și în ritualuri. Sfeșnicul (*_menora_), aprins permanent în Sanctuar, apoi în Templu, avea un fitil impregnat cu ulei. Mișna (_Șab._ 2) examinează uleiurile și fitilurile care pot fi utilizate pentru aprinderea flăcării de *Șabat. Erau admise, în general, toate substanțele inflamabile cu condiția să nu fie urât mirositoare, deși R. Tarfon susținea că numai uleiul de măsline este permis. Mai târziu, când lumânările au devenit de uz curent, folosirea lor a fost îngăduită, cu excepția celor confecționate din seu, care nu este o grăsime cașer (vezi *_Ba-me madlikin_).

Trebuie utilizate cel puțin două lumânări pentru aprinderea luminilor de Șabat (_hadlakat ha-nerot_), semnificând cele două porunci divine care cer să-și amintești de ziua de Șabat și s-o sfințești (Ex. 20,8; Deut. 5,12). Ceremonia are loc înainte de apusul soarelui în ajunurile de Șabat și de sărbători, sim-

bolizând lumina și bucuria pe care le răspândește o zi sfântă (Ps. 97,11; Est. 8,16; cf. Prov. 6,23; 13,9). Obiceiul de a lăsa lumânările să ardă și după începerea Șabatului a fost introdus de gheonimi pentru a se distanța de practicile *caraiților. Potrivit tradiției, aprinderea lumânărilor de Șabat este privilegiul soției (*Șab.* 2,6–7); în absența ei, oricare alt adult din familie poate să aprindă lumânările și să rostească binecuvântarea adecvată.

În timpul ceremoniei de **havdala*, care încheie ziua de Șabat, se aprinde o lumânare făcută din cel puțin două fitiluri împletite; în lipsa unei astfel de lumânări, se utilizează două lumânări cu fitilele înnodate, deoarece textul binecuvântării rostite cu acest prilej („care creezi luminile focului") implică un plural.

Pentru *Hanuca, legea recomandă folosirea uleiului de măsline, deoarece minunea comemorată cu această ocazie se referă tocmai la o căniță de ulei nepângărit, care a ars în Templu opt zile fără întrerupere. Lumânările sunt totuși admise și, după unii, sunt chiar de preferat lămpilor care murdăresc. O lumânare se folosește și la căutarea *aluatului dospit în ajun de *Pesah. Se aprind uneori lumânări mari sau mici când se citesc Plângerile și elegiile în sinagoga întunecată în ajun de Tișa be-*Av. Potrivit tradiției, în sinagogi arde o *flacără veșnică (*ner tamid*) în fața chivotului, dar Halaha nu prescrie obligația de a folosi uleiul, așa încât, în prezent, multe sinagogi utilizează curentul electric sau gazul în acest scop.

În unele comunități ortodoxe, la celebrarea căsătoriei, mirele este condus la altar sau la *hupa* (vezi *Căsătorie) de tatăl lui și de tatăl miresei, fiecare cu o lumânare în mână. Apoi, cele două mame conduc, la rândul lor, mireasa cu lumânări aprinse. Mult mai răspândit este obiceiul de a aprinde lumânări în cadrul riturilor mortuare, în ideea că luminile și flăcările simbolizează *sufletul, căci „suflarea omului este o lumină a Domnului", cum se spune în Prov. 20,27. La moartea cuiva (vezi *Cadavru; *Moarte), se aprind lumânări în casa defunctului în cele șapte zile de doliu (*șiva*), la aniversarea morții (**iarțait*) și în zilele când se spune *Izkor*, rugăciunea de comemorare, la sinagogă. Evreii orientali obișnuiesc să aprindă lumânări pe mormintele rabinilor venerați. În mod tradițional, de *Iom Kipur, se arde o lumânare pentru sufletele morților. În Israel, se procedează la fel și de *Iom ha-Șoa*, comemorarea victimelor Holocaustului.

LUNA NOUĂ, vezi LUNA.

LUNĂ

*Calendarul evreiesc fiind de tip lunar, lunile calendaristice încep o dată cu luna nouă. Teoretic, luna calendaristică ar trebui să dureze 29 și ceva de zile. Deoarece în antichitate nu se putea stabili dinainte lungimea lunilor, i s-a încredințat *Sanhedrinului sarcina de a fixa durata lunii care tocmai lua sfârșit: dacă era de 29 de zile, atunci a doua zi era *Roș Hodeș*, începutul lunii următoare; dacă luna care se isprăvea era fixată la 30 de zile, ultima zi acestei luni și prima zi a lunii ce urma erau declarate *Roș Hodeș*.

La începutul epocii rabinice, ziua cu lună nouă se stabilea de către Sanhedrinul din Ierusalim, în urma confirmării de către martori oculari. Se întâmpla ca înțelepții să amâne *Roș Hodeș*, pentru ca *Iom Kipur să nu cadă într-o vineri sau duminică. *Hilel al II-lea (325 î.e.n.) a luat inițiativa adoptării unui calendar care, pe baza unor calcule matematice și astronomice, stabilește data exactă a fiecărui *Roș Hodeș*.

În vremea Primului *Templu, de luna nouă se suna din trâmbiță, se aduceau jertfe speciale, se organizau diferite festivități și nu se muncea. Biblia menționează luna nouă în rând cu celelalte sărbători (2 Regi 4,23; Isa. 1,13–14; 66,23; Amos 8,5) și atestă celebrarea ei încă din epoca premergătoare construirii Templului (1 Sam. 20).

Nu se știe exact când și cum și-a pierdut caracterul festiv ziua de lună nouă: la întoarcerea din exilul babilonian, deja nu mai era sărbătoare plină, ci semisărbătoare ca *Hol ha-moed* (zilele intermediare dintre începutul și sfârșitul sărbătorilor de *Pesah și *Sucot), în care înțelepții recomandă să nu se muncească decât dacă este absolut necesar și când femeile sunt scutite să coasă și să toarcă. Pierderea caracterului sărbătoresc al lunii noi s-a datorat în parte și greutăților economice din ce în ce mai mari. De altfel, nu exista nici un motiv istoric sau religios de a nu lucra în aceste zile. Cu timpul, a dispărut chiar și statutul semisărbătoresc și, cu excepția unor mici modificări liturgice, *Roș Hodeș* a devenit o zi ca toate zilele.

Slujba de *Roș Hodeș* cuprinde o rugăciune specială: *Iaale ve-iavo*, care se spune la **Amida* și la *birkat ha-mazon* (binecuvântarea de după mese) și în care Dumnezeu este rugat să-și aducă aminte de poporul Său: „pentru binele lui, pentru a-l binecuvânta și pentru viață".

La slujba din dimineața de *Roș Hodeș*, se recită psalmii din *hați-*Halel*, precum și Num. 28, capitol dedicat jertfelor ce se aduceau la Templu în cinstea lunii noi. În fine, ca la toate sărbătorile și ca în ziua de Șabat, liturghia cuprinde o slujbă su-

plimentară, corespunzătoare jertfei suplimentare din vremea Templului. În zilele de lună nouă, *postul este interzis şi *doliul se suspendă.

În Şabatul dinainte de *Roş Hodeş*, denumit *Şabat Mevarehim*, se anunţă la sinagogă ziua începutului de lună. În unele sinagogi, exista obiceiul de a preciza şi minutul exact al naşterii (*molad*) noii luni. Acum vreo două secole, s-a asociat acestui anunţ şi o rugăciune foarte veche, compusă de *Rav (*Ber.* 16b), prin care Dumnezeu era implorat să binecuvânteze luna nouă, făcând din ea un izvor de sănătate, belşug şi forţă spirituală. Textului i s-a adăugat şi un verset introductiv, spre a-L ruga pe Dumnezeu să înnoiască luna prin binecuvântarea Lui. În Şabatul dinainte de Roş Haşana, nu se mai recită binecuvântarea, deoarece mica sărbătoare a lunii noi este eclipsată de strălucirea festivităţilor care înconjoară noul an.

Începutul lunii noi era considerat drept un prilej de reînnoire spirituală. Slujba suplimentară din această zi face referire la Judecata de Apoi. În acest context, cabaliştii din sec. al XVI-lea au introdus un post de ispăşire în ajun de *Roş Hodeş*. Obiceiul s-a răspândit şi în afara cercurilor mistice, dar numai ca un post minor, denumit *Iom Kipur Katan („Micul Iom Kipur"), care lua sfârşit la slujba de după amiază şi nu se mai ţinea deloc dacă în luna nouă erau programate sărbători. În prezent, numai evreii foarte evlavioşi mai ţin acest post. În schimb, unele comunităţi recită rugăciuni speciale de căinţă la slujba de dimineaţă.

Din epoca Talmudului datează un obicei numit *kiduş levana* care constă în sfinţirea lunii noi prin intermediul unei rugăciuni care se cântă de obicei în cor în curtea sinagogii. Obiceiul a suferit modificări de-a lungul timpului şi nu este prea răspândit în zilele noastre. Textul se mai găseşte însă în unele cărţi de rugăciuni ortodoxe. Este o ceremonie foarte veselă care poate avea loc în perioada dintre a treia zi a lunii noi până într-a cincisprezecea, când luna începe să descrească, dar niciodată în ajun de Iom Kipur sau de Tişa be-*Av. Momentul cel mai bun este într-o sâmbătă seara când atmosfera de bucurie a Şabatului dăinuie încă.

LUNEA ŞI JOIA

Zile în care *slujba de dimineaţă este prelungită. Au fost alese aceste două zile deoarece, din epoca Talmudului cel puţin, lunea şi joia erau zile de târg în care toţi fermierii dintr-o zonă sau alta se adunau la piaţă. Tot în aceste zile se întruneau şi tribunalele. Talmudul îi atribuie lui *Ezra (sec. al V-lea î.e.n.) fixarea acestor zile ca zile de studiere a Torei. Ulterior, lunea şi joia au devenit zile de lectură a Torei la sinagogă. Cu acest prilej, sunt chemate la Tora trei persoane pentru a citi pe rând prima secţiune a pericopei, care se va citi în întregime în Şabatul următor. În aceleaşi zile, după slujbă şi înainte de lectură, se spune o rugăciune relativ lungă de căinţă. Evreii foarte evlavioşi ţin post uneori în aceste zile. În primele două zile de luni şi în prima joi de după sărbătorile de *Sucot şi *Pesah, aşchenazii obişnuiau să postească şi să recite **slihot* (rugăciuni de căinţă) spre a ispăşi excesele de care s-au făcut eventual vinovaţi în timpul festivităţilor. Multe comunităţi aşchenaze au păstrat obiceiul de a recita rugăciunile, dar puţini sunt cei care mai postesc în aceste zile.

LURIA, ISAAC ŞI CABALA LURIANICĂ *(1534–1572)*

Isaac Luria, zis şi ***ha-Ari*** („Leul"), acronim de la titlul lui ebraic, — „divinul Rabi Isaac" —, era descendentul unor neamuri ilustre. Tatăl lui, din vestita familie Aşkenazi, răspândită în Polonia şi Germania, emigrase la Ierusalim unde s-a căsătorit cu o sefardă din familia Frances. La moartea lui, văduva părăseşte Ereţ Israel şi, împreună cu micul Isaac, se mută la un frate al ei în Egipt. Despre copilăria lui Isaac Luria, circulă o mulţime de legende. Se spune, de exemplu, că ar fi deprins tainele Cabalei în Egipt, deşi el însuşi susţine (*Şaar ha-pesukim*) că şi-a făcut ucenicia cabalistică pe lângă un polonez din neamul Kalonymus la Ierusalim. În Egipt, a fost discipolul lui David ben Solomon ibn Abi Zimra şi al succesorului acestuia, Beţalel Aşkenazi, cu care ar fi colaborat la redactarea unor tratate halahice. Documentele descoperite în *Geniza din Cairo atestă preocuparea lui pentru studiu chiar în perioada în care debuta în negustorie. În timpul şederii în Egipt, îmbrăţişează ezoterismul şi se retrage pentru o vreme pe o insulă de pe Nil, în apropiere de Cairo. Studiile lui mistice s-au concentrat asupra **Zoharului* şi a Cabalei timpurii (vezi *Mistica evreiască), dar şi asupra unor autori contemporani ca Moise *Cordovero. Din această perioadă, datează, se pare, unicul lui tratat, un comentariu la *Sifra di-ţeniuta* („Cartea tainei") şi la o scurtă, dar importantă parte din *Zohar* (publicat în *Şaar Maamre Raşbi* de Haim *Vital). Lucrarea nu prevesteşte prin nimic sistemul original pe care îl va elabora către sfârşitul vieţii. Abia în 1569 sau 1570, se stabileşte cu familia la Safed, unde studiază cu Cordovero puţin înainte de moartea acestuia.

Isaac Luria a adunat în jurul lui circa treizeci de discipoli. Cel mai ilustru dintre ei, Haim Vital, a redactat, după moartea maestrului, majoritatea scrierilor care alcătuiesc Cabala lurianică. Luria predica uneori, dar nu ţinea cursuri. Îi plăcea, în schimb, să se plimbe cu elevii cei mai apropiaţi la mormintele sfinte din împrejurimile Safedului. În scurt timp, i se dusese vestea: se spunea despre el că ar fi dăruit cu duh de sfinţenie ori că primise revelaţiile lui *Ilie. Învăţătura lui a fost practic în întregime orală. În plus, o dată cu sistemul lui, el le-a transmis discipolilor un simţ al comuniunii sufletelor cu cei drepţi (*ţadikim*).

După moartea lui Luria, misticii din Safed au ţesut în jurul personalităţii lui tot felul de legende. Lua astfel fiinţă, pentru prima dată în istoria iudaismului, o hagiografie sistematică.

Luria şi Vital hotărâseră iniţial să păstreze taina revelaţiilor primite, deci nu aveau de gând să aştearnă nimic în scris. După moartea lui Luria, Vital a strâns toate însemnările pe care şi le făcuseră colegii lui şi le-a interzis să mai scrie ceva ori să studieze Cabala altminteri decât în prezenţa lui. Doi dintre ei n-au respectat consemnul, aşa încât avem astăzi încă două versiuni ale învăţăturii lurianice care servesc drept termen de comparaţie cu compilaţia lui Vital.

Se spune că, pe când Vital trăgea să moară, cineva ar fi profitat de starea lui pentru a-i sustrage manuscrisele şi a le copia. Astfel, ideile lui Luria au început să se răspândească în ultimul deceniu al sec. al XVI-lea. Nu există practic nici o carte pe care Luria s-o fi scris cu mâna lui. El chiar spunea, de altfel, că, de cum lua pana în mână, viziunile năvăleau asupra lui cu forţa unui fluviu uriaş; copleşit, incapabil să pună stavilă potopului, a renunţat să scrie. Mistica lui Luria constă, în principal, din vaste tablouri, însufleţite de cel mai mare dinamism şi greu de descompus în fraze şi în paragrafe. Este deci lesne de înţeles de ce lucrările discipolilor sunt doar nişte vestigii incomplete, fragmentare ale viziunilor lui mistice.

Ceea ce-l singularizează pe Luria printre ceilalţi mistici evrei este independenţa faţă de tradiţia predecesorilor, căci cabaliştii se bazau de regulă pe învăţăturile primite de la maeştrii lor. În ochii discipolilor, învăţătura lui Luria avea drept chezăşie propria lui personalitate şi nu prestigiul învăţătorului lui ori al învăţătorului învăţătorului lui. Luria a fost aşadar primul cabalist vizionar şi carismatic şi, în acest sens, un deschizător de drumuri pentru Natan din Gaza, profetul lui *Sabatai Ţvi, şi pentru *Baal Şem Tov, fondatorul *hasidismului.

Isaac Luria a murit în timpul unei epidemii la vârsta de 38 de ani şi această moarte timpurie a tulburat conştiinţa ucenicilor. Tradiţia iudaică socoteşte că a muri înainte de vreme este urmarea unui păcat foarte grav. Fusese oare Luria un păcătos? După unii, el ar fi comis într-adevăr o mare greşeală dezvăluind discipolilor marile taine dumnezeieşti pe care ar fi trebuit să le păstreze pentru totdeauna în inima lui.

Luria şi anturajul lui ilustrează starea de spirit care domnea la Safed încă de la începutul sec. al XVI-lea. Era o perioadă de aşteptare mesianică febrilă. Dar Luria a adus ceva cu totul nou, integrând aceste sentimente mesianice într-o viziune globală a lumii care constituie o adevărată cosmologie şi care îmbină în sânul său trecutul şi viitorul, împărăţia cerurilor şi cea a lumii pământeşti.

Luria are de asemenea meritul de a fi introdus o serie de noţiuni fundamentale ca *ţimţum* („contracţia"), *şvira* („spargerea" vaselor) şi **tikun* („îndreptarea").

Cabaliştii dinaintea lui, ca şi *Zoharul*, considerau că naşterea lumii divine şi pământeşti rezultase din ivirea, în sânul divinităţii veşnice, a unei idei primordiale, a unei voinţe de a crea ceva în afară. În efortul de a explica apariţia lumii, Luria merge mai departe decât predecesorii lui. El se întreabă mai întâi, aparent logic, cum ar fi putut Dumnezeu să conceapă creaţia unui lucru în afara Lui de vreme ce nu era nimic, nici timp nici spaţiu, afară de El. Mai înainte de a lua în considerare o astfel de perspectivă, El trebuia să fi creat un spaţiu care să conţină altceva decât esenţa pură a divinităţii.

În sistemul lui Luria, *ţimţum* este procesul prin care se creează spaţiul gol. Termenul desemnează contracţia divinităţii în sine însăşi, contracţie care a dus la degajarea unui anumit spaţiu intermediar. În Midraş, *ţimţum* desemnează contracţia lui Dumnezeu în interiorul *Sfintei Sfintelor din Templul de la Ierusalim. Cu totul altul este sensul dat cuvântului de Luria. În viziunea lui, *ţimţum* este o retragere în sine care atrage un flux de aer şi permite instaurarea unui gol. Procesul de *ţimţum* este întrucâtva o formă de exil, astfel încât primul eveniment din istoria genezei pare să nu fi fost altceva decât o autoexilare a lui Dumnezeu.

O dată depăşită această etapă, creaţia continuă prin intermediul emanaţiei: o linie dreaptă, emanând de la Dumnezeu (**En Sof*) pătrunde în spaţiul primordial, numit *tehiru*. Aici, ea îmbracă forma unor uriaşe făpturi antropomorfe care constituie emanaţiile divine, **sefirot*. În acest stadiu însă are loc o catastrofă: tentativa eşuează şi puterile ema-

nate de la Dumnezeu se dezintegrează, aşa încât distrugerea ia locul creaţiei. Această catastrofă, Luria o denumeşte *şvira* sau *şvirat ha-kelim* („spargerea vaselor"): neputând să reziste şuvoiului de lumină divină care se revărsa în ele, vasele s-au făcut ţăndări în timp ce lumina divină s-a întors la matca ei.

Modul în care Luria explică această catastrofă este elementul crucial al Cabalei sale. Într-adevăr, este greu de crezut că divinitatea ar fi fost incapabilă să creeze recipiente suficient de solide pentru a-i adăposti lumina. Din ce motiv s-a întrerupt şi a eşuat planul divin? Lucrările lui Haim Vital şi ale celorlalţi discipoli ne oferă mai multe explicaţii: printre forţele care s-au revărsat în vase, unele s-au detaşat de celelalte şi au devenit potenţial rele, refuzând să participe la procesul pozitiv al creaţiei. *Şvira* este aşadar rezultatul unei revolte care a izbucnit chiar în interiorul împărăţiei divine şi a compromis procesul emanaţiei.

Această explicaţie lămureşte mai bine şi procesul anterior al contracţiei: mai mult decât un simplu procedeu tehnic, menit să dea naştere unui spaţiu gol, *ţimţum* reprezenta o autopurificare a divinităţii, în adâncul căreia nu exista o unitate perfectă. Anumite elemente divine erau potenţial diferite de celelalte. Rostul contracţiei era de deci de a separa cele două varietăţi virtuale care coexistau în esenţa divină. În Cabala lurianică, procesul este comparat cu cel al golirii unei găleţi de apă după care, pereţii şi marginea găleţii rămân uzi. Lumina divină care persistă în urma contracţiei este „amprenta" fenomenului. Elementele heterogene care introduceau o sămânţă de diviziune în sânul divinităţii au fost excluse, dar şi-au lăsat amprenta în spaţiul exterior, golit de divinitate. *Ţimţum* şi-a îndeplinit aşadar funcţia: divinitatea s-a „purificat" de orice diversitate, aceasta din urmă însă s-a fixat pe pereţii spaţiului exterior.

Procesul care a culminat prin *şvira* trebuia, în principiu, să ducă la un rezultat mult mai ambiţios decât separarea elementelor din sânul divinităţii. Scopul era de a elimina diferenţa şi de a unifica cele două esenţe divine, determinându-le să contribuie la un proiect comun, aşa încât ele să ajungă să constituie o singură entitate.

În împărăţia divină, esenţa şi funcţia sunt inseparabile: dacă două puteri divine îndeplinesc acelaşi rol, ele vor fi identice. Dacă divinitatea ar fi reuşit să-şi implanteze puterile în *reşimu* (substanţă instabilă, menită să servească drept materie primă creaţiei universale), dacă le-ar fi putut face să coopereze la procesul de emanaţie a *sefirot* şi, ulterior, la facerea cerului şi a pământului, diferenţele ar fi fost anihilate o dată pentru totdeauna şi, în lumea divină, s-ar fi instaurat o adevărată unitate.

Din punct de vedere teologic, *şvira* Cabalei lurianice prezintă aspecte categoric dualiste (vezi *Dualism). Sistemul actualizează un antagonism latent între bine şi rău în interiorul divinităţii. În reconstituirea acestei cosmogonii mitice, Luria dă dovadă de mare îndrăzneală, căci nu ezită să postuleze existenţa unui dualism originar, anterior genezei şi emanaţiilor. În concepţia lui, *răul este de origine divină, la fel ca şi binele. Aceste două aspecte coexistau în sânul divinităţii veşnice şi s-au materializat prin procesele de *ţimţum* şi *şvira*.

Conceptul cel mai semnificativ pe care Luria l-a introdus în mistica evreiască şi în cultura evreiască în general este acela de *tikun*, „îndreptarea „ sau „remedierea" pagubelor create de *şvira*. Această noţiune a revoluţionat Cabala, adăugându-i nu doar elementele *Mântuirii mesianice, ci şi o nouă dimensiune: cea a voluntarismului istoric. Dintr-o dată, simbolurile cabalistice deveneau forţe istorice. Pentru prima dată, o teologie evreiască susţinea că adevărata unitate divină nu trebuie căutată în trecut, la origini, ci în viitor, la capătul timpului, când dualitatea existenţei avea să fie corectată prin *tikun*. De atunci înainte, misticii aveau să-şi îndrepte privirile spre viitor, căci numai acolo putea să fie locul perfecţiunii spirituale. Perspectiva i-a încurajat pe cabalişti să contribuie la devenirea lumii şi să grăbească desăvârşirea unităţii care avea să vină.

În continuare, sistemul lurianic presupune că, după *şvira*, divinitatea a emis o nouă rază de lumină, din care s-a născut lumea puterilor divine. Însă, de data aceasta, elementele din *reşimu* fură lăsate deoparte. Ca emanaţie a lui Dumnezeu, proaspăta împărăţie divină a intrat în conflict cu împărăţia răului aflată dedesubt. A urmat o luptă între cele două împărăţii, în cursul căreia puterile malefice şi-au extras forţa din mulţimea „scânteilor" de lumină divină care căzuseră o dată cu ele în abis când s-a produs *şvira*. Cabala lurianică reia o veche temă neoplatonică, potrivit căreia existenţa provine din lumina divină. Fără sprijinul ei, nimic n-ar putea supravieţui nici măcar o clipă. Prin urmare, răul nu există independent: el se bizuie pe lumina divină pe care a sustras-o de la puterile binelui. Captive în lume, scânteile de lumină divină nu aspiră decât să se întoarcă în lumea lor de obârşie, în împărăţia lui Dumnezeu. Astfel se desfăşoară lupta dintre bine şi rău, un proces dialectic care va continua atâta vreme cât forţele satanice vor reuşi să

reţină în captivitate scânteile divine cu ajutorul cărora rezistă şi se dezvoltă.

În viziunea lui Luria, istoria este un şir de încercări ale lui Dumnezeu de a înfăptui *tikunul* şi de a elibera scânteile captive. După crearea lumii, Dumnezeu l-a aşezat pe Adam în grădina *Edenului spre a-l determina să colaboreze la *tikun*. Adam însuşi reprezenta dualitatea universului: avea un duh divin, dar trupul lui material era dominat de rele porniri. El era cel chemat să colaboreze la reuşita „îndreptării". Dacă ar fi ascultat de porunca lui Dumnezeu, ar fi putut să pună trupul material sub stăpânirea duhului său divin şi binele ar fi triumfat peste toată întinderea universului, scânteile prizoniere ar fi fost eliberate şi răul ar fi dispărut. Dar Adam a săvârşit „păcatul originar" şi a provocat o nouă *şvira*. Scânteile sufletului lui divin au căzut în împărăţia răului, consolidându-i forţele, în vreme ce puterile binelui au slăbit. De atunci, *tikunul* a devenit încă şi mai greu de realizat.

Atunci, Dumnezeu şi-a ales un popor şi a făcut din el o unealtă pentru împlinirea *tikunului*: Dumnezeu i-a ales pe *Abraham şi pe israeliţi. După eliberarea din robia egipteană şi adunarea poporului de la poalele Muntelui Sinai, existau toate condiţiile pentru reuşita *tikunului*. Majoritatea scânteilor captive îşi recăpătaseră libertatea în clipa în care Dumnezeu le dăruise israeliţilor Tora: victoria forţelor binelui era iminentă. Dar atunci, poporul a comis greşeala de a se închina *Viţelului de aur, care a provocat a treia *şvira*, mai groaznică decât cele dinainte. Alte scântei s-au prăbuşit în abis şi puterile malefice şi-au întărit domnia asupra lumii. În continuare, Cabala lurianică interpretează evenimentele istoriei ca reflectări în lumea pământească ale acestei lupte mitologice care continuă fără cruţare.

De la facerea lumii, sarcina *tikunului* i-a revenit omului şi, în special, poporului lui Israel. Cabala lurianică este antropocentristă în măsura în care îi atribuie omului un rol hotărâtor în făurirea nu doar a propriului său destin: soarta lumii, a universului şi chiar a împărăţiei divine este în mâinile omului, căci el trebuie să-l ajute pe Dumnezeu să-şi împlinească adevărata unitate. Dumnezeu depinde deci, într-o oarecare măsură, de faptele omului.

În lupta pentru realizarea Mântuirii divine, arma omului este viaţa religioasă. Fiecare poruncă îndeplinită, fiecare faptă bună, ba chiar şi fiecare gând bun favorizează împlinirea planului lui Dumnezeu. Când un evreu rosteşte o binecuvântare sau sare în ajutorul fraţilor săi loviţi de soartă, când se roagă cu inima curată sau ia o masă rituală, o scânteie divină este eliberată. Dimpotrivă, orice păcat, orice abatere rituală sau morală, orice gând urât provoacă prăbuşirea unei scântei din sufletul divin în hăul răului care îşi întăreşte forţa. Fiecare clipă a vieţii omeneşti este o bătălie din acest război necurmat. Nimeni şi nimic nu este neutru, de vreme ce, în mod inevitabil, fiecare este chemat să-şi joace rolul în această încleştare cosmică. Evreul, mistic sau nu, influenţează prin faptele lui soarta scânteilor captive şi viitorul universului. Această răspundere permanentă îi revine şi îi va reveni în continuare chiar dacă se leapădă de iudaism, chiar dacă se converteşte la altă religie.

Mesajul Cabalei lurianice nu este deci deloc comod. La fel ca mulţi contemporani de-ai lor, Luria şi discipolii lui credeau că *Mântuirea este iminentă şi că *Mesia avea să vină chiar în timpul vieţii lor. Această credinţă i-a determinat să-şi considere fiecare gând sau gest ca pe un factor decisiv în procesul de *tikun*. Cel mai mărunt păcat individual era o piedică în calea Mântuirii, la fel cum fiecare faptă morală putea să fie ultimul efort necesar pentru eliberarea din robie a ultimei scântei şi încheierea *tikunului*. O astfel de concepţie nu putea decât să accentueze simţul răspunderii personale. Evreul este răspunzător nu doar de sine, ci şi de soarta poporului său, a lumii, a universului, a lui Dumnezeu chiar. Răul, prin urmare, nu poate fi pus pe seama unei forţe externe, de nestăpânit. Este o dimensiune pe care omul poate şi trebuie s-o depăşească prin devotamentul lui faţă de religie. Dacă răul persistă, numai el singur este vinovat. Astfel, sistemul lui Luria este prima ideologie naţionalistă pe care iudaismul a produs-o în zorii epocii moderne. Potrivit acestei concepţii asupra lumii, Israel este chemat să joace un rol unic în felul său iar Tora este instrumentul care-l va ajuta să şi-l îndeplinească: toţi membrii poporului evreu sunt responsabili de reuşita misiunii care le-a fost încredinţată.

Punând Mântuirea în centrul învăţăturii sale, Cabala lurianică este îmbibată de mesianism. Ucenicii lui Luria îi atribuiau însuşi maestrului lor o calitate mesianică, deşi sistemul nu prevede nici un rol pentru un Mesia individual. Numai prin efortul comun al tuturor evreilor se poate împlini *tikunul*. Ivirea lui Mesia nu este cauza Mântuirii, ci rezultatul ei.

Cosmogonia lurianică are un caracter revoluţionar în sânul tradiţiei evreieşti. Cu toate acestea, concluziile la care duce se încadrează în cea mai strictă ortodoxie. Aplicând principiile lui Luria la viaţa de fiecare zi, rămânem într-un cadru clasic.

Dacă un evreu vrea să ia parte la lupta cosmică dintre bine și rău și să contribuie la unificarea divinității, nu are altceva de făcut decât să respecte legile strămoșești ale Halahei și morala tradițională. Luria și discipolii lui au introdus unele inovații în obiceiuri și rituri și au elaborat un sistem de intenții speciale de care trebuie ținut seama în timpul rugăciunilor. Toate aceste elemente sunt de natură să faciliteze bunul mers al *tikunului*, dar ele nu au caracter obligatoriu. La fel de bine, se poate realiza *tikunul* și cu vechile mijloace — Tora și Talmudul. Se poate spune deci că sistemul lurianic este novator prin ideile pe care le dezvoltă și termenii pe care-i folosește, dar conservator în conținutul moralei sale. Luria nu recomandă și nici nu concepe nici un alt mod de viață, ci se mulțumește să reînnoiască semnificația vechilor practici, plasându-le într-o perspectivă inedită.

Caracterul fundamental ortodox al Cabalei lurianice explică de ce învățătura grupului din Safed nu a dat naștere la controverse în sânul iudaismului, deși multe dintre conceptele și termenii vehiculați erau de natură să șocheze gândirea tradițională. În a doua jumătate a sec. al XVII-lea, lurianismul s-a răspândit rapid în toată lumea evreiască. Din Yemen până la Amsterdam și din Polonia până în Maroc, nici o comunitate nu a rămas în afara acestei influențe. În sec. XVI-XVII, exilul era resimțit în modul cel mai dureros, iar alungarea evreilor din Spania avusese un impact atât de puternic, încât Cabala lurianică s-a bucurat de un deosebit succes. Și nu întâmplător, căci ea dezvolta tema exilului lui Dumnezeu și conferea o nouă dimensiune vieții cotidiene, aceea a luptei necurmate, menită să conducă la eliberare și la sfârșitul exilului.

LURIA, SOLOMON BEN IEHIEL
(1510–1573)

Cunoscut și sub acronimul ***Maharșal***, s-a născut în Lituania, la Brest-Litovsk (Brisk), unde a funcționat ca rabin și a înființat o *ieșiva*. Mai târziu, îl regăsim la Ostrog, apoi, din 1555, rabin la Lublin. Solomon Luria aborda Talmudul dintr-o perspectivă raționalistă, criticându-i pe cei preocupați mai mult de comentarii decât de textul însuși. El subliniază necesitatea de a ajunge la versiunile cele mai autentice ale textului talmudic și ale principalilor comentatori (*Rași și **Tosafot*). Spre deosebire de Rabenu *Tam, care se străduia să demonstreze că orice variantă textuală își găsea legitimitatea în context, Luria era permanent preocupat de identificarea lecțiunii cele mai credibile. Deși considera Talmudul drept temeiul fundamental al oricărei sentințe juridice, se lansa el însuși în cercetarea exhaustivă a multor alte surse ori de câte ori trebuia să se pronunțe asupra unei chestiuni halahice. A scris *Iam șel Șlomo* („Marea lui Solomon") din care nu s-a publicat decât o parte. În schimb, *Hohmat Șlomo* („Înțelepciunea lui Solomon), comentariul său concis la unele tratate talmudice, a apărut în mai toate edițiile Talmudului publicate de atunci.

LUZZATO, MOISE HAIM
(1707–1747)

Poet și cabalist, cunoscut și sub acronimul de **Ramhal**. S-a născut la Padova, în Italia, ca fiu al unui negustor bogat. Încă din tinerețe, s-a consacrat studiului Cabalei pe care nu-l va părăsi până la moarte. Nivelul său de cunoștințe în acest domeniu era atât de înalt încât a pus chiar în practică o serie de rețete menite să grăbească ivirea lui *Mesia. De fapt, în discuțiile cu grupul de discipoli care se formase în jurul lui, dădea de înțeles că poate era chiar el cel așteptat. Acelorași discipoli obișnuia să le împărtășească diverse revelații despre care pretindea că i-ar fi fost transmise de duhurile unor personaje biblice. Intra adeseori în transă și acestea erau momentele când, după spusele lui, primea mesajele divine. Persecutat în Italia, a fost nevoit să se refugieze în Olanda unde a lucrat ca șlefuitor de diamante. Și aici însă a stârnit ostilitate și a fost amenințat cu excomunicarea dacă nu încetează cu studiul Cabalei. Amenințările n-au reușit să-l sperie și chiar la Amsterdam a scris *Mesilat ieșarim* („Calea celor drepți"), o lucrare de etică ce avea să se bucure de un succes extraordinar (vezi *Etică). În 1743, se stabilește la Safed, în Ereț Israel, împlinindu-și astfel un vis care îl urmărea de multă vreme. Trei ani mai târziu, își pierde soția și fiul într-o epidemie și este nevoit el însuși să se refugieze la Acra unde moare la scurt timp după aceea. Este înmormântat la Tiberiada.

Viața lui Luzzato este marcată de un conflict interior între aspirațiile sale cabalistice și dorința de a se dedica studiilor talmudice tradiționale. Încă din copilărie, dă dovadă de har poetic. Ne-au parvenit, de altfel, o serie de fragmente dintr-un poem compus de el la 12 ani. A scris de asemenea piese de teatru în cinstea căsătoriei unor prieteni apropiați. Dacă n-a fost neapărat părintele literaturii ebraice moderne, cum îl consideră unii, influența lui asupra literaturii ebraice a fost în orice caz enormă.

LUZZATO, SAMUEL DAVID, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

M

MAAMAD

sau mahamad; lit. „poziție"

Echivalentul sefard al termenului aşchenaz *cahal* prin care sunt desemnați conducătorii comunității. *Maamadul* gestiona toate aspectele vieții comunitare iar deciziile sale erau constrângătoare. Membrii *maamadului* nu erau aleşi, ci numiți de *maamadul* precedent. Cei astfel cooptați nu puteau refuza această onoare.

MAARAVOT

Sing. maaravit

Ciclu de poeme liturgice (*piyutim*) care se adaugă la *slujba de seară (*maariv*). *Maaravot* sunt pentru slujba de seară ceea ce sunt *ioțerot* pentru rugăciunea de dimineață. Ele sunt menite să dea mai mult fast slujbelor din ajunul sărbătorilor şi al *Şabaturilor speciale. Creată în Palestina, această formă literară s-a răspândit ulterior la poeții (*paitanim*) din Franța şi Germania. Fiecare ciclu este compus din şase poeme care se recită înaintea celor patru binecuvântări care încadrează **şema* (două înainte şi două după) şi înaintea celor două versete *Mi kamoha* („Cine e ca Tine?") şi *Adonai imloh* („Domnul va domni"). *Maaravit* se compune din şase strofe a patru versuri fiecare. Structura se supune principiului *acrostihului, sub forma sa elementară. Doar versurile inițiale şi finale ca şi unele citate biblice eludează ordinea alfabetică. A treia secțiune este mai mare decât celelalte. Acest **piyut* are un statut independent şi cuprinde uneori tot alfabetul în acrostih. Tema este în general legată de sărbătoarea respectivă iar fiecare secțiune se încheie cu o aluzie la binecuvântarea imediat următoare. La origine, aceste *piyutim* erau destinate să înlocuiască rugăciunile tradiționale, dar în cele din urmă, s-au adăugat la ele. În Germania, *maaravot* au fost întotdeauna considerate niște suplimente menite să împodobească textul existent. Paitanimii germani au adăugat o a şaptea secțiune intitulată „Primele roade", care continua a şasea secțiune şi slujea drept introducere la binecuvântarea dinaintea **Amidei*.

MAARIV, vezi SLUJBA DE SEARĂ.

MAASE

Lit.: „eveniment"

Circumstanță faptică utilizată pentru confirmarea unui punct de vedere halahic. *Maase* poate fi o decizie singulară luată de un înțelept într-un caz anume. El constituie atunci un fel de precedent juridic, deşi precedentul nu avea o valoare constrângătoare în sistemul *Halahei. Alteori, *maase* constă în purtarea unui înțelept în anumite împrejurări. Pornind de aici, se încearcă desprinderea unei reguli halahice generale. Talmudul (*B.B.* 130b) limitează legitimitatea unui *maase* la dimensiunea practică a Halahei: *maase* nu are deci forță probatorie decât dacă se demonstrează limpede că evenimentul particular respectiv are o aplicabilitate practică, iar nu una pur teoretică. *Maase* are un rol major în literatura de tip **responsa* în care mii de cazuri concrete slujesc la formularea de reguli putând conduce la o decizie halahică.

În ebraică şi în *idiş, cuvântul *maase* are şi sensul de „istorie, întâmplare".

MAASEROT

„Zeciuieli"

Al şaptelea tratat al ordinului **Zeraim* al Mişnei. Cuprinde cinci capitole privind produsele agricole care fac obiectul zeciuielii şi datele la care se efectuează impozitarea. Tratatul se ocupă şi de situația când nu se ştie dacă dijma a fost sau nu percepută asupra unui produs anume, de cazul când trebuie hrăniți lucrătorii încă înainte de perceperea dijmei, ca şi despre raportul dintre anul *şabatic şi zeciuieli (cf. Lev. 27,30-33; Num. 18,21-28). Legile prezentate în acest tratat se referă la toate categoriile de dijme: prelevarea, prima zeciuială, a doua zeciuială şi zeciuiala săracului (vezi

*Zeciuială). Subiectul este dezvoltat mai amplu în Talmudul din Ierusalim şi în *Tosefta.

MAASER ŞENI

„A doua zeciuială"

Cel de-al optulea tratat din ordinul **Zeraim* al *Mişnei. Cuprinde cinci capitole care tratează despre legile privind colectarea şi consumarea celei de-a doua zeciuieli (o zecime din cantitatea care rămâne după prima zeciuială; cf. Deut. 14,22–29; 26,12–15). Mişna dezbate modurile în care se poate folosi a doua zeciuială, transformarea produselor acestei dijme în bani, marcarea livezilor şi viilor la fiecare patru ani pentru a semnala fructele interzise consumului (**orla*) şi declaraţia ce trebuie făcută după perceperea celei de-a doua zeciuieli. Ultimul capitol arată că marele preot Ionatan a desfiinţat declaraţia pronunţată după perceperea dijmelor din cauza decretului lui *Ezra care i-a lipsit pe *leviţi de prima zeciuială.

*Talmudul din Ierusalim şi *Tosefta dezvoltă mai amplu aceste teme. Vezi şi *Zeciuială.

MAFTIR

„Cel care încheie"

Funcţie atribuită ultimului credincios chemat la Tora (vezi *Tora, Citirea -ei). Cel ce se achită de această onoare trebuie să citească ultimele versete (minimum trei) ale secţiunii săptămânale din Pentateuh sau din secţiunea rezervată zilelor de *sărbătoare şi de *post. De Şabatul obişnuit, *maftirul* repetă pasajul final al pericopei după ce cele şapte persoane chemate au suit la Tora şi după recitarea **Kadişului* scurt. Când Şabatul coincide cu *luna nouă, cu marile *sărbători sau cu *sărbătorile de pelerinaj, lectura *maftirului* este din Num. 28–29. Se scoate pentru aceasta un al doilea sul al Torei în amintirea jertfei care se aducea la *Templu cu acest prilej. De *Şabaturile speciale, cum ar fi cel de *Hanuca, ca şi în după amiezele de post, se citesc alte pasaje din Pentateuh. Credinciosul chemat să fie *maftir* recită binecuvântările Torei înainte şi după lectura lui şi tot el psalmodiază de obicei lectura profetică care urmează (**haftora*).

Copilul care face **bar miţva* recită, de regulă, *maftir* şi *haftora* şi, dacă e în stare, citeşte pericopa toată. În majoritatea comunităţilor, în ultimul Şabat dinainte de Pesah şi de *Iom Kipur, *maftirul* este rezervat rabinului sau unui credincios care s-a remarcat prin erudiţie ori pietate.

MAGHEN DAVID

Lit.: „Scutul lui David"

Stea în şase colţuri, formată prin suprapunerea a două triunghiuri echilaterale, care a sfârşit prin a deveni simbolul poporului evreu. Prima sa apariţie, ca simbol evreiesc, se găseşte pe un sigiliu din sec. al VII-lea î.e.n., descoperit la Sidon. Ea era însă răspândită, ca motiv decorativ, încă de la începutul erei bronzului la multe popoare din Europa şi din Orientul Mijlociu şi se utiliza destul de frecvent în perioada celui de-al Doilea Templu. Evrei şi păgâni deopotrivă foloseau motivul la decorarea obiectelor artizanale sau a clădirilor. În sinagoga din Capernaum (sec. III e.n.), steaua în şase colţuri apare alături de o pentagramă şi de o zvastică, dar în antichitate, motivul nu avea nimic specific evreiesc. În orice caz, din epoca elenistică, nu s-a păstrat nici o dovadă în acest sens. El reapare în unele sinagogi germane din sec. XIII–XIV ca şi în diverse manuscrise ebraice, fără să aibă însă vreo semnificaţie sau măcar un nume. La sfârşitul Evului Mediu, simbolul împodobea adesea *amulete, *mezuzot* şi texte ebraice cu caracter magic.

Expresia *maghen David* datează din perioada gheonimilor când figura într-un alfabet magic foarte răspândit în popor. O regăsim în sec. al XII-lea în opera caraitului Iuda Hadasi ca şi la **haside Aşchenaz*. Este de asemenea unul din epitetele lui Dumnezeu în cea de a treia binecuvântare recitată la sinagogă după lectura profetică (**haftora*). Abia în sec. al XIV-lea, formula „scutul lui David" a fost asociată stelei în şase colţuri, într-o lucrare cabalistică scrisă de un nepot al lui *Nahmanide. O altă tradiţie aplică această formulă candelabrului cu şapte braţe (**menora*) considerat, în sec. al XVI-lea, ca un puternic talisman.

În sec. XIV–XVIII, steaua lui David a fost amplu folosită de tipografii evrei şi neevrei şi apare de asemenea ca simbol heraldic. Drapelul şi pecetea comunităţii evreieşti din Praga cuprindeau un *maghen David*. Alte comunităţi, de pildă, cea din Viena (1655) şi cea din Amsterdam (1671), au urmat acest exemplu, utilizând simbolul în sigiliile lor. În răsăritul Europei, simbolul slujeşte la decorarea unor obiecte rituale, începând din sec. al XVII-lea (1643).

În mediile cabalistice, „scutul lui David" a fost de timpuriu considerat ca „scutul fiului lui David", adică Mesia. Astfel se explică de ce acest motiv a cunoscut o mare vogă printre sectanţii lui Sabatai Ţvi, pentru care simboliza *Izbăvirea.

În momentul în care *Emanciparea le-a permis evreilor să se integreze în societatea civilă a sec. al XIX-lea, *maghen David* a fost ales ca semn de identificare analog crucii pentru creştini. Din Europa centrală şi occidentală, „steaua evreiască" s-a răspândit în cele din urmă în comunităţile din lumea întreagă, ca semn al apartenenţei comune,

semn care se va grava pe frontonul sinagogilor și al instituțiilor evreiești, pe sigilii și pe antetele scrisorilor, pe obiecte rituale și personale.

Maghen David a fost adoptat de mișcarea sionistă încă de la primul său congres, în 1897. În același an, el apărea pe primul număr din *Die Welt*, ziarul sionist fondat de Theodor *Herzl, iar mai târziu, a fost ales pentru a figura pe steagul alb-albastru al Statului Israel, pe când simbolul mai vechi și mai autentic, *menora*, a fost rezervat pentru a împodobi stema statului. În *Steaua Izbăvirii* (1921), Franz *Rosenzweig a făcut din *maghen David* figura emblematică a filozofiei sale iudaice, ale cărei elemente esențiale, — Creație, Izbăvire, Revelație, omenire, cosmos și Dumnezeu —, sunt asociate fiecare cu un vârf al stelei.

Naziștii au folosit *maghen David* pe ecusoanele impuse ca stigmat evreilor. Așa a apărut „steaua galbenă" de tristă faimă, care a însoțit la moarte milioanele de victime ale Holocaustului. În Israel, un *maghen David* de culoare roșie este echivalentul Crucii Roșii din țările occidentale.

MAGHID

Lit.: „povestitor"

Termen ebraic care-l desemnează pe cel ce aduce un mesaj (2 Sam. 15,13). Pentru cabaliști, *maghidul* era o voce sau un intermediar misterios care împărtășea cunoștințe secrete unor aleși prin intermediul *viselor sau al revelațiilor. Astfel, Iosif Caro susținea că *maghidul* său i-a inspirat proiectul de a face o călătorie în Ereț Israel și de a elabora lucrări halahice. Idei asemănătoare se regăsesc la sectanții lui *Sabatai Țvi ca și în unele opere de tinerețe ale lui Moise Haim *Luzzatto.

Din epoca *Mișnei, termenul de *maghid* desemna și funcția de predicator (vezi și **Deraș*). *Maghidul* rostea un discurs alcătuit din trei părți: 1. un verset biblic extras din secțiunea săptămânală a Pentateuhului; 2. o explicație a acestui verset care putea fi sub formă de omilie, de *alegorie, de parabolă sau de cometariu tematic; 3. un mesaj final conținând un îndemn adresat credincioșilor, care se încheia cu versetul Isa. 59,20 și cu recitarea unui **kadiș*. Rolul lui *maghid meșarim* (lit. „cel ce proclamă adevărul", cf. Isa. 45,19) capătă o amploare considerabilă în comunitățile așchenaze din Evul Mediu, când predicatorii circulau din oraș în oraș pentru a revigora valorile etice evreiești. Începând cu sfârșitul al sec. XVII-lea, acești *maghidimi* itineranți devin adesea predicatori profesioniști, care îi secundau pe rabinii comunității. De atunci, *maghidul* nu s-a mai mărginit să depisteze carențele în respectarea ritualului, ci a fost chemat să influențeze opinia publică criticând deschis defectele societății și ipocrizia religioasă. Potrivit lui Ionatan *Eybeschütz (*Iaarot devaș*, 1782) predicatorul trebuie „să-și ridice glasul împotriva malversațiunilor celor puternici". În aceeași epocă, *hasidismul se răspândea în comunitățile din răsăritul Europei grație activității unor *maghidimi* ca Dov Ber din Meserici. Adversarii hasidismului, **mitnagdimii*, și-au avut și ei predicatorii lor, cel mai ilustru fiind probabil Iacob *Kranz, vestitul *maghid* din Dubno. Tonul dramatic al *maghidimilor*, mustrările la care recurgeau, modul în care-și psalmodiau predicile impresionau până la lacrimi auditoriul.

O dată cu mișcările de emigrare, tradiția *maghidimilor* s-a răspândit dincolo de limitele Europei răsăritene. Mișcarea **Musar* și sionismul au adoptat maniera lor de a predica. Astfel, Haim Zundel Maccoby (1858–1916), *maghidul* din Kameneț, și-a pus talentele oratorice în slujba cauzei sioniste pe care s-a străduit s-o difuzeze în Marea Britanie. Să mai citățm și numele lui Țvi Hirsch Masliansky (1856-1943) care a părăsit Rusia țaristă și a devenit un remarcabil orator de expresie idiș și un apostol al sionismului în Statele Unite.

MAGIE

Din punct de vedere antropologic, țin de domeniul magiei toate acțiunile întreprinse de oameni pentru a încerca să-și impună voința asupra forțelor naturii. Majoritatea civilizațiilor deosebesc totuși magia „neagră" de magia „albă", cea dintâi fiind diabolică și periculoasă, în vreme ce a doua ar avea drept scop să-l apere pe individ de forțele malefice.

Termenul biblic *kișuf* derivă de la rădăcina *kșp* care, în accadiană, desemnează întotdeauna magia neagră, deși ebraica nu face realmente o distincție între cele două concepții. Pe de altă parte, termenul ebraic nici nu acoperă întru totul vastele puteri atribuite magiei în societatea babiloniană. În Biblie, întâlnim de fapt o opoziție viguroasă față de orice act de magie și nu doar față de acelea care ar putea fi considerate dăunătoare. Diverșii termeni biblici utilizați sunt: *așaf* („vrăjitor", Dan. 2,2), deseori urmat de *mehașef* („magician", *ibid.*); *hover* („cel ce face farmece"), care apare în Deut. 18,11 și Ps. 58,6; *lahaș* („descântec"), în Ier. 8,17; Ps. 58,6; Koh. 10,11; cât privește pe cel care operează cu descântece, el e *navon lahaș* (Isa 3, 3). Activitatea principală a vrăjitorilor evrei era fermecarea șerpilor, artă practicată și de hitiți, babilonieni și

egipteni. Termenul *havot* are o conotație peiorativă și desemnează magia neagră (Ps. 5,10; 52,4).

Biblia acordă o atenție deosebită magiei, doar pentru a interzice practicarea ei. Potrivit enumerării din Deut. 18,10-11, existau trei feluri de magicieni: cei ce preziceau viitorul după diferite semne (ghicitori, auguri, profeți); cei ce se dedau magiei în vederea unor rezultate concrete (vrăjitori și făcători de farmece); cei ce descifrau viitorul chemând duhurile morților.

Vehemența cu care Biblia cenzurează orice formă de vrăjitorie se datorează faptului că israeliții trăiau într-o civilizație în care magia era ceva curent. Or, a crede în puterea vrăjilor vine în contradicție cu doctrina omnipotenței lui Dumnezeu care nu poate fi influențat de nici o practică umană. Biblia merge până acolo încât prevede pedeapsa cu moartea pentru unele categorii de practici magice (Ex. 22,17; Lev. 20,27). Vrăjitoria și divinația cu ajutorul idolilor domestici (*terafimi*) sunt considerate la fel de grave ca și răzmerița (1 Sam. 15,23). Vrăjitorii și astrologii sunt descriși ca întruchipări ale înșelătoriei și șarlataniei (Isa. 47,12, Ier. 10,2–3). Interdicția biblică nu era însă suficientă pentru a eradica vrăjitoria, *astrologia și celelalte forme de divinație care circulau în popor, după cum se poate constata din numeroasele pasaje în care profeții le critică violent. Unele elemente de magie au fost de altfel adaptate și integrate obiceiurilor evreiești, așa cum o dovedește episodul *Saul la En Dor (1 Sam. 28,7–25).

Potrivit *Mișnei (*Sanh.* 7,7), magia este echivalentă cu idolatria. Porunca biblică privind pedeapsa capitală pentru vrăjitoare (Ex. 22,17) este extinsă, în Talmud, la vrăjitori (*Sanh.* 67a), cu precizarea că nu trebuie condamnați la moarte decât cei ce se ocupă efectiv cu vrăji, excluzându-i astfel pe mistificatori (*ibid*). Leacurile magice sunt denunțate ca „obiceiuri ale amoriților" (*Șab.* 6, 10). Totuși, un anumit gen de iluzie magică nu a fost niciodată interzis, așa cum o dovedește întâmplarea cu Rabi *Eliezer ben Hirkanos: plimbându-se pe un câmp în compania lui Rabi *Akiva, Eliezer a rostit un cuvânt magic și câmpul s-a acoperit de castraveți; un alt cuvânt i-a făcut să dispară într-o clipă. La întrebarea care se pune în legătură cu legitimitatea unei astfel de practici, Talmudul răspunde că practicile magice nu sunt interzise atunci când sunt în folosul învățăturii (*Sanh.* 68a). Credința în puterile magiei, întărită de cea în existența *demonilor, era răspândită în egală măsură printre oamenii de rând și printre învățați, chiar dacă cei din urmă vedeau adeseori magia ca o rămășiță a păgânismului.

În epoca medievală, s-au dezvoltat forme noi de magie. S-a încetățenit astfel obiceiul de a folosi numele divine pentru a face *segulot* („leacuri" sau „farmece"), *kemiot* („amulete") și alte obiecte presupuse a avea puteri oculte (vezi *Superstiție). Faptul că recurgeau la „Sfântul Numele" (vezi *Dumnezeu, Numele lui) le permitea scriitorilor evrei medievali și evreilor în general să eludeze interdicția biblică. Unii, ca Nahmanide (în comentariul său la Pentateuh), Iosif ibn Iahyia (*Șalșelet ha-cabala*), Moise Haim Luzzatto (*Dereh ha-Șem*) și Menase ben Israel (*Nișmat haim*), n-au șovăit să-și consacre o parte a operei discutării magiei. Lucrul este evident, mai mult decât în orice altă sursă medievală, în literatura mișcării **haside Aș-chenaz*, dacă ne gândim doar la *Sefer hasidim* și *Hohmat ha-nefeș* de *Eleazar din Worms. Marcate de interdicția biblică, lucrările evreiești dedicate magiei ocolesc cu mare grijă vocabularul convențional al domeniului. Astfel de lucrări, în manuscris sau tipărite, există cu sutele. Intitulate *simanim* („semne"), *refuot*, („leacuri"), *goralot* („farmece") sau *segulot* („taine"), ele cuprind, în esență, o vastă gamă de practici populare, de la interpretarea viselor, la medicina populară și până la amulete. Ritualul *excomunicării (*herem*) dovedește, la rândul său, că unele practici care păreau să țină de magie erau perfect admise.

În sec. XVII–XVIII, *baale șemot* (vezi **Baal Șem*), rabinii taumaturgi, devin o prezență frecventă în comunitățile Europei răsăritene. Ei tămăduiau bolnavii prin intermediul magiei și chemau demonii cu ajutorul amuletelor. Priceperea în folosirea Numelui divin le îngăduia să-i descopere pe hoți, să regăsească obiecte pierdute și să purifice locuințele de duhuri rele. Se practica de asemenea exorcismul pentru a scoate duhul unui mort care sălășluia într-o persoană vie (vezi **Dibuk*) și, mai rar, se încerca însuflețirea unor lucruri (vezi **Golem*).

Deși lucrările teoretice ale Cabalei nu tratează despre magie, subiectul se ivește totuși atunci când se discută despre puterile demonice, dar întotdeauna limitat și definit cu prudență. Unele elemente de magie se pot regăsi în **Zohar*, iar Haim *Vital descrie unele practici magice în autobiografia lui, *Sefer ha-eționot* („Cartea viziunilor"). Unii cercetători din sec. al XIX-lea au vrut să vadă în *hasidismul polonez exemplul perfect al superstițiilor și al credinței în puterile oculte. Cu toate acestea, deși apelativul de „*Baal Șem Tov" al maestrului pare să trimită la utilizarea practicilor descrise mai

sus, literatura hasidică este lipsită de orice element de acest ordin. Dacă unele povestiri hasidice dezvăluie unele practici magice, acestea au fost complet epurate din doctrina propriu-zisă.

Condamnată din capul locului, practicarea magiei (care nu este același lucru cu credința în puterile ei) nu a pus niciodată probleme reale iudaismului. Nimeni nu putea să-și facă din asta o meserie decât cu riscul de a deveni suspect. Din același motiv, formulele magice se transmiteau numai în scris, nu și oral. Pe de altă parte, iudaismul nu a îndemnat niciodată la vânătoarea de vrăjitoare, cum a făcut, de pildă, creștinismul începând din sec. al XV-lea. Dacă s-au lansat totuși acuzații de magie, ele ascundeau adeseori un alt delict, cum a fost cazul lui Moise Haim Luzzatto, învinuit de practici oculte când el de fapt era bănuit de sabatianism (vezi *Sabatai Ṭvi).

Influența minoră a magiei la evrei, în comparație cu alte societăți, este în flagrantă contradicție cu acuzațiile de popor demonic, de vrăjitori, de agenți ai lui Satana pe pământ, ce li se aduceau evreilor. Astfel de acuzații au jucat un rol important în exprimarea antisemitismului medieval și în persecuțiile care decurgeau din acesta.

MAHPELA, GROTA, vezi SFINTE, LOCURI.

MAHȘIRIN

„Lichide susceptibile de a face alimentul impur"

Al optulea tratat al ordinului **Tohorot* din *Mișna. Cuprinde șase capitole în care sunt expuse legile privind lichidele în contact cu care alimentele pot deveni impure (vezi Lev. 11,34.38). Tratatul examinează diverșii factori care conduc la o astfel de contaminare: băi publice, produse achiziționate de la un neevreu, persoane devenite impure în contact cu unele tipuri de apă, trecerea unui lichid dintr-un recipient în altul. Se menționează de asemeni lichidele care nu sunt atinse de impuritate. Această temă este abordată mai detaliat în *Tosefta, dar nu figurează în nici unul din cele două Talmuduri.

MAHZOR

„Ciclu", pl. mahzorim

Carte de rugăciuni consacrată sărbătorilor. De la apariția sa în Evul Mediu, *mahzorul* a suferit schimbări fundamentale. Așa cum arată și numele, *mahzorul* a fost inițial conceput ca o culegere regrupând rugăciunile întregului „ciclu" liturgic al anului evreiesc. Era deci sinonim cu *sidur* (vezi *Rugăciuni, carte de). *Mahzor Vitry*, carte de rugăciuni aşchenaze, alcătuită în nordul Franței în sec. al XI-lea, conține toate formulele liturgice din zilele lucrătoare, de Șabat și de sărbători. Textului propriu-zis i se adaugă o **Hagada* de Paște, rugăciuni de **Simhat Tora* și poeme liturgice (*piyutim*). În plus, *Mahzor Vitry* cuprinde și prescripții halahice precum și *hagadot* din Talmud, ale gheonimilor și ale lui Rași. Se mai pot citi tot aici legi cu privire la Șabat, la *căsătorie și la tăierea rituală a animalelor. *Mahzor Romania*, un alt *mahzor* din aceeași epocă, aparținând evreilor din Imperiul bizantin, cuprinde rugăciunile din zilele de sărbătoare.

În sec. al XIII-lea, evreii aşchenazi au introdus o distincție între cartea de rugăciuni din zilele lucrătoare și de Șabat, numită *sidur*, și *mahzor*-ul rezervat sărbătorilor și celor șapte *Șabaturi speciale ale anului. La origine, *mahzorim* erau destinate „oficiantului" (*hazan*) și erau adeseori împodobite cu splendide miniaturi. Ele ofereau, în plus, o mare varietate de *piyutim* pentru fiecare sărbătoare. Majoritatea *mahzorim* din sec. XIII-XIV erau structurate astfel: într-un prim volum, se aflau rugăciunile celor patru Șabaturi care precedă *Pesahul; urmate de rugăciunile principalelor sărbători: Paște, *Șavuot, *Roș Hașana, *Iom Kipur și *Sucot. Acestora li se alăturau de regulă patru din cele Cinci Suluri (*meghilot*), reprezentând cărțile biblice citite în sinagogă în zilele de sărbătoare: Cântarea Cântărilor, Rut, Plângerile și Eclesiastul. Cel de-al doilea volum din *mahzorul* aşchenaz cuprindea liturghia integrală de Anul Nou și de Iom Kipur. Partea consacrată Anului Nou este deseori ilustrată cu o miniatură înfățișând legarea lui Isaac (**Akeda*), pe când secțiunea de Iom Kipur conține motivul Porților Îndurării, prin care trec rugăciunile oamenilor și iertarea lui Dumnezeu. Porțile sunt simbolizate prin arcade mari ocupând o pagină întreagă. În general, cele mai multe *mahzorim* miniate cuprind reprezentări de scene biblice corespunzătoare diverselor sărbători, dar sunt și unele împodobite numai cu împletituri și figuri geometrice.

Trebuie menționate două *mahzorim* de mare interes: *mahzorul* din Leipzig, cel mai bogat în miniaturi dintre cele realizate în sudul Germaniei, și *mahzorul* din Worms, al cărui prim volum, realizat în 1272, se numără printre cele mai vechi manuscrise miniate din acea epocă.

După așezarea unui mare număr de aşchenazi în Italia, s-au produs unele schimbări pe care le putem constata la *mahzorim* din sec. al XV-lea: cărțile voluminoase, abundent miniate, de altădată, devin mult mai scurte și mai bine adaptate la uzul personal al credinciosului. În schimb, evreii

italieni care au păstrat ritul local au continuat să folosească termenul *mahzor* în vechea sa accepțiune de carte de rugăciuni pentru zilele lucrătoare, Șabaturi și sărbători, plus o *Hagada* pentru *Seder*. Sub această formă se prezintă cel dintâi exemplar tipărit, *Mahzor Roma* datând din 1485–1486. De atunci înainte, *mahzorul* devine o carte răspândită, la îndemâna tuturor credincioșilor.

În vreme ce așchenazii deosebesc *mahzor ha-gadol*, destinat Șabaturilor și sărbătorilor, de *mahzorul* simplu, rezervat doar sărbătorilor, sefarzii folosesc cărțile de rugăciune obișnuite pentru cele trei sărbători de pelerinaj și nu au volume speciale decât pentru Anul Nou și Iom Kipur. Cât despre *hasidimi*, care au adoptat ritul lui Isaac *Luria, ei au modificat *mahzorul* așchenaz, adăugându-i poeme (*piyutim*) sefarde. Evreii arabofoni din Yemen se folosesc de *Tihlal*, o culegere care cuprinde toate rugăciunile anului și care a circulat în manuscris până la sfârșitul sec. al XIX-lea, când a apărut prima versiune tipărită.

*Emanciparea a stat la originea unui nou tip de *mahzor*, mai întâi în Europa, apoi în Statele Unite. *Union Prayer Book* II (1925, 1945, 1962) reprezintă cea dintâi încercare a reformaților americani de a revizui rugăciunile de Anul Nou și de Iom Kipur. În 1978, acest *mahzor* a fost înlocuit cu *Șaare teșuva* („Porțile căinței"), care cuprinde laolaltă texte evreiești și neevreiești. Găsim aici, într-o formulare modernă, diversele probleme sociale, morale și spirituale cu care *iudaismul reformat s-a confruntat în cea de-a doua jumătate a sec. al XX-lea. *Iudaismul conservator și-a remodelat și el cărțile de rugăciuni, rămânând totuși mai aproape de structura tradițională. În 1927, conservatorii au publicat *Mahzor le-șaloș regalim* („*Mahzorul* celor trei pelerinaje"), care prezintă numeroase afinități cu gruparea luminată a *iudaismului ortodox din acea vreme. În zilele noastre, majoritatea comunităților conservatoare din Statele Unite utilizează *Mahzor le-iamim noraim* (1972), destinat celor zece „zile înfricoșătoare" de la Roș-Hașana la Iom Kipur. Cartea, de orientare categoric sionistă, păstrează, în esență, liturghia tradițională, adăugându-i o traducere și un comentariu ale rugăciunilor precum și diverse lecturi.

Mișcarea *reconstrucționistă și-a publicat propriul *Mahzor le-iamim noraim* (1948), ca și o *Carte a rugăciunilor de sărbători* (1958). Recurgând frecvent la texte extra-liturgice, aceasta din urmă vine să completeze în mod util *mahzorul* conservator, mai atașat structurii tradiționale a slujbei.

În comunitățile ortodoxe americane, *mahzorul* cel mai răspândit este *Cartea de rugăciunilor pentru marile sărbători* (1951) de P. Birnbaum, care reia versiunea lui S. Singer datând din secolul trecut. În Statele Unite, se găsesc și *mahzorim* speciale, produse de anumite comunități sau adaptate pentru taberele de vacanță, *havurot* (vezi *Havura*), școli sau case de bătrâni.

În Franța, s-a încercat în sec. al XIX-lea constituirea un rit specific francez. Bazat pe fuzionarea riturilor așchenaze și sefarde, el urma să comporte o melodie sefardă pentru rugăciunile zilnice și alta așchenază pentru marile sărbători. Deși proiectul nu s-a realizat, pronunția așchenază a ebraicii — care semăna prea mult a idiș — a fost abandonată în favoarea pronunției sefarde. Traducerea cărții de rugăciuni în franceză, *Ritual de rugăciuni zilnice pentru uzul israeliților*, realizată la Metz în 1820 de către Joël Anspach, a contribuit substanțial la apariția unei educații și a unei liturghii care se doreau tipic franceze. În ce privește mișcarea reformată franceză, care nu a atins niciodată amploarea celei din Germania sau Statele Unite, reformele sale liturgice au fost minore. Nu s-a simțit, de pildă, nevoia de a suprima rugăciunile privind venirea lui *Mesia sau reclădirea *Templului, în parte și pentru că problemele mesianice fuseseră rezolvate de *Sanhedrinul napoleonian. Astfel, la Conferința rabinică de la Frankfurt din 1845 (vezi *Frankel, Zacharias), Jöel Anspach a susținut că reformatorii germani au dat dovadă de o proastă înțelegere a ideii de mesianism și că rugăciunile pentru venirea lui Mesia sau pentru restaurarea Templului nu pun în discuție capacitatea evreilor francezi de a-și sluji țara și de a fi buni cetățeni. În plus, se confirma folosirea în liturghie a limbii ebraice, considerată un liant al evreilor de pretutindeni, dincolo de deosebirile naționale. Caracterul moderat al reformatorilor francezi poate fi pus pe seama unei combinații de factori politici, sociali și inelectuali, specifici situației lor din Franța. Statutul lor politic, spre deosebire de cel al evreilor germani, fusese soluționat încă din timpul Revoluției franceze, ceea ce le-a permis să depășească identificarea chestiunilor religioase cu condițiile sociale. Reformații francezi au publicat în 1913 și 1925 un ritual cotidian ca și *mahzorim* pentru Roș Hașana și Iom Kipur (1925).

În prezent, majoritatea cărților de rugăciuni în uz sunt cele stabilite de *Consistoriu în sec. al XIX-lea și la începutul sec. al XX-lea. Se regăsesc totuși, la ora actuală, deosebiri inerente diferitelor rituri care se practică: alsacian, așchenaz, sefard

(cu subdiviziunile sale rituale: tunisiană, marocană și algeriană) și *sfard* (pentru *hasidimi).

MAIM AHARONIM

„Ultimele ape"

Clătire simbolică a degetelor în apă care precede *binecuvântările de după mese. Această practică provine dintr-un străvechi obicei din vremea când, la masă, nu se folosea decât un cuțit și degetele proprii și nu se putea recita nici o rugăciune de mulțumire până când toți mesenii nu se spălau pe mâini (*Ber.* 53b).

Potrivit rabinilor (*Ber.* 46b) aceste abluțiuni rituale trebuie practicate de către toți convivii în ordinea vârstei, începând cu cei mai bătrâni.

S-a explicat acest obicei prin faptul că „sarea de Sodoma", un condiment folosit la masă, conținea clorură de potasiu de la Marea Moartă și că, frecându-te la ochi cu mâinile insuficient clătite, riscai să orbești (*Er.* 17b; *Hul.* 105a; 106a).

Noile condiții de igienă din Occident și faptul că evreii francezi din Evul Mediu nu puteau utiliza „sare de Sodoma", l-au determinat pe Rabenu *Tam să susțină că *maim aharonim* este un obicei inutil (*tosaf. Hul.* 105a). *Șulhan aruh îl declară însă în vigoare (*O.H.* 181,7–10), poziție adoptată și de autorități posterioare precum *Elia din Vilnius și Hafeț Haim. Evreii ortodocși, care au păstrat acest obicei, își clătesc mâinile pe rând, cu apă rece, până la a doua falangă a degetelor, lăsând apa să se scurgă într-un recipient.

MAIMONIDE, MOISE

(1135 sau 1138–1204).

Legiuitor și filozof, medic și astronom, cel mai important gânditor al iudaismului medieval; cunoscut și sub numele de **Rambam**, acronim de la Rabi Moise ben Maimon. Contribuția lui la literatura religioasă a iudaismului și la gândirea evreiască în general este considerabilă, atât în ceea ce privește **Halaha*, cât și în domeniul filozofiei. Cheia de boltă a operei lui juridice este *Mișne Tora* („Repetarea Legii"), cea mai importantă compilație a legii evreiești care a fost vreodată redactată. Cât despre *More nebuhim* („Călăuza rătăciților"), ea constituie un pisc al *aristotelismului evreiesc din Evul Mediu, opera majoră a filozofiei evreiești medievale. Filozofia lui Maimonide se exprimă de asemenea prin lucrări halahice și **responsa* pe care le-a redactat în calitate de rabin cu putere de decizie, în fapt, cea mai înaltă autoritate rabinică a vremii sale.

Moise ben Maimon s-a născut la Cordoba, într-o eminentă familie de rabini. În urma venirii la putere a dinastiei musulmane a almohazilor, care s-au caracterizat prin fanatism religios, familia lui Rambam este obligată să fugă din Spania în 1148. După o perioadă de rătăciri, se stabilesc, în 1160, la Fez, în Maroc, unde Maimonide se specializează ca medic. Cinci ani mai târziu, familia părăsește Marocul, îndreptându-se spre Palestina și Egipt. Poposesc mai întâi la Alexandria, apoi la Fostat, vechiul Cairo. Întreținut de fratele său David (un negustor bogat care moare, la 1169, într-un naufragiu, în Oceanul Indian), tânărul Maimonide se dedică exclusiv studiului. Începe apoi să profeseze medicina, iar în 1185, devine medic titular la curtea lui Al-Fadil, vizirul lui Saladin. În 1177, este numit șef al comunității evreiești din Fostat. Ambele funcții le va păstra până la moartea sa în 1204.

În timpul ședерii sale la Cairo, Maimonide și-a redactat lucrările fundamentale, *Mișne Tora* și *Călăuza rătăciților*, precum și scrisori și scrieri de o mare importanță. A fost înmormântat la Tiberiada, unde mormântul său s-a păstrat până în ziua de azi.

I. Operele lui Maimonide.

1. *Astronomie*

Maimonide nu a redactat tratate propriu-zise în acest domeniu, dar fragmentele despre astronomie, risipite în scrierile sale, dovedesc o bună cunoaștere a lui Ptolemeu. Este îndeosebi cazul lucrării lui despre calendar, *Sfințirea lunii noi* (*Kiduș roș hodeș*) din Mișne Tora și al multor pasaje din *Călăuza rătăciților*.

2. *Medicină*

Majoritatea textelor lui medicale, publicate în arabă între 1190 și 1204, au supraviețuit și au fost traduse în ebraică și latină:

— *Al-Mukhtasarat*: compilație din scrierile lui Galen.

— un comentariu la *Aforismele* lui Hipocrat.

— *Fusul Musa* (sau „Aforismele lui Moise"): fără îndoială cea mai faimoasă dintre lucrările sale medicale. Ea constă dintr-un amestec de informații și de comentarii din Galen, Hipocrate și diverși autori arabi, îndeosebi cu privire la circulația sângelui.

— *Sahr asma al-ukkar*: un comentariu asupra medicațiilor și necesitatea identificării lor după denumirile lor populare. Este de fapt o inventariere în ordine alfabetică, denumirea arabă fiind adesea urmată de cea greacă, persană, spaniolă, marocană sau berberă.

— *Fi al-bawasir*: lucrare despre hemoroizi.

— *Fi al-jimaa*: lucrare asupra raporturilor sexuale.

— *Makala fi al-rabw* („Tratat despre astm"): scris în 1190, în care se arată că această maladie este, în esență, de origine nervoasă.

— *Kitab al-sumum wa-al-mutaharriz min al-adwiya al-kitala* („Despre otrăvuri și antidoturile lor"): manuscris celebru care descrie diferitele forme de otrăvire. Maimonide este cel dintâi care identifică diverșii șerpi veninoși.

— *Fi tadbir al-siha* („Călăuza sănătății"): tratat de igienă, una din cele mai populare scrieri ale autorului, redactată în 1198, pentru un sultan egiptean care suferea de depresie.

— *Makala fi-bayan al-aral* („Explicații asupra coincidențelor"): scurt tratat, redactat la cererea aceluiași sultan curios să afle cauzele depresiei sale.

3. *Scrieri halahice.*

Scrierile halahice ale lui Maimonide se deosebesc prin limpezimea stilului și prin clasificarea sistematică a subiectelor tratate. Această claritate formală și tematică urmărește să fundamenteze Halaha pe principii esențiale, atât legislative cât și teologice. Iată lista scrierilor sale din acest domeniu:

— *Comentariu la *Mișna (Siraj)*: redactat în arabă, în anii tinereții, este destinat atât oamenilor de rând, cât și publicului cultivat. Cuprinde mai multe eseuri, fiecare de o mare valoare în sine: 1. *Hakdama le-seder Zeraim* („Introducere la ordinul *Zeraim*"), care este și o introducere la ansamblul lucrării. Maimonide expune aici natura Halahei și a *Legii orale și insistă asupra rolului central al autorității rabinice în sânul iudaismului. 2. *Șmona Perakim* („Cele opt capitole"): o introducere la tratatul *Avot*, în care Maimonide trasează liniile directoare ale filozofiei sale etice. 3. *Hakdama le-perek helek* („Introducere la al zecelea capitol din tratatul „*Sanhedrin*"): Maimonide prezintă aici concepția lui despre *Hagada și dă o interpretare proprie învățăturilor rabinice privind *eshatologia și *învierea morților. Tot aici se găsesc și cele treisprezece articole de *crez.

— *Scrisori pastorale* sau *Epistole*: Maimonide dobândise o autoritate și o influență care radiau asupra unui mare număr de comunități evreiești din întreg bazinul mediteranean. Scrisorile sale pastorale, *responsele* și epistolele sale sunt pătrunse de omenie și de sensibilitate și, în același timp, de o maximă sobrietate în domeniul religios. Cele mai importante dintre aceste scrisori, care figurează printre cele mai strălucite scrieri ale teologiei iudaice, sunt: 1. *Igheret ha-șemad* („Scrisoare despre convertirile cu forța") sau *Maamar kiduș ha-șem* („Epistolă asupra persecuției" sau „Sfințirea Numelui"): Epistola este adresată comunităților evreiești din Maroc într-o epocă în care regimul almohazilor recurgea la violență pentru a-i converti pe evrei la islam. Maimonide își îmbărbătează coreligionarii și îi îndeamnă să păstreze practica iudaismului în pofida apostaziei prin care fuseseră siliți să treacă. 2. *Igheret Teman* („Epistolă către Yemen"): Este adresată evreilor din Yemen într-o epocă de criză pentru comunitatea lor. Într-adevăr, mulți falși mesia tulburaseră spiritele evreilor yemeniți. Maimonide se consacră deci unei discuții aprofundate asupra naturii lui *Mesia. 3. *Maamar tehiyat ha-metim* („Articol asupra Învierii"): Maimonide expune aici concepția sa asupra învierii morților ca răspuns celor care l-au acuzat de a nu subscrie la această dogmă.

— *Sefer ha-mițvot* („Cartea poruncilor"): Lucrarea servește drept introducere la *Mișne Tora* și cuprinde o enumerare a celor șase sute treisprezece *porunci. Într-o prefață cu caracter teoretic, Maimonide analizează principiile de selecție care l-au călăuzit în această clasificare.

— *Mișne Tora* sau *Iad hazaka* (lit. „Mâna puternică"): Titlul are la bază valoarea numerică a cuvântului *iad* (ebr.: *yad*), anume paisprezece, care corespunde cu numărul subdiviziunilor tratatului. Maimonide a încheiat această lucrare, cea mai importantă din opera lui halahică și o monumentală sinteză a legii iudaice, în jurul anului 1185. Redactată în ebraica mișnică, *Mișne Tora* este un cod logic și clar structurat, de o desăvârșită limpezime a stilului. Lucrarea prezintă particularitatea de a pune în valoare principiile fundamentale ce stau la originea fiecărui ansamblu de legi, dând astfel la iveală structura profundă a Halahei. În acest sens, *Mișne Tora* se deosebește de celelalte coduri legislative evreiești care erau îndreptate mai curând spre o abordare exegetică, foarte legată de textele de referință și care adoptau o clasificare cronologică a legilor. Maimonide inovează și prin refuzul de a cita sursele regulilor pe care le expune, ceea ce i-a adus multe reproșuri. În felul acesta, el a reușit însă să confere operei sale un stil omogen, în contrast cu scrierile rabinice tradiționale, dense și extrem de dificile. *Mișne Tora* se remarcă și prin preocuparea autorului pentru exhaustivitate. Contrar unor lucrări de același gen ca *Hilhot ha-Rif* de Isaac *Alfasi sau *Arba Turim* de *Iacob ben Așer, codul lui Maimonide regrupează totalitatea corpusului clasic al legii rabinice. Sunt recenzate aici, printre altele, și legile căzute în desuetudine, cum ar fi cele referitoare la *Templu și la *jertfe, cele legate de puritate și impuritate ce decurgeau din ele sau legile care stăteau la baza regatului teocratic evreu din epoca celui de-al Doilea Templu. Maimonide adoptă în mod deliberat

o perspectivă globală: el vrea să ofere o panoramă grandioasă a Halahei în ansamblul ei și, totodată, după cum bine a observat Gershom *Scholem, este mânat de gândul de a pregăti era mesianică. Într-adevăr, el își exprimă dorința de a restaura o societate evreiască după modelele sanctificate din trecut.

O altă particularitate a codului constă în numeroasele meditații filoozofice, religioase și etice pe care le cuprinde. Aceste teme sunt atât de prezente pretutindeni în lucrare încât devin centrul ei vital. Prima din cele paisprezece cărți, *Sefer ha-mada* („Cartea cunoașterii"), este în întregime consacrată unei discuții asupra fundamentelor iudaismului: natura lui Dumnezeu, problema atributelor lui Dumnezeu și natura limbajului religios; fizică și metafizică; cunoaștere profetică; etică; studiul Torei (atât ca demers intelectual cât și ca îndeplinire practică a unei porunci); respingerea păgânismului (pe care Maimonide îl prezintă ca antiteza perfectă a iudaismului) și a consecințelor acestuia. Vezi și *Căință, *Liber arbitru, *Providență, *Eshatologie.

II. Concepții filozofice

Problematicile dezvoltate de Maimonide în cea mai importantă dintre lucrările sale filozofice, *Călăuza rătăciților*, au avut o influență profundă asupra discuțiilor și controverselor filozofiei iudaice timp de mai multe secole. *Dalalat al-harain* („Călăuza rătăciților") a fost redactată în arabă către 1200. Sub titlul *More nebuhim*, Samuel ibn Tibon a tradus-o în ebraică în 1204, sub îndrumarea autorului însuși, care o concepuse ca un răspuns la perplexitatea spirituală și teologică a evreilor epocii sale, tulburați de contradicția aparentă dintre filozofia aristotelică, care prevala pe atunci, și interpretarea tradițională a iudaismului rabinic. Deși se considera un moștenitor al tradiției aristotelice, Maimonide și-a adaptat și dezvoltat învățătura potrivit propriului demers. El nu a elaborat nici o operă care să poată fi subsumată propriu-zis modelului aristotelic, preferând să se consacre unor obiective precise privind raporturile dintre religie și filozofie.

Tratatul debutează printr-o lungă discuție asupra problemei termenilor antropomorfici slujind la desemnarea lui Dumnezeu sau a acțiunilor sale în Biblie (vezi *Dumnezeu). Soluția aleasă de Maimonide constă în a considera aceste exprimări ca metafore, conform principiului potrivit căruia „Tora vorbește pe limba oamenilor". Urmează dovada filozofică a existenței lui Dumnezeu și a unității sale, precum și o serie de considerații asupra profetismului, asupra naturii binelui și a *răului și asupra Providenței divine. În sfârșit, cartea se încheie cu o interpretare a poruncilor și o descriere a omului ideal.

Sistemul lui Maimonide este un spiritualism teocentric care se vrea în armonie cu rațiunea umană. Regăsim aici idealul medieval al dragostei raționale de Dumnezeu. Această concepție se exprimă îndeosebi printr-o apologie a rațiunii ca mijloc de a accede la țeluri religioase și spirituale, dar poate lua și forma unei critici virulente împotriva credințelor și doctrinelor religioase care nu rezistă la examenul rațiunii. Maimonide respinge curentele emoționale și mistice ale iudaismului, contestând în special posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu prin intermediul imaginației. Obiectul unei astfel de reprezentări sau credințe nu este adevăratul Dumnezeu, ci o proiecție a imaginației umane. Critica lui merge atât de departe încât doctrine câtuși de puțin superstițioase ori contrare monoteismului originar sunt asimilate cu idolatria. Idealul lui spiritual se bizuie, dimpotrivă, pe o seninătate profundă, o puternică disciplină a spiritului, o acută vigilență intelectuală și o preocupare pentru claritate.

Abordarea maimonidiană duce la o divizare a lumii în două categorii: elita intelectuală care, uzând de rațiune, poate pricepe argumentele demonstrative și masele populare (inclusiv erudiții mărginiți la studiul Legii) care, slujindu-se în principal de imaginație, nu percep decât argumentele persuasive. În lumina acestei distincții, opera lui Maimonide se poate împărți, la rândul ei, în două genuri: *Călăuza*, care se adresează elitei, și celelalte scrieri destinate maselor. Drept urmare, Maimonide adoptă o poziție destul de specială față de învățătura ezoterică și de *mistica iudaismului, îndeosebi în ceea ce privește *Maase Bereșit* și *Maase Merkava* („Povestea Creației" și „Povestea Carului"), pe care le consideră speculații fizice, respectiv, metafizice. El introduce la adresa lor o interdicție, pornind de la sugestia din *Hag.* 2,1, potrivit căreia aceste noțiuni nu trebuie predate cuiva care nu este capabil să le înțeleagă prin propriile puteri, și adaugă că astfel de speculații pot conduce la necredință. După el, drumul care duce la dragostea și teama de Dumnezeu trece prin dobândirea unei cunoașteri exacte a cosmosului, conform filozofiei și teologiei (*Mișne Tora, Iesode ha-Tora*, 2,2 *et infra*; 4,12 *et infra*; *Teșuva* 10,5–6). Rostul *Călăuzei rătăciților* este tocmai acela de a împărtăși o astfel de cunoaștere.

Insistența cu care Maimonide apără puritatea dogmei monoteiste este legată și de „teologia negativă" a atributelor divine. Inspirată în mare

măsură din filozofia aristotelică, această concepție stipulează că orice schimbare sau „accident" care survine unei ființe este un indiciu de imperfecțiune. Ca urmare, despre acțiunile și atributele lui Dumnezeu și cu atât mai mult despre esența lui, nu se poate vorbi decât în termeni negativi: atributul divin al înțelepciunii este absența ignoranței sau a imperfecțiunii în cunoaștere, dar nu putem descrie conținutul pozitiv al atributului. Acest principiu este aplicat sistematic *antropomorfismelor și „antropopatismelor" întâlnite în Biblie și în Hagada rabinică. Începutul cărții I din *Călăuza rătăciților* este consacrat tocmai unei reinterpretări metaforice a pasajelor care-l prezintă pe Dumnezeu ca pe o ființă înzestrată cu organe fizice, având emoții umane sau acționând în felul oamenilor.

Maimonide dovedește același raționalism și față de alte subiecte teologice. În ansamblu, el admite supremația legilor naturii în sânul universului și minimalizează rolul minunilor și al intervenției directe a divinității. El nu acordă așadar decât o importanță secundară speculațiilor despre cum și când va fi să fie era mesianică, apreciind că, pe aceste teme, e preferabil să ne mărginim la considerații generale. În propria lui concepție despre era mesianică, predomină ideea că venirea lui Mesia va îngădui umanității să se consacre pe deplin plăcerilor spirituale și intelectuale.

Maimonide consideră că acțiunea Providenței divine este destul de limitată și combate determinismul total așa cum apare el în unele izvoare evreiești. El pune accentul, dimpotrivă, pe importanța liberului arbitru uman și a opțiunii etice, concepție pe care face mari eforturi s-o împace cu dogma prestiinței divine. Tot printr-o optică rațională este analizată și problematica poruncilor (*mițvot*), pe care le socotește un produs al înțelepciunii divine. În acest sens, normele Legii urmăresc bunăstarea omului, atât spirituală (adică intelectuală, prin însușirea dogmelor juste) cât și fizică (legată de etica personală și morală). După Maimonide, omul poate, printr-o reflecție îndelungată, să înțeleagă rațiunea profundă a poruncilor, dar respectarea lor rămâne obligatorie, indiferent dacă le înțelege sau nu. În *Călăuza* sa, Rambam justifică existența unor porunci desuete și aparent absurde, punându-le pe seama circumstanțelor lumii antice și necesității iudaismului de a se delimita de păgânismul epocii. Idealul iubirii intelectuale de Dumnezeu îl determină pe Maimonide să acorde un loc privilegiat studiului și căutării cunoașterii ca și reflecției filozofice asupra lumii și religiei. Întruchiparea acestui ideal este profetul care conciliază perfecțiunea etică și intelectuală a ființei umane cu inspirația divină.

Maimonide și-a însușit la perfecțiune stilul scrierilor ezoterice, utilizat în mod curent de filozofii islamici. Discutând același subiect în diferite pasaje, el face expuneri contradictorii, procedeu de care are grijă să-l prevină pe cititor încă din introducerea la *Călăuză*. Descifrarea adevăratei interpretări maimonidiene este deci lăsată pe seama cititorilor, de unde și dificultatea specialiștilor de a identifica puntea care unește cele două aspecte ale operei lui: filosofia, pe de o parte, știința talmudică și religioasă, pe de altă parte. În exegeza operei maimonidiene se disting două școli principale. Una din ele se străduie să atenueze contradicțiile evidente dintre scrieri, îndeosebi dintre *Călăuza rătăciților* și *Mișne Tora*, considerându-l pe Rambam un filozof care a încercat să armonizeze învățăturile religioase cu cele filozofice. Cealaltă îl percepe ca pe un filozof raționalist, pur aristotelic, care dă glas opiniilor religioase comune, ca o concesie față de religia populară. Această abordare a operei este dihotomică: ea postulează, de pildă, că *More nebuhim* ar fi o operă ezoterică, destinată elitei, și că ea reflectă adevăratele convingeri religioase ale autorului, în vreme ce *Mișne Tora* s-ar adresa comunității în ansamblu, în scopul de a întări credința populară în iudaism și atașamentul sincer față de întregul Israel. Alți specialiști, în schimb, văd în *Călăuza* o apologie adresată evreilor semiasimilați, influențați de „înțelepciunea greacă", în folosul cărora Maimonide încearcă să împace iudaismul cu aristotelismul, preocuparea sa de căpetenie rămânând totuși Halaha, după cum o dovedește *Mișne Tora*. Această din urmă ipoteză reprezintă interpretarea clasică a iudaismului ortodox. Alții, în fine, au o viziune unitară asupra operei, susținând că *Mișne Tora* și *Călăuza* sunt amândouă expresii autentice ale gândirii lui Rambam. Potrivit acestei școli, meritul operei constă tocmai în faptul că împacă adevărul religios al tradiției revelate cu raționalismul filozofic.

Încă din timpul vieții, Maimonide a fost contestat în numeroase privințe. Ideile lui au generat controverse violente, care s-au prelungit mult după moartea sa. Pentru tradiționaliști, interpretarea dată de el simbolismului și antropomorfismului biblic și talmudic și viziunea lui rațională asupra providenței individuale și a învierii trupurilor erau echivalente cu erezia. Polemica în jurul problemelor ridicate de Maimonide a continuat cu egală intensitate pe tot parcursul Evului Mediu ca și în secolele următoare. Astfel, obiecțiile lui *Abraham ben

David din Posquières (sec. al XII-lea) la *Mișne Tora*, au revenit în actualitate în sec. al XIX-lea; iar controversele privitoare la pozițiile halahice ale lui Maimonide au suscitat vii dezbateri între S.D. Luzzatto, N. *Krohmal și alții.

La vremea lui, Rambam se apărase, arătând că nu intenționase să descurajeze studiile talmudice și că avea în proiect redactarea unui supliment cuprinzând enumerarea tuturor surselor pe care se bazase. Dorința lui a fost ca, în afara codului său, să nu mai fie necesară „nici o altă lucrare pentru a verifica legile lui Israel". El nu avea cum să-și închipuie că tocmai codul lui va stârni și inspira atât de multe comentarii și analize. Căci dacă *Mișne Tora* nu a devenit codul definitiv al Legii evreiești, ea a depășit această așteptare, devenind izvorul esențial al creativității halahice și al cercetărilor talmudice. Nici o autoritate halahică a epocii medievale nu a făcut obiectul atâtor discuții științifice ca Maimonide. În orientarea lor antihalahică, membrii școlii **Wissenschaft des Judentums*, ca și savanții *Emancipării și ai *iudaismului reformat au încercat să minimalizeze importanța acestui tip de cercetare. Cu toate acestea, erudiția evreiască modernă demonstrează că interesul pentru opera lui Maimonide nu s-a diminuat deloc.

Și în domeniul filozofic, influența *Călăuzei* s-a răsfrânt nu numai asupra gândirii medievale, ci și asupra concepțiilor iudaice moderne. Maimonide a fost cel dintâi exemplu de reflecție filozofică pentru cugetătorii evrei din epoca Luminilor, slujind drept punte intelectuală celor ce se lansau în studiul filozofiei ca Moise *Mendelssohn sau Salomon Maimon (care a ajuns chiar să-i împrumute numele). Mai mult decât atât, Maimonide a devenit simbolul încercărilor de a introduce raționalismul în învățătura iudaică.

Cele paisprezece cărți ale Mișne Tora:

Mada	Cunoaștere
Ahava	Dragoste
Zemanim	Anotimpuri
Nașim	Femei
Kedușa	Sfințenie
Haflaa	Legământ
Zeraim	Semințe
Avoda	Slujba (la Templu)
Korbanot	Jertfe
Tohora	Puritate
Kinian	Achiziție
Nezikin	Daune
Mispatim	Legi (prejudicii)
Șofetim	Judecători

MAIMUNA
sau Mimuna

Festivitate veselă, organizată de evreii din Maghreb (nord-vestul Africii) și din unele comunități orientale la ieșirea din *Pesah. Nu i se cunoaște bine originea, conform tradiției însă ea ar reprezenta comemorarea morții lui Maimon ben Iosef, tatăl lui *Maimonide, care a trăit la Fez. Termenul *maimuna* vine de la un cuvânt arab care înseamnă „noroc bun". În ultima zi de Paște, după căderea nopții, se orânduiește o masă în fiecare locuință pe care se așază lactate, flori de câmp, spice de grâu și alte plante. Se pregătește de asemenea o farfurie cu făină, în care se pun monede de aur sau bijuterii în semn de prosperitate, și un castron de drojdie pentru prima pâine, după o săptămână întreagă în care s-a mâncat doar azimă. Ca simbol al fertilității se pune pe masă și un pește crud. Seara vin oaspeții, — părinți, rude, prieteni —, și vizitele se prelungesc până noaptea târziu. Stăpânul casei oferă fiecărui invitat o frunză de lăptucă muiată în miere: lăptuca simbolizează recolta, deci belșugul, iar mierea — bunătatea. A doua zi dimineața (de *Maimuna* propriu-zisă), familiile se duc care la țară, la un picnic, care la cimitir. Autoritățile rabinice au dezaprobat uneori aceste reuniuni, transformate în adevărate petreceri în aer liber. În prezent, în Israel se organizează cu această ocazie picnicuri comunitare, participanții întâlnindu-se într-un loc anume din Ierusalim. Festivități asemănătoare se țin și în unele comunități sefarde și orientale.

MAKOT
„Lovituri"

Cel de-al cincilea tratat al ordinului **Nezikin* al *Mișnei. Acesta cuprinde trei capitole care tratează despre judecarea și condamnarea martorilor falși, cazurile de omucidere și dreptul de azil (vezi *Azil; cf. Num. 35,9–34; Deut. 19,1–13.15–21). Potrivit unei ipoteze, textul ar fi făcut inițial parte din tratatul imediat precedent, **Sanhedrin*, întrucât ambele se referă la probleme penale. Titlul trimite la un verset biblic: „I se pot da până la patruzeci de lovituri, dar nu mai mult, ca nu cumva să fie prea vătămătoare și fratele tău să fie înjosit în ochii tăi" (Deut. 25,3). Aceste teme sunt dezvoltate în ambele *Talmuduri și în *Tosefta.

MALBIM, MEIR LEIB BEN IEHIEL MIHAEL
(1809–1879)

Rabin originar din Volhinia, cunoscut pentru comentariile sale biblice. Numele de Malbim este un acronim de la Meir Leib ben Iehiel Mihael. A

fost campionul intransigent al *iudaismului ortodox. În 1858, a fost numit mare rabin al României dar atitudinea sa rigidă (mai ales în domeniul legilor *alimentare) și opoziția sa virulentă față de iudaismul reformat au făcut să fie rău văzut de conducătorii comunității din București care se arătau mai favorabili aculturației. Ei l-au calomniat pe rabin, care nu s-a putut justifica pentru acuzațiile aduse împotriva sa. Guvernul român s-a amestecat în această afacere; Malbim a fost întemnițat, apoi eliberat grație intervenției personale a lui Sir Moses Montefiore, unul dintre liderii iudaismului englez. Rabinul a fost nevoit să părăsească România în 1864. În anii de rătăcire care au urmat, a avut de îndurat numeroase persecuții și calomnii din toate părțile: de la asimilaționiști, de la *maskilimi* și de la *hasidimi*. A ocupat cu intermitențe posturi de rabin la Leczyca, Khersov și Moghilev și s-a sfârșit din viață la Kiev.

A scris lucrări halahice, omilii, o autobiografie și, mai ales, un comentariu biblic căruia îi datorează celebritatea. Lucrarea, cunoscută drept „Comentariul Malbim", are un scop în același timp apologetic și educativ, acela de a demonstra că *legea orală și *legea scrisă sunt ambele de origine divină. Autorul acordă o deosebită importanță semnificației literale (*peșat*) a textului biblic, alegând tărâmul exegezei pentru a respinge tezele reformiste care se bucurau de o anumită popularitate în vremea sa.

MALEAHI

Ultima carte a *Profeților Mici și ultima carte profetică în general. Poate că Maleahi este numele autorului cărții deși cuvântul pare să se lege de ebraicul *malahi*, „mesagerul meu". Titlul ar fi deci o referire implicită la misiunea divină care incumbă autorului acestei cărți (Mal. 3,1). În această ipoteză, numele profetului nu ne este cunoscut. De altfel, cartea lui Maleahi nu ne oferă nici o indicație biografică cu privire la autorul ei. Unii rabini ai Talmudului l-au identificat pe ultimul profet cu *Ezra, întemeindu-se pe faptul că Maleahi critică violent aceleași vicii ca și Ezra și Neemia. Potrivit Talmudului (*Meg.* 25a), Maleahi ar fi fost contemporan cu *Hagai și cu *Zaharia. Cei trei profeți și-ar fi primit revelațiile în al doilea an de domnie a lui Darius, regele Persiei. Talmudul mai notează că moartea celor trei profeți ar fi marcat sfârșitul profetismului.

Cartea lui Maleahi cuprinde trei capitole și cincizeci și cinci de versete. În prezent, specialiștii sunt de acord că ea a fost redactată în perioada postexilică, în vremea celui de-al Doilea Templu. Bizuindu-se pe datele interne ale textului, ei ajung chiar s-o situeze în anii imediat dinaintea reformelor întreprinse de Ezra și Neemia. Cartea se distinge prin universalismul ei: „Căci de la răsăritul soarelui până la asfințit, mare este Numele meu între neamuri și în orice loc se aduc jertfe de tămâie întru Numele meu și daruri curate, fiindcă Numele meu este cinstit între neamuri, zice Domnul Oștirilor" (1,11).

În Maleahi, i se atribuie pentru prima dată profetului *Ilie un rol eshatologic (3,23). Ultimele versete ale cărții (3,22-24) marchează și încheierea tuturor cărților profetice ale Bibliei.

Ca și cărțile lui Hagai și Zaharia, cea a lui Maleahi exprimă transformarea suferită de profeție în perioada postexilică. Temele recurente care apar aici o situează de altfel limpede într-o perioadă când Templul era deja reconstruit: „darurile mâinii voastre, nu le vreau" (1,10; 3,1; 3,10). Iudeea fiind pe atunci guvernată de un trimis al Imperiului persan (1,8), entuziasmul epocii anterioare se stinsese. Profetul condamnă în principal degenerarea castei *preoțești (1,6–2,9), *căsătoriile mixte (2,11) și neglijarea *zeciuielii.

Cartea lui Maleahi marchează un moment important al istoriei religioase a lui Israel. În pofida accentului pus pe respectarea ritualului, un autentic suflu profetic este evident. Denunțarea celor care și-ar fi lăsat nevestele evreice, ca să se însoare cu femei străine (2,11) reflectă idealul profetic al Legământului etern dintre Dumnezeu și poporul său, legământ exprimat deseori prin metafora contractului de căsătorie. Această denunțare este totodată un protest împotriva influenței unor asemenea căsătorii, care nu vor fi efectiv interzise decât o dată cu reformele întreprinse de Ezra și Neemia. De altfel, maniera în care se încheie cartea: „Iată eu vă trimit pe Ilie prorocul, până a nu sosi ziua Domnului cea mare și de temut! El va readuce inima părinților către fiii lor și inima fiilor către părinții lor, ca nu cumva, la venirea Mea, să lovesc țara cu blestem" (3,23–24), va exercita o influență considerabilă asupra viziunilor ulterioare legate de așteptarea mesianică, după cum se poate vedea din literatura postbiblică (*Eccles.* 48,10; *Midr.Ps.* 42,1; *Tg.Plâng.* 4,22, *Tg.I.* despre Deut. 30,4) ca și din *Noul Testament* (*Mat.* 17,3.4. 10–13; 27, 41, 49; *Marc.* 9,4–5; 11,13; 15,35–36; *Luc.* 9,30.33; *Ioan* 1,21.25).

După *Hagada, autorul cărții lui Maleahi este ultimul dintre profeți, alături de Hagai și Zaharia, spiritul profetic părăsind Israelul după moartea lor

(*Ioma* 9b). Deşi R. Iehoşua ben Korha l-a identificat cu Ezra şi R. Nahman, cu Mordehai, înţelepţii afirmă totuşi că Maleahi este adevăratul său nume (*Meg.* 15a). Targumul lui Ionatan notează în introducere că lucrarea este „de Maleahi" (1,1), „cel ce e cunoscut sub numele de Ezra scribul". În plus, tradiţia face din Maleahi unul din membrii Marii Adunări (*R.H.* 19b).

Cartea lui Maleahi

1,1–1,5	Preambul
1,6–2,9	Preoţii sunt acuzaţi de regresul spiritual al poporului
2,10–2,16	Denunţarea căsătoriilor mixte şi a divorţurilor
2,17–3,5	Ziua Domnului se apropie
3,6–3,12	Evreii sunt acuzaţi că se sustrag dijmei datorate Templului
3,13–3,21	Condamnarea celor care nu cred în dreptatea divină.
3,22–3,24	Venirea lui Ilie înaintea Zilei Domnului.

MALHUIOT

„Împărăţiile"

Prima din cele trei binecuvântări centrale din **Amida* *slujbei suplimentare de Roş Ha-şana (Anul Nou). Textul evocă jertfele suplimentare care se aduceau de Anul Nou la *Templu. Urmează zece versete care proclamă regalitatea lui Dumnezeu. Prezenţa acestor formule este explicată în Talmud, unde se spune că Dumnezeu a lansat îndemnul: „Recită *Malhuiot* înaintea mea pentru a-ţi manifesta supunerea faţă de suveranitatea mea" (*R.H.* 16a). Mişna indică numărul de versete ce trebuie recitate (*R.H.* 4,6), dar ea nu specifică şi care anume. În Talmud este vorba doar despre trei versete din Pentateuh, despre trei versete din Hagiografe şi despre trei versete din Profeţi şi pentru a încheia, de un al zecelea verset extras din Pentateuh. Cu trecerea anilor, alegerea s-a precizat iar *mahzorim* de Roş Haşana au enumerat cele zece versete. Binecuvântarea *Malhuiot* include, în plus, rugăciunea *Alenu le-şabeah* prin care i se cere lui Dumnezeu să instaureze o eră în care toate naţiunile pământului să-i recunoască suveranitatea.

MAMĂ

Un copil nu este evreu decât dacă mama lui este evreică. Astfel, în cazul căsătoriei dintre un evreu şi o neevreică, copiii nu sunt consideraţi evrei (*Kid.* 3,12). O femeie care se pretinde mama unui copil nu este crezută decât dacă acesta se agaţă de ea. În schimb, afirmaţia ei este iremediabil respinsă dacă ea compromite ascendenţa copilului ei, susţinând că acesta este rodul unui incest sau al unui adulter şi prezentându-l, pe drept sau pe nedrept, ca un *mamzer* (*Kid*, 78b; vezi *Nelegitimitate).

În caz de *divorţ, mama poate cere custodia fiilor, până ce aceştia împlinesc şase ani. Fetele rămân cu mama lor până la căsătorie, chiar dacă mama însăşi s-a remăritat între timp. Cât priveşte tatăl, el trebuie să continue să le întreţină, oricare ar fi situaţia fostei sale soţii (*Even ha-ezer* 82,7) Un tată poate totuşi obţine custodia fiicelor sale dacă tribunalul consideră că această soluţie este preferabilă pentru ele (Rema, *ibid.*).

Chiar dacă, potrivit legii iudaice, drepturile tatălui sunt mai largi decât ale mamei (*Kid.* 28a), în practică, cei doi părinţi sunt consideraţi responsabili de copiii lor în egală măsură. Copilul trebuie să-şi cinstească tatăl şi mama fără deosebire (*Kid.* 30b–31a; vezi *Părinţi şi copii).

Chiar dacă tatăl poate plăti o doică, mama trebuie să-şi alăpteze singură copilul (Maimonide, *M.T., Işut*, 21,5–13). În schimb, ea este scutită de numeroase responsabilităţi care revin tatălui: acesta se îngrijeşte de fiii săi să fie circumcişi, să le asigure o educaţie, să le găsească o soţie. Celelalte răspunderi care le revin în general femeilor nu sunt definite explicit ca obligatorii, înţelepţii considerând că mamele se implică în chip firesc în bunăstarea copiilor lor.

Chiar dacă, după lege, femeia nu este datoare să-şi educe copiii, în practică ea deţine în cadrul familiei un rol preponderent, având o mare influenţă asupra copiilor, în vreme ce soţul are o poziţie mai puţin apropiată.

Când auzea paşii mamei lui, R. Iosif exclama: „Trebuie să mă ridic, căci Prezenţa divină intră în odaie." Importanţa mamei în iudaism se exprimă şi prin proverbul: „Dumnezeu, neputând fi peste tot, a creat mamele" (vezi şi *Familie).

MAMZER, vezi NELEGITIMITATE.

MANASE, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

MANĂ

Hrană pe care Dumnezeu o furnizează în mod miraculos israeliţilor în timpul peregrinărilor lor prin deşert (Ex. 16,14–35). După Ios. 5,12, triburile israelite s-au hrănit cu ea până la primul lor Paşte în Canaan; după Ex. 16,35, mana a încetat o dată cu sosirea la hotarele Canaanului. Această hrană e numită „pâine" şi este descrisă ca o „substanţă fină şi pufoasă" sau ca o substanţă „asemenea sămânţei de coriandru, albă, cu un gust de

turtă cu miere" (*Ex.* 16, 31). Când a căzut prima oară mana, Moise a poruncit să se culeagă câte un *omer* (unitate de măsură) de fiecare membru de familie. Alimentul nu trebuia lăsat pe a doua zi. Cine încălca regula constata că mana sa se umplea de viermi și răspândea un miros neplăcut. Vinerea, fiecare recolta doi *omeri* ca să-i ajungă pentru Șabat, când nu cădea mană (Ex. 16,22–25). Moise l-a pus pe *Aaron să umple un vas cu mană și să o pună în Sanctuar înaintea Domnului, ca să rămână acolo pe veci.

Potrivit sugestiilor lui Iosefus (*Ant.* 3,26), s-a căutat adesea să se stabilească o corelație între mana providențială și un fenomen natural care s-ar fi petrecut în mod obișnuit în Sinai. Încă din vremea Sfântului Anton (250-355 e.n.), călugării mănăstirii Sfinta Ecaterina din Sinai susțineau că mana cerească descrisă în Biblie ar fi provenit din secrețiile unor insecte, depuse pe ramurile de cătină (tamaris) care cresc și în prezent pe colinele din sudul Deșertului Neghev. Atrași de vechimea relatării, cercetătorii epocii moderne (de ex., Bodenheimer) au încercat să identifice originea manei, analizând secrețiile unor paraziți ai cătinei ca *Tamarix mannifera*, *Najacoccus serpentinus minon* și *Tradutina mannipara*. S-a constatat că aceste insecte produc un lichid gros, dulce la gust, datorită conținutului bogat în hidrați de carbon. În anii ploioși, beduinii care le denumesc *man* — au obiceiul să culeagă din fruct secrețiile de care se servesc ca substitut de miere.

După *Hagada, mana este unul din cele zece obiecte create la sfârșitul Facerii, în amurgul zilei a șasea (*Avot* 5,6). Ea a fost măcinată în ceruri de către îngeri (*Tan.B.* la Ex., 67), fiind pregătită pentru hrana drepților (*Hag.* 12b). Se mai cheamă și „pâinea îngerilor", căci cei ce o mănâncă devin puternici ca aceștia. Și, tot ca îngerii, la început, israeliții n-au simțit nevoia să se ușureze, căci mana se absorbea integral în corp (*Tan.B.* la Ex., 67); mai târziu însă, ei au fost pedepsiți cu această nevoie fiziologică, după ce s-au plâns de monotonia alimentului divin (*Ioma* 75b). Boabele de mană cădeau chiar înaintea cortului drepților; ceilalți erau nevoiți să se ducă să le culeagă, iar păcătoșii aveau cel mai mult de mers până să le adune (*Ioma* 75a). Nu trebuiau fierte sau gătite, căci aveau deja gustul tuturor felurilor imaginabile: era îndeajuns să dorești un fel particular că mana avea acel gust (*ibid.*). Pentru copii, avea gust de lapte, pentru adolescenți, de pâine, pentru bătrâni, de miere.

MA NIȘTANA, vezi PATRU ÎNTREBĂRI.

MANNHEIMER, ISAAC NOAH
(1793–1865)

Rabin și predicator ce preconiza o cale de mijloc între ortodoxie și liberalism. Mannheimer s-a născut la Copenhaga, unde s-a și format ca rabin. În 1817, el a instituit o ceremonie de *confirmare pentru copii. O altă inițiativă a lui a fost aceea de a simplifica rugăciunile din zilele lucrătoare. Drept urmare, la Berlin și la Hamburg, trecea drept un promotor al *iudaismului reformat. Începând din 1826, Mannheimer devine șeful spiritual al unei elegante sinagogi din Viena, Stadttempel, și începe să manifeste o anumită întoarcere la tradiție. În pofida câtorva inovații pe care le-a introdus (de exemplu, suprimarea pasajelor referitoare la sacrificarea animalelor), el s-a pronunțat în favoarea menținerii limbii ebraice și a liturghiei tradiționale (el ținea să se păstreze rugăciunile care cereau restaurarea existenței naționale a lui Israel). A criticat declinul practicii religioase și s-a opus la introducerea *orgii în sinagogă. S-a alăturat lui Leopold *Zunz pentru a pleda în favoarea *circumciziei, pe care unele medii reformate încercaseră s-o abroge. A colaborat cu cantorul și compozitorul Solomon Sulzer pentru a înfrumuseța slujbele religioase de la Standttempel, dând strălucire ceremonialului și favorizând apariția unui stil liturgic conservator, supranumit rit „vienez" sau „Mannheimer", pe care l-au preluat multe comunități din Germania și Austria. Mannheimer avea mari calități oratorice pe care le-a folosit pentru a apăra energic drepturile poporului evreu. A publicat predici în germană și daneză. Dar cea mai cunoscută dintre operele lui este fără îndoială cartea sa de rugăciune (cu o traducere germană), apărută în 1840, care a cunoscut numeroase reeditări.

MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ

Expresie utilizată în mod obișnuit pentru a desemna colecția de manuscrise și fragmente descoperite în sec. al XX-lea în diverse situri la vest de Marea Moartă, îndeosebi la Qumran, Murabbaat, Khirbat Mir, En-Ghedi și Masada. Este una dintre cele mai importante descoperiri arheologice: textele scoase la lumină reprezintă o contribuție majoră la cunoașterea iudaismului de la sfârșitul epocii celui de-al Doilea Templu.

Primele descoperiri au avut loc în 1947, când un beduin a găsit din întâmplare, într-o grotă din deșertul Iudeii, șapte manuscrise înfășurate în pânză de in. După cercetarea lor la Ierusalim, s-au întreprins vaste săpături în deșertul Iudeii, inclusiv în zona Qumranului, aproape de malul Mării Moarte.

Mii de fragmente de manuscrise, mai mult sau mai puțin descifrabile, au văzut lumina zilei. Manuscrise de același gen au fost descoperite la Massada. Scrierile au fost atribuite unei secte care trăia la Qumran la sfârșitul perioadei celui de al Doilea Templu. Se presupune acum că documentele „Legământului de la Damasc" (sau țadokit) găsite la sfârșitul sec. XIX în *Geniza de la Cairo sunt producții literare ale aceleiași secte. Fragmente de vase au permis datarea perioadei (sec. I î.e.n. până la sec. I e.n.) și ocupația comunității de unde proveneau cele mai multe documente. Numeroși savanți au identificat comunitatea de la Qumran cu secta *esenienilor (sau un grup esenian). Prezența lor în regiune datează de pe la 140-130 î.e.n. sau, după unii cercetători, chiar dinainte de revolta Macabeilor din 167 î.e.n. Întemeietorul sectei, numit în general „Învățătorul Dreptății" sau Învățătorul cel Drept", era, se pare, preot.

Organizarea ierarhică a comunității pare să fi fost o versiune idealizată a vechii organizări tribale a lui Israel. După unii, consiliul suprem de la Qumran era alcătuit din doisprezece laici și trei preoți. Aceștia din urmă ocupau o poziție de vârf în ierarhia sectei, care avea și un lider suprem laic, *nasi*, identificat se pare cu *Mesia lui Israel.

Membrii sectei de la Qumran credeau în alegerea lor specială ca membrii unui „nou Legământ". Alte teme fundamentale ale credinței lor erau: realitatea harului divin și mântuirea individuală: viața lor era centrată în jurul cultului divin (chiar dacă cel puțin o ramură a sectei lucra pentru câștigarea existenței) cu două rugăciuni zilnice, în zori și în amurg. Spre deosebire de curentul principal al iudaismului, secta celebra sărbătorile biblice tradiționale potrivit unui calendar luni-solar de cincizeci și două de săptămâni. Din cauza abaterii de la calendarul lunar în uz la Templul din Ierusalim, secta își ținea sărbătorile în zile fixe ale săptămânii pe care celelalte curente iudaice le socoteau zile lucrătoare, obișnuite.

Una dintre deosebirile cele mai izbitoare față de curentul dominant, de orientare fariseică, este credința sectei în predestinare, credință care coexista totuși cu ideea că oamenii vor fi judecați după faptele lor.

Mesele sacre luate în comun constituiau o trăsătură caracteristică a sectei și se prea poate ca ele să fi fost menite a înlocui mesele sacrificiale de la *Templu. Punctul de maximă divergență față de crezul comun era însăși problema Templului de la Ierusalim, pe care sectanții îl considerau un loc de nelegiuire și de impuritate, chiar dacă respectau profund conceptele de Templu și de cult, poruncite de Biblie. După cum se precizează în *Sulul Războiului*, unul din cele șapte documente descoperite inițial, cultul sacrificial trebuia reluat în al șaptelea an de la „marele război" dintre membrii sectei — fiii Luminii — și nemembrii — fiii Întunericului — care urma să preceadă era mesianică. Puritatea rituală era un alt principiu extrem de important al credinței și al vieții practice de la Qumran.

Printre numeroasele scrieri ale comunității figurează și pasaje de *pești*, (comentarii la textele biblice), spre exemplu, cele referitoare la profeții Naum și Habacuc și un *peșer* la Psalmi. Din aceeași categorie fac parte și antologiile de versete biblice, însoțite sau nu de comentarii. S-au găsit de asemeni fragmente manuscrise de lucrări necanonice (apocrife), cunoscute deja din alte surse exterioare sectei.

Secta pare să fi adoptat o serie de compoziții apocrife cum ar fi *Enoh, Tobit* și *Jubileele*. Alte texte de acest tip (de ex., apocrifele la Cartea Genezei și Samuel, unii psalmi neconsemnați de Scriptura evreiască și alte scrieri similare, par să-și fi fi avut originea chiar la Qumran. În această privință, minusculele fragmente ale unui manuscris ebraic din *Înțelepciunea lui Ben Sira* (Eclesiasticul) prezintă un interes deosebit. Împreună cu pasajele fragmentare din două capitole găsite la Masada și cu porțiunile substanțiale descoperite în Geniza din Cairo, acum aproape un secol, ele reprezintă circa două treimi din textul ebraic original, până atunci necunoscut, al acestei importante lucrări necanonice.

Numeroase cópii de cărți ale Bibliei (cu excepția cărții Esterei), între care un Isaia integral și numeroase fragmente din alte texte ale Scripturii ebraice, au fost de asemeni date la iveală, constituind descoperiri de prim ordin.

Văzute în ansamblu, fragmentele Bibliei de la Qumran seamănă extrem de mult cu textul biblic tradițional (masoretic). Totuși, un examen minuțios dezvăluie divergențele față de acesta și, totodată, unele afinități cu Biblia *samaritenilor și cu *Septuaginta. Majoritatea bibliotecii sectei din deșertul Iudeii este în ebraica literară a epocii celui de-al Doilea Templu, restul, în aramaică și numai câteva frânturi provin din traduceri grecești ale Scripturii.

Membrii sectei au participat, se pare, la prima revoltă evreiască împotriva Romei (66–71 e.n.) În orice caz, eșecul revoltei pare să fi marcat și sfârșitul sectei de la Qumran.

Comunitatea de la Qumran este revelatoare pentru diversitatea sectelor care par să fi existat în sânul poporului evreu în Ereț Israel către sfârșitul epocii celui de-al Doilea Templu. Spre deosebire de esenieni, celelalte ramuri sectare sunt prea puțin documentate în sursele noastre, în vreme ce comunitatea din Qumran, prin literatura sa, a lăsat în urmă mărturia certă a existenței unor grupuri evreiești altele decât fariseii și *saduceii.

După unii specialiști, secta și scrierile ei constituie un important izvor pentru studierea începuturilor *creștinismului, mai ales datorită modului de viață monahal sau semi-monahal al grupului și accentului pe care-l puneau pe culpabilitatea înnăscută a omului, pe harul divin și pe conceptul predestinării.

Principalele scrieri ale comunității de la Qumran

1. Regulamentul comunității (Manual de disciplină) — Speranțe mesianice; organizare și practici ale comunității.

2. Regulamentul congregației (Textul „celor două coloane"). — Stipulări și reguli privind „zilele din urmă", educația și datoriile membrilor.

3. Imnuri de mulțumire — Rugăciuni colective sau individuale.

4. Documentul de la Damasc — Precepte legale și morale, predici destinate consolidării modului de viață sectar al grupului.

5. Sulul Războiului — Bătălia dintre fiii Luminii și fiii Întunericului și victoria finală a celor dintâi.

6. Sulul de aramă — Descrierea, exactă sau fictivă, a unei vaste comori ascunse la Ierusalim sau în altă zonă din Israel.

7. Apocriful Genezei — Recapitularea apocrifă a istoriei biblice de la Lameh la Abraham (Gen. 5,28–15,4).

8. Sulul Templului — Legea Templului și alte legi biblice, descrierea incintei Templului și puritatea orașelor lui Israel.

MAOT HITIM

Lit.: „rezerve de grâu"

Colectă anuală de bani efectuată în folosul nevoiașilor incapabili să-și procure ingredientele necesare celebrării *Pesahului. Obiceiul de a-i ajuta pe săraci în apropierea Paștelui este deja menționat în Talmud, în care e numit *kimha de-Pisha* („făină de Paște"). Talmudul din Ierusalim precizează că oricine a locuit peste douăsprezece luni într-un oraș trebuie să plătească această taxă. Dacă este el însuși sărac, el are dreptul să beneficieze de o parte din fondurile strânse. În Evul Mediu, comunitățile evreiești erau deosebit de bine organizate și toată lumea era obligată să plătească *maot hitim*. Există și în zilele noastre case de ajutor care își au originea în această tradiție. Majoritatea donatorilor oferă o contribuție în numerar pentru a asigura cele necesare familiilor nevoiașe în apropierea Paștelui. În unele cazuri, aceste daruri constau în produse *cașer le-Pesah*.

MAOZ ȚUR

„Stâncă Puternică" (Isa. 17,10)

Primele două cuvinte și titlul popular al unui imn cântat de așchenazi cu ocazia sărbătorii de *Hanuca, după aprinderea lumânărilor candelabrului (acasă ori la sinagogă) și recitarea binecuvântărilor respective. Cuvintele au fost compuse în sec. al XIII-lea, în Germania. Poemul se împarte în șase strofe care încep, fiecare, cu una din literele numelui autorului, un anume Mordehai, despre care nu avem nici o altă informație. Prima strofă este o rugăciune cu prilejul resfințirii Templului și al dezrobirii lui Israel. Următoarele trei aduc mulțumiri lui Dumnezeu pentru a-i fi salvat pe israeliți din robia egipteană, din exilul babilonian și din primejdia exterminării decretate de Haman în Persia. A cincea strofă recapitulează evenimentele comemorate de Hanuca. În sfârșit, o a șasea strofă, omisă de obicei, face aluzie la împăratul Sfântului Imperiu romano-german, Frederic I (Barbarossa), care i-a protejat pe evrei într-o oarecare măsură, cel puțin atunci când nu era vorba de cruciade care au decimat comunitățile evreiești. De-a lungul secolelor au mai fost adăugate și alte strofe care însă nu ne-au parvenit.

Una din melodiile tradiționale pe care se cântă *Maoz țur* este răspândită printre comunitățile așchenaze și cele din nordul Italiei și a fost adoptată

Maoz țur (fragment)

Stâncă Puternică a mântuirii noastre,
Tu care ești vrednic de slavă,
Ridică Sanctuarul nostru,
Să Te putem cinsti într-însul
Iar noi, ca odinioară, când i-ai pedepsit pe cruzii noștri dușmani,
Vom rosti o cântare pentru sfințirea altarului Tău.

Sufletul meu era sătul de necazuri,
Durerea-mi sleise puterile,
Tiranii-mi amarâseră viața
Sub greaua povară a robiei,
Dar mâna Ta atotputernică a slobozit poporul ales,
În vreme ce Faraon și cohortele lui
Căzeau în adânc ca o piatră.

în Israel și Statele Unite. Există și o altă melodie mai veche, de origine neevreiască, compusă în sec. al XV-lea, în Germania. Aceasta din urmă s-a răspândit în toată lumea evreiască și a devenit simbolul sărbătorii de Hanuca. Evreii din țările anglo-saxone au produs adaptări versificate ale imnului, în engleză; de exemplu, *Rock of Ages*, parafrază compusă de doi rabini sioniști americani, Gustav Gottheil și Marcus Iastrow. Reformiștii americani o preferă adesea versiunii originale. În mod tradițional, *Maoz țur* nu face parte din riturile sefard și yemenit, nici din alte rituri neașchenaze. Cu toate acestea, numeroase comunități sefarde stabilite în Israel au luat obiceiul să cânte acest imn de Hanuca.

MARAN

„Porc" (span.)

S-au avansat mai multe ipoteze pentru a explica originea termenului: din ebraică, *marit ayin* („aparență a ochilor"), *mohoram ata* („ești excomunicat"); din iudeo-aramaică, *mar anus* („domn silit să se convertească"), *mumar* („apostat") cu terminația spaniolă *ano*; din arabă, *murain* („ipocrit") și al doilea termen al imprecației ecleziastice *anathema maranatha*. Conform părerii general admise însă, „marani" este un termen voit ofensator și batjocoritor, prin care erau desemnați, în Spania și în Portugalia, convertiții și urmașii lor, pornind cam de la începutul sec. al XV-lea. În insula Mallorca, un termen analog — *chueta* — îi denumește pe catolicii pioși cu îndepărtate origini evreiești. Încă din antichitate, evreii care au fost obligați să îmbrățișeze o altă religie au fost numiți în ebraică *anusim* („convertiți cu forța"), considerându-se că ei vor reveni la iudaism de îndată ce vor putea. Cazul *apostaziei forțate, când singura alternativă era moartea, s-a bucurat întotdeauna de înțelegere din partea autorităților rabinice. În 1391, ca urmare a exploziilor de violență populară generalizată, circa cincizeci de mii de evrei au fost masacrați în Aragon și Castilia. Se estimează că, în vremea aceea, aproape o sută de mii de evrei spanioli au acceptat botezul, decât să riște moartea sau exilul. Această mișcare s-a prelungit timp de câteva decenii, fie din cauza unor predicatori antiiudei ca Vicente Ferrer, fie din cauza unor noi tulburări sângeroase. În acest răstimp un anumit număr de evrei bogați convertiți (*conversos*) au început să ocupe poziții eminente în Biserică, nobilime și guvernământ, ca urmare a *căsătoriilor mixte sau a unei bune integrări sociale. Un exemplu tipic dintre cele mai vechi este cel al rabinului apostat din Burgos, Solomon ha-Levi care, sub numele de Pablo de Santa Maria, devine episcop al orașului și un polemist antievreu notoriu. Poziția eminentă de care s-au bucurat acești *conversos* a generat un puternic resentiment popular. La baza instaurării Inchiziției Spaniole în 1480 a stat mai ales suspiciunea crescândă că mulți dintre ei nu erau creștini decât cu numele și, ca urmare, toți spaniolii de ascendență evreiască trebuiră să facă față, ca „noi creștini", la lungi anchete meticuloase. Cei dintâi marani condamnați sub acuzația că ar fi păstrat practici iudaice au fost arși pe rug în 1481 la Sevilla. Evreii neconvertiți pe care inchizitorii Sfântului Oficiu nu-i puteau judeca constituiau totuși o amenințare: însăși prezența lor în Spania risca să încurajeze și să faciliteze criptoiudaismul printre cei ce se declarau oficial catolici. În pofida unor considerente economice sau de altă natură, acest raționament a stat la originea decretului regal de expulzare a evreilor, câți mai erau în Spania, începând din 31 iulie 1492. O minoritate, în jur de o sută cincizeci de mii, au ales exilul: cei mai mulți dintre ei s-au îndreptat spre Portugalia, alții au pus temeliile unei diaspore sefarde în *Turcia și în *Africa de nord. Restul a îngroșat rândurile populației marane existente, fie ca sinceri „noi creștini", fie alcătuind o comunitate criptoevreiască. Cinci ani mai târziu convertirea forțată și brutală a evreilor din Portugalia, lipsiți de orice posibilitate imediată de emigrare, a condus la apariția unui mare număr de autentici *anusimi*. Spre deosebire de maranii spanioli, ei nu făceau un secret din adevărata lor fidelitate religioasă, dar începând din 1540, Inchiziția proaspăt introdusă în Portugalia a început să-i elimine pe acești „iudaizanți". Deși semnificația sărbătorilor și a practicilor religioase s-a estompat inevitabil cu timpul, cunoașterea limbii ebraice și a rugăciunilor devenind tot mai vagi, iudaismul maran a păstrat întotdeauna o credință monoteistă, combinată cu respectarea riturilor fundamentale. Maranii au făcut eforturi deosebite pentru a evita alimentele interzise, pentru a respecta cultul creștin doar în aparență, pentru a aprinde lumânările de Șabat, pentru a celebra Pesahul și a posti în ziua Marii Iertări, întrunindu-se în taină, fie în familie, fie în sinagogi clandestine. Evident, această viață dublă era plină de pericole: puteau fi trădați de către servitori sau de către rude răzbunătoare. Spionii Inchiziției au învățat să detecteze criptoiudaismul iar delatorii erau bine recompensați. Cei pe care Inchiziția reușea să-i prindă erau în general torturați pentru a dezvălui și numele altor „eretici". Delincvenților mărunți li se dădeau diverse penitențe, cei

mai încăpățânați erau arși pe rug într-un autodafe. Când se puteau salva, maranii fugeau spre țări mai ospitaliere și mai tolerante, întemeind colonii (și, ulterior, fără să se mai ascundă, comunități evreiești) în locurile cele mai diverse: Salonic, Veneția, Amsterdam, Londra, Lumea Nouă. Pentru numeroși ex-marani, Amsterdam a devenit „Ierusalimul olandez", unde familii întregi, însoțite de slugile lor *conversos* și de confesorii lor s-au întors la iudaism.

Criptoiudaismul era practic eradicat în Spania către 1770, dar Inchiziția nu a fost abolită decât în 1834. Potrivit unor estimări, aproximativ trei sute cincizeci de mii de marani spanioli au fost victimele Inchiziției între 1480 și 1808; aproape treizeci și două de mii dintre ei au fost arși în persoană și circa optsprezece mii în efigie, simbolic. Între 1540 și 1771, în Portugalia și în coloniile portugheze, numărul total al maranilor condamnați a depășit treizeci și șapte de mii, dintre care peste o mie patru sute au fost arși în persoană și circa șapte sute în efigie. Până în 1917, se considera ca un adevăr incontestabil că orice urmă de criptoiudaism iberic dispăruse de mult. Totuși, de atunci, în Portugalia și în Mexic, au ieșit la iveală mai multe comunități care practicau rituri criptoevreiești, câteva persoane de ascendență marană au emigrat în Israel și, în Spania, câteva case de rugăciune secrete au ieșit din clandestinitate.

MAREA ADUNARE

Ebr.: Knesset ha-ghedola

Cunoaștem puține lucruri despre această instituție care datează din vremea dominației persane și care-și avea sediul la Ierusalim. Primul paragraf din tratatul **Avot* al Mișnei spune că Tora (Legea orală) s-a transmis direct de la profeți la „bărbații Marii Adunări". Un alt text similar (**Avot de-Rabi Natan*) arată că *Hagai, *Zaharia și *Maleahi au constituit veriga intermediară între profeții anteriori și membrii Marii Adunări.

După unii autori, prototipul Marii Adunări ar fi fost adunarea convocată de *Ezra și Neemia în anul 444 î.e.n., la care 83 de căpetenii, preoți, leviți și alți israeliți au încheiat un legământ, angajându-se să respecte o serie de reguli importante (Neem. 10): să nu vândă și să nu cumpere nimic de *Șabat, să țină anul *șabatic, să nu se amestece prin *căsătorie cu neamurile învecinate, să plătească un impozit anual de o treime de șechel pentru jertfele de la *Templu, și să aducă, pe rând, daruri de lemne pentru altarul Templului, care urmau să fie transportate de diversele grupe sacerdotale (vezi **Mișmarot și maamadot*).

În *Pirke Avot* se găsesc trei maxime atribuite membrilor Marii Adunări și ele par să reflecte însăși substanța activității lor: „Fiți cu băgare de seamă în judecățile voastre, formați mulți discipoli și ridicați o barieră în jurul Torei" (*Avot* 1,1). Prima dintre aceste maxime trimite la funcția judiciară a instituției; cea de-a doua se referă la *scribi (*soferim*) care predau și interpretau învățătura Torei și care făceau parte din Marea Adunare; cea de-a treia ține de rolul legislativ al Marii Adunări. Pe baza acestor deducții, unii specialiști văd în Marea Adunare instituția din care s-a constituit, cu timpul, *Sanhedrinul.

Cu privire la numărul membrilor, s-au avansat două variante: 85 din care 30 de profeți, după unii, sau 120 de bătrâni, inclusiv profeți, după alte surse. Potrivit unei ipoteze, din această Mare Adunare, ar fi luat naștere un corp denumit inițial *gherusia* („consiliu de guvernământ"), prima instituție care a cuprins și membrii laici, pe lângă preoți și leviți, pentru interpretarea Legii. Ulterior, numele grecesc al consiliului a fost înlocuit de ebraicul *Bet Din ha-Gadol* („Curtea Supremă").

Marea Adunare își exercita funcția legislativă prin ordonanțe (*takanot*) și decrete (*ghezerot*). Primele serveau la introducerea de noi elemente în practica iudaismului. Dintre acestea, unele sunt menționate în Talmud: lectura publică din Tora în fiecare *luni și joi, acestea fiind pe atunci zile de târg în Ereț Israel; celebrarea *Purimului; o primă versiune a canonului biblic cu scopul de a include cărțile lui *Ezechiel și *Daniel și ale Profeților Minori; stabilirea conținutului **Amidei* și a binecuvântărilor care o alcătuiesc; formularea **kidușului* (rugăciune de consacrare rostită asupra unei cupe de vin de Șabat și de sărbători). Tot în vremea Marii Adunări, pare să fi avut loc trecerea de la alfabetul paleoebraic, utilizat încă din vremea Primului Templu, la scrierea pătrată (vezi *Alfabet).

În Talmud, un singur decret (**ghezera*) este atribuit Marii Adunări, anume interdicția de a mânui de Șabat o serie de ustensile și unelte, a căror utilizare nu este indispensabilă. În plus, Marea Adunare s-a aflat poate la originea unor interdicții impuse de autoritățile ulterioare.

MARELE PREOT, vezi PREOT, MARELE.

MARELE RABINAT, vezi RABINAT, MARELE.

MARHEȘVAN, vezi HEȘVAN.

MARI PROFEȚI vezi ISAIA; IEREMIA; EZECHIEL.

MARI SĂRBĂTORI, vezi SĂRBĂTORI MARI.

MAROR

„Ierburi amare" pe care evreii le-au consumat cu azima (**mața*) și cu jertfa pascală (*pesah*) imediat înaintea ieșirii din Egipt (Ex. 12,8). Biblia stipulează că acest rit trebuie respectat „în veac" de poporul lui Israel (Ex. 12,17; Num. 9,10–11). *Maror* devine deci un aliment ritual al **sederului* de **Pesah*. În Biblie cuvântul nu apare decât la plural (*merorim*), dar singularul este totuși utilizat în Talmud și în **Hagada*. Ierburile amare sunt considerate un simbol lal amărăciunii robiei îndurate de evrei în Egipt.

Talmudul (*Pes.* 39a) enumeră caracteristicile cerute ca o plantă să poată sluji de *maror*: ea trebuie să aibă „gustul acru și frunze de culoare deschisă". Mișna (*Pes.* 2,5) menționează cinci tipuri de vegetale care pot fi folosite în acest scop: lăptuca (*hazeret*), caprifoiul (*tamka*), cicoarea (*cichorium itybus*, în ebr. *harahavina*), andivele (*olșin*) și *maror* propriu-zis. În zilele noastre, biologii identifică *maror* cu o plantă sălbatică din Israel, pe care arabii o numesc *murar*. În Europa răsăriteană, ierburile amare erau de obicei înlocuite cu ridichi, hrean sau frunze de salată.

La *seder* se mănâncă *maror* în două rânduri: o dată, împreună cu *haroset* (amestec de nucă și mere care atenuează amărăciunea ierburilor) și imediat apoi, între două *mațot*, însă de această dată fără *haroset*, pentru a evoca amărăciunea în toată intensitatea sa.

MARTIR, vezi KIDUȘ HA-ȘEM ȘI HILUL HA-ȘEM.

MARTIRI, ZECE

Ebr. : asara harughe malhut

Potrivit tradiției zece înțelepți evrei au fost torturați și martirizați în sec. al II-lea, din ordinul împăratului roman Hadrian. Relatarea se întemeiază pe numeroase midrașuri, mai ales pe **midrașul* medieval *Ele ezkera*. Potrivit acestuia, împăratul roman i-a întrebat pe rabini ce prescrie legea evreiască ca pedeapsă pentru cel ce răpește și vinde un alt evreu. Rabinii i-au declarat că, potrivit Bibliei, vinovatul trebuie condamnat la moarte. Atunci împăratul a evocat cazul lui **Iosif* care a fost răpit și vândut de frații săi ca sclav în Egipt. El a afirmat că, deoarece făptașii nu au fost executați, cei zece înțelepți ai lui Israel trebuie să moară în locul lor. Printre cei zece, se numărau cei mai vestiți învățători și lideri: Rabi **Akiva*, Hanania ben Teradion, Eleazar ben Șamua, Hanania ben Hakina, marele preot Ișmael și președintele Sanhedrinului, Șimon ben **Gamaliel*.

Midrașul conține multe erori istorice: cei zece martiri enumerați nu au trăit toți în aceeași epocă; unii dintre ei nu au fost uciși de romani, iar cei care realmente și-au aflat moartea de mâna romanilor au fost asasinați sub alte pretexte și în alte împrejurări decât cele descrise. Povestea nu figurează în literatura tanaitică și talmudică antică, iar celelalte midrașuri nu cuprind decât relatări parțiale, multe contrazicându-se asupra unor detalii importante, inclusiv asupra identității martirilor. Majoritatea autorităților în domeniu au recunoscut că relatarea are prea puțin fundament istoric.

Dar chiar dacă întâmplarea în sine nu este adevărată, povestea descrie situația tragică a evreilor din Palestina sub opresiunea romană, îndeosebi în perioada prigoanei ordonate de Hadrian după revolta eșuată a lui Bar Kohba (132–135 e.n.). A fost o epocă de persecuții foarte severe: romanii au promulgat decrete, interzicând studiul Torei și practica iudaismului și, într-adevăr, numeroși conducători evrei au fost martirizați.

Relatarea despre cei zece martiri a fost înscrisă în liturghie sub forma literară de **piyut*. Cel mai cunoscut este *Ele ezkera* care se citește de **Iom* Kipur și de Tișa be-**Av* în ritualul sefard. El a slujit și ca temă pentru unele **kinot* (elegii) care se recită în liturghia aschenază de Tișa be-Av, sub denumirea de *Arze Levanon*.

În Evul Mediu, evreii asasinați de păgâni erau numiți *harughe malhut* iar legenda a dobândit treptat o dimensiune mistică.

Această *hagada* a devenit curând extrem de populară și, mai ales începând cu primele cruciade, cei zece martiri au slujit drept model martirilor vremii care au vrut să moară, asemeni lor, slăvindu-l pe Dumnezeu. Povestea celor zece și cea a martirei Hana au devenit arhetipurile martirologiei evreiești.

MASEHET

Lit.: „urzeală; țesătură"

Denumire care desemnează un tratat din **Mișna* sau din **Talmud*. Mai răspândit în forma sa aramaică, — *masehta* —, termenul se potrivește deosebit de bine tratatelor talmudice, cu țesătura lor complexă de teme și idei. Cele șase ordine ale Mișnei, a cărei redactare definitivă o datorăm lui R. **Iuda ha-Nasi*, erau la origine împărțite în șaizeci de tratate talmudice. Ulterior, subîmpărțirea tratatului *Nezikin*, în trei tratate și separarea

tratatelor *Makot* și *Sanhedrin*, a ridicat numărul final la șaizeci și trei. Fiecare tratat abordează un subiect sau un domeniu juridic specific. Când o persoană încheie studiul unei *masehet* se organizează de regulă o festivitate denumită **siyum* („concluzie"), în cursul căreia cel în cauză expune pe scurt ideea principală a tratatului.

MASORA ȘI ACCENTE MASORETICE

Sistemul de reguli, principii și tradiții stabilite în scopul conservării textului biblic autentic (vezi *Biblie). S-au emis diferite opinii cu privire la sensul cuvântului. După unii, termenul provine din verbul *msr* care înseamnă „transmitere", adică transmiterea unei *tradiții. După alții, cuvântul se referă la faptul de „a număra", căci specialiștii în *masora*, masoreții, numărau toate literele din fiecare carte a Bibliei, spre a se asigura că nici o literă nu a fost adăugată ori omisă. Pornind de la Ezechiel 20,37, s-a mai sugerat o conotație și anume aceea de „apărare", în măsura în care masoreții „apărau" textul împotriva oricărei alterări.

La origine, textele biblice erau scrise sub forma unui șir continuu de litere, fără pauze între cuvinte, ceea ce conducea la mari confuzii în înțelegerea textului. Începând din sec. al VI-lea și până în sec. al X-lea e.n. un număr de literați, cunoscuți sub numele de masoreți, s-au preocupat să asigure exactitudinea textului.

Masoreții au împărțit textul în cuvinte, fraze și secțiuni. Ei au adăugat semnele vocalice (vezi *Ebraica) și semnele de intonație, care serveau și la indicarea liniei melodice pentru recitarea publică a textului.

Masoreții au indicat de asemeni cazurile în care forma scrisă a cuvântului (*ketiv*) se deosebește de felul cum trebuie citit (*kere*), ca și ortografia corectă. Ei au mai indicat și situațiile când o anumită literă trebuie scrisă cu trăsături mai îngroșate decât altele și au elaborat modul de dispunere a versetelor în interiorul textului.

Au existat la origine două sisteme distincte de vocalizare: sistemul babilonian, în care vocalele erau plasate deasupra literelor și sistemul tiberian (adică originar din Tiberiada), în care se scriau dedesubt. Sistemul tiberian s-a impus și s-a păstrat până în zilele noastre.

Opera masoreților este cuprinsă în diversele ediții ebraice ale Bibliei. Notele de mai mică importanță, numite *masora ketana* („masora mică") sunt tipărite pe margine, în vreme ce notele cele mai importante, numite *masora ghedola* („masora mare"), se află deasupra și dedesubtul textului. Notele mai lungi sunt tipărite la sfârșitul fiecărui volum.

Textul clasic al Bibliei, *Dikduke ha-teamim*, a fost fixat de Aaron ben Așer (930 e.n.), din școala masoreților din Tiberiada, și a fost acceptat ca versiune de referință la recomandarea lui Moise *Maimonide. Cel mai vechi exemplar integral, datând din prima jumătate a sec. al X-lea, a fost descoperit în sinagoga din Alep, în Siria, și este cunoscut sub denumirea de *Keter Aram Țova*. Unele părți ale manuscrisului au fost distruse în cursul unor tulburări antievreiești din Siria (1947), dar cea mai mare parte s-a păstrat și se află în prezent la Institutul Ben Țvi din Israel.

Importanța operei masoretice este subliniată de R. Solomon Iedidia, autorul lui *Minhat șai* (sec. al XVI-lea), care scria în introducerea lucrării sale: „Dacă nu ar fi fost masoreții pentru a stabili versiunea corectă a Torei, aproape nimeni nu ar fi putut, în cursul discuțiilor, să ajungă la o decizie limpede. Tora întreagă ar fi fost uitată în Israel, Tora unică s-ar fi transformat în numeroase Torot diferite, ceea ce nu i-ar fi plăcut lui Dumnezeu, iar noi n-am mai fi găsit două suluri la fel ale aceleiași cărți, cum este cazul cu alte cărți de diverși autori".

Studiile comparative între tratatele masoretice medievale și textele ulterioare ale diverselor tradiții au arătat că numai diaspora așchenază a extins și a dezvoltat sistemul inițial, exprimând fiecare accent printr-o nuanță melodică particulară. Cantilația așchenază a citirii Torei atestă această evoluție în diversele sale tradiții.

Există convenții melodice diferite pentru Pentateuh (Tora), pentru cărțile profetice (**haftora*), ca și pentru Hagiografe (inclusiv pentru cele *Cinci Suluri). Majoritatea tradițiilor locale utilizează stiluri festive pentru lectura unor capitole sau paragrafe precum Cântarea Mării, Decalogul, binecuvântarea lui Moise (Deut. 32), binecuvântarea *preoților (Num. 6, 24–26) și blestemele din Deut. 28,15–68. Tradiția așchenază este deosebit de bogată în intonații dramatice. Ea utilizează și melosul cărții Plângerilor pentru anumite pasaje din Cartea Esterei. Versetele sau pasajele care conțin implorări sau cereri de iertare se citesc în stilul propriu marilor *sărbători, iar unele fragmente din sulul Esterei se recită și ele în acest mod sau în cel rezervat pentru **slihot*.

La sărbătorile de *pelerinaj, lectura este mai lungă și mai solemnă. Atmosfera specifică de Tișa be-*Av influențează și *haftora* din Șabatul imediat precedent, care se citește în modul minor, aproape fără accente, și care este ocazional tradusă în *ladino* sau în arabă în unele comunități.

Uneori, adunarea rostește în cor anumite pasaje. Este, de pildă, cazul comunităților sefarde care recită astfel *Șema (Deut. 5,7; 11,19) și cele treisprezece atribute divine (Ex. 34,6–7) la *slihot*. În nopțile de *Hoșana raba și de *Șavuot, când congregațiile se adună să studieze, lectura se face de obicei în cor și tot în cor învață și copiii care merg la **heder*.

După opinia specialistului A.Z. Idelsohn, diversele dezvoltări ale melodiilor masoretice nu au avut o bază preexilică comună. Cu această problemă specifică se confruntă muzicologii evrei dornici să evidențieze existența unei unități trecute. Dacă se poate postula că principiul cantilației își are rădăcinile într-un patrimoniu comun, stadiul actual al cercetărilor arată că diversele stiluri regionale din zilele noastre provin din câteva izvoare stilistice distincte. Diversele moduri melodice utilizate la citirea Bibliei au intrat în uz și au căpătat legitimitate din momentul în care s-a constituit ritualul sinagogal. Ulterior, în urma unor procese greu de reconstituit, unele dintre aceste moduri au fost normalizate, incluse în cărți și consacrate de cutumă, căci accentele în sine nu pot servi ca semne muzicale: ele sunt doar niște simboluri ale conotațiilor vocale care se transmit pe cale orală.

Printre tradițiile actuale, se observă cinci stiluri majore: 1. yemenit, deosebit de bogat în substituri pentru diferitele cărți biblice, 2. aşchenaz, cel mai vechi și cel mai bine atestat, îndeosebi datorită tratatului lui Reuchlin, publicat în 1518. Elementele sale melodice s-au păstrat la evreii din apusul Europei și din sudul Germaniei, în timp ce comunitățile din răsărit utilizează stilul „polono-lituanian", puțin diferit. 3. stilul din Africa de Nord și din Orientul Mijlociu, pe care Idelsohn îl denumește „oriental". Și acest stil prezintă numeroase substituri specifice ariilor sale de răspândire din India până în Algeria, trecând prin Iran, Irak, Buhara, Siria, Kurdistan și Caucaz. Se remarcă mari asemănări cu stilul comunităților sefarde din Olanda, Anglia, Italia, America și Franța, și cu așa-numitul rit „romaniot" din Balcani. Un ecou al acestui stil se regăsește și în cantilația Cântării Cântărilor din tradiția polono-lituaniană. Prima sa consemnare tipărită datează din 1699, când apare în Biblia ebraică editată de Daniel Jablonski. 4. stilul sefard din Ierusalim, pe care Idelsohn îl definește ca „sefard oriental", se regăsește în toate țările din jurul Mediteranei, dar mai ales în Ereț Israel. Contrar aparențelor, el nu poate fi socotit reprezentativ pentru tradiția sefardă dinaintea expulzării evreilor din Spania, căci nu apare nici în Africa de Nord, nici la sefarzii europeni 5. stilul Mediteranei de Nord, care putea fi observat la anumite comunități precum cele din Roma și Carpentras.

În Israel, întoarcerea exilaților și amestecul comunităților a dus, din păcate, la dispariția multor tradiții locale. În plus, sistemul de învățământ a contribuit și el la ruperea lanțului tradiției. La ora actuală, stilurile regionale tind spre o anumită uniformizare și spre adoptarea unor modele dominante: ritul polono-lituanian, îmbrățișat de majoritatea aşchenazilor, și stilul sefard din Ierusalim, preferat de sefarzi.

MAȘGHIAH

„Supraveghetor"

Mentor spiritual al unei școli rabinice (*ieșiva*); persoană care călăuzește conduita studenților în interiorul dar și în afara *ieșivei*. El supervizează activitățile școlare și progresele obținute, ca și comportamentul studenților unii față de alții. Influența lui trebuie să fie, la modul ideal, atât de puternică încât recomandările lui să fie respectate de studenți și atunci când el nu este de față. El este cel care răspunde de *etică în sânul *ieșivei* și care are sarcina de a ține prelegeri de bună purtare în anumite momente sau împrejurări bine definite. Aceste cursuri, cunoscute în general sub denumirea de *sihot* („conversații") joacă un rol proeminent în *ieșivele* de tradiție lituaniană.

Maşghiahul este totodată persoana însărcinată de rabin să supravegheze aplicarea legilor *alimentare într-o fabrică de alimente, un restaurant sau în orice loc unde se prepară hrană. El trebuie să se asigure că alimentele sunt preparate potrivit legii evreiești, în ce privește ingredientele folosite și modul de preparare. El se asigură că nici un aliment nu a fost gătit în zi de Șabat sau preparat într-un mod necorespunzător. El dă socoteală rabinului care l-a desemnat și trebuie să semnaleze orice încălcare a legii iudaice în ce privește *caşrutul*. Când raportul unui *maşghiah* este satisfăcător, rabinul, care supervizează activitatea lui, garantează că produsul e *caşer*.

MATAN TORA, vezi REVELAȚIE.

MA TOVU

„Ce frumoase sunt"

Frază introductivă la rugăciunea pe care aşchenazii o recită la intrarea în sinagogă, imediat înaintea *rugăciunii de deșteptare. Rugăciunea cuprinde cinci versete biblice (Num. 24,5; Ps. 5,8; 26,8; 95,6; 69,14), cu o modificare la Ps. 95, 6 unde se trece de la persoana întâi plural la per-

soana întâi singular. Sefarzii rostesc un singur verset (Ps. 5,8) la intrarea în sinagogă și altul (Ps. 5,9) la ieșire. Talmudul (*Sanh.* 105 b) vede în „corturile" și în „locașurile" evocate de profetul păgân Balaam (Num. 24,5) sinagogile și casele de studiu ale lui Israel. Rugăciunea exprimă dragostea și venerația evreului pentru sinagogă, ca și plăcerea pe care o încearcă venind să participe la serviciul divin. Ea îi îngăduie de asemeni să se distanțeze de grijile zilnice și îi oferă garanția că Dumnezeu va primi cu bunăvoință rugăciunile ce-i sunt adresate. În zilele de Șabat și de sărbători, comunitățile tradiționaliste din Europa occidentală obișnuiesc să cânte aceste versete în cor înaintea citirii *Torei.

Ma tovu

Ce frumoase sunt corturile tale, Iacobe! Ce minunate sunt locuințele tale, Israele!

Plin de nădejde în bunătatea Ta nesfârșită, Doamne, intru în casa Ta și mă închin cu smerenie înaintea Sanctuarului tău. Am iubit întotdeauna locașul casei Tale, Doamne, locul în care sălășluiește slava Ta.

MATRIARHE

Ebr.: imahot

*Sara, *Rebeca, *Rahela și *Lea, soțiile *patriarhilor și strămoașele poporului evreu. Fiecare dintre aceste figuri a jucat un rol în zorii istoriei lui Israel. Tot astfel cum Abraham, Isaac și Iacob au fost aleși de Dumnezeu pentru a participa la Legământ, și matriarhele au fost soții și mame mai curând „alese" decât întâmplătoare. Cu excepția Sarei, textul biblic descrie amănunțit cum și de ce a fost aleasă fiecare. O lectură aprofundată a textului dezvăluie personalitatea fiecăreia dintre matriarhe, cu luptele, succesele și eșecurile sale. Toate au căutat să asigure poziția fiilor lor în proiectul divin și nu au șovăit să folosească în acest scop orice armă: dragostea și sprijinul, dar și înșelăciunea, intriga, manipularea. Detaliile care lipseau din descrierea biblică au fost furnizate de rabini în Midraș.

Matriarhele ocupă un loc de cinste în sentimentele populare evreiești. Numele lor sunt invocate în rugăciunea **Mi șe-berah*, care se recită la nașterea unei fete și, în anumite rituri, pentru femeile bolnave, ca și în binecuvântarea fetei de către tatăl ei în ajun de Șabat. Aceste nume nu sunt însă menționate în liturghie, unde Dumnezeu este menționat numai ca „Dumnezeul strămoșilor noștri" și „Dumnezeul lui Abraham, Isaac și Iacob". În ultimii ani, însă, sub impactul feminismului evreiesc, unele grupuri au militat pentru corectarea tendinței de supremație masculină care răzbate, după părerea lor, din liturghie. Adăugarea orală a „mamelor" ori de câte ori se vorbește despre „tați", și a numelor lor, „Sara, Rebeca, Rahela și Lea", la cele ale patriarhilor este frecventă în sânul multor congregații reformate, conservatoare și reconstrucționiste în special din America de Nord. Aceste modificări sunt totuși mai puțin răspândite în textele scrise. Cele mai recente cărți de rugăciune reformate publicate în Statele Unite (*Gates of Prayer*, 1975) și în Israel (*Ha-avoda șel ha-lev*, 1981; *Mahzor kavanat ha-lev*, 1988), ca și cartea de rugăciuni a conservatorismului american (*Sidur Sim Șalom*, 1985) introduc numele matriarhelor în variantele suplimentare din **Amida*.

MAȚA

Azimă, pâine nedospită, făcută dintr-un aluat complet lipsit de drojdie, copt la cuptor înainte de a începe fermentația. Opusul lui *mața* e **hameț* (aluat obișnuit, dospit). Ambele sunt pregătite din cele cinci *specii de cereale: grâu, secară, orz, ovăz și alac.

Halaha stipulează că procesul de fermentare începe optsprezece minute după ce semințele au intrat în contact cu apa. Aluatul se face frământând împreună apa cu făina; pentru a deveni *mața*, acesta trebuie copt înainte de a începe fermentația, adică mai puțin de optsprezece minute după începutul operației.

Biblia interzice consumarea și deținerea de *hameț* în timpul sărbătorii de *Pesah, care durează șapte zile în Ereț Israel, opt în diaspora, și prevede că fiecare evreu trebuie să mănânce o cantitate de *mața* cel puțin cât o măslină (*ka-zait*) în seara de **seder* (Ex. 12,15–20; 13,7; vezi și *Pes.* 28b; 120a). Mața este asociată cultului sacrificial, fiind singurul gen de aluat îngăduit pentru a fi oferit la altar ca ofrandă.

Făina pentru *mața* este în general de grâu, dar se poate utiliza oricare din cele cinci specii de cereale menționate (*Pes.* 35a). Procesul de preparare presupune, mai întâi de toate, să fereșți cerealele de contactul cu apa. Deși Halaha prevede această obligație doar pentru făină, mulți evrei nu folosesc pentru *mața* decât cereale ferite de apă chiar din momentul recoltării. Astfel de *mața* poartă poartă numele de *mața șmura* („azimă păstrată") și se frământă, de obicei, manual, deși se poate fabrica și mecanic. Mulți evrei practicanți se îngrijesc să aibă *mața șmura* măcar pentru *seder*, chiar dacă nu pe tot pe parcursul sărbătorii. Apa utilizată pentru azimă se numește *maim și-lanu* („apă care s-a

odihnit o noapte"). Aceasta se scoate din puț sau din râu la asfințit și se lasă „să se răcorească" până dimineața (*Pes.* 94b). Apoi, se amestecă cu făina „păstrată" și se face aluatul, care se întinde și se găurește cu ajutorul unui rulou cu țepi, ca să nu dospească. Se bagă la cuptor în mai puțin de 18 minute și se coace la foc mare. La *seder*, pe lângă binecuvântarea obișnuită asupra pâinii, se adaugă o binecuvântare specială: „Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care ne-ai sfințit prin poruncile Tale și ne-ai poruncit să mâncăm azimă." Pentru a accentua importanța momentului în care se mănâncă *mața*, se obișnuiește să nu se consume azimă în perioada dinainte de Pesah, începând de la *Purim (circa patru săptămâni) sau măcar de la 1 Nisan (două săptămâni)

Simbolismul azimei este dublu și dialectic. Pe de o parte, *mața* este simbolul libertății, potrivit Ex. 12,39: „cu plămădeala pe care o luaseră din Egipt, au făcut turte fără aluat, căci încă nu dospise când au fost alungați din Egipt și ei n-au putut zăbovi". **Hagada* de Paște dă următoarea explicație: „deoarece aluatul părinților noștri nu a avut timp să crească atunci când Regele regilor li s-a arătat și i-a eliberat". Pe de altă parte, *mața* este simbolul robiei evreilor în Egipt. Biblia (Deut. 16,3) o descrie ca „pâinea mizeriei" (*lehem oni*) iar Hagada declară: „Aceasta este pâinea mizeriei pe care au mâncat-o părinții noștri în Egipt". *Mața* reamintește astfel în același timp robia și eliberarea.

MEGHILA

„Sul"

Cel de-al zecelea tratat al ordinului **Moed* al Mișnei. Cele patru capitole ale sale tratează în principal despre momentele, locurile și modurile de a citi sulul Esterei de *Purim. El cuprinde și legi privind cele patru *Șabaturi speciale, modul de a citi un sul al Torei, de a citi secțiunea Profeților (**haftora*) și, în general, cum se procedează la sinagogă.

În epoca Mișnei, cărțile erau scrise pe o *meghila*, dar mai târziu, cuvântul *meghila* a ajuns să desemneze doar sulul Esterei. Subiectul este dezvoltat în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

MEGHILAT TAANIT

„Sulul postului"

Text aramaic antic care furnizează, pe scurt, lista zilelor când nu este permis postul, căci în aceste zile au avut loc evenimente istorice fericite. Textul folosește *calendarul care începe cu luna Nisan și se încheie cu luna Adar. Talmudul atribuie această lucrare lui Hanania ben Hizkia ben Goren (începutul sec. I). După unii eruditi, textul datează din primele faze ale războiului împotriva Romei; după alții, din vremea izbucnirii revoltei lui Bar Kohba (132 e.n.). În ambele cazuri, el pare să fi fost redactat pentru a-i încuraja pe soldații evrei în luptă, oferindu-le drept pildă victoriile asupra seleucizilor din epoca regilor *Hașmonei.

Printre evenimentele istorice amintite în acest text, treizeci și trei s-au petrecut în epoca Macabeilor și unul singur în perioada romană: anularea decretului lui Caligula prin care evreii erau obligați să participe la cultul împăratului. Într-un comentariu al acestei lucrări, datând din epocile tanaitică și amoraitică, majoritatea zilelor menționate în *Meghilat Taanit* sunt interpretate ca indicând victorii ale fariseilor asupra *saducеilor în perioada controverselor lor halahice.

Cu timpul, datele consemnate aici și-au pierdut semnificația și zilele respective au ajuns să nu se mai distingă prin nimic de zilele obișnuite. Datând dinainte de redactarea *Mișnei, *Meghilat Taanit* constituie o importantă sursă de informații cu privire la perioada celui de-al Doilea Templu.

MEGHILOT, HAMEȘ, vezi CINCI SULURI.

MEHILTA LUI RABI ISMAEL

*Midraș tanaitic asupra Exodului, începând cu Ex. 12,2. Termenul *mehilta* („măsură" sau „metodă") apare prima oară în literatura gheonimilor. Deși clasificat ca un midraș halahic, mai bine de jumătate din lucrare are un caracter hagadic. Textul este împărțit în nouă tratate. Majoritatea înțelepților citați au fost discipolii lui R. *Ismael, deși unele interpretări emană de la școala lui R. *Akiva și înțelepții babilonieni sunt și ei pomeniți destul de des. Unele aserțiuni pe care Talmudul le atribuie lui R. *Iohanan ben Napaha se regăsesc sub formă anonimă în *Mehilta*, de unde și ipoteza că el ar fi unul dintre ultimii redactori ai operei.

Metoda de interpretare se distinge prin excepționala ei simplitate și prin tendința de a argumenta *a fortiori* pentru a nu forța sensul versetelor sau cuvintelor. Un alt procedeu caracteristic constă în a avansa o interpretare pentru a o respinge apoi în favoarea alteia. Opiniile respinse sunt adeseori cele adoptate de alte academii ale vremii.

Această *Mehilta* se caracterizează printr-un larg spirit universalist. În plus, ea consemnează o serie de legende vechi pe care nu le găsim nicăieri în

altă parte, ceea ce dovedește vechimea versiunii ei originale.

MEHILTA LUI RABI ŞIMON BAR IOHAI

*Midraș tanaitic asupra *Exodului, atribuit școlii lui R. *Akiva. Până în sec. al XVI-lea, textul era cunoscut în întregime și frecvent citat de autoritățile medievale. El pare să se fi pierdut mai târziu și astăzi nu dispunem decât de citatele reproduse în diferite scrieri medievale, în special în **Midraș ha-gadol*. Pe baza acestor citate, textul a putut fi reconstituit parțial și publicat. O versiune mai completă s-a realizat ulterior, cu ajutorul unor fragmente descoperite în *Geniza din Cairo.

Această Mehilta („măsură" sau „metodă") își datorează poate numele faptului că multe din enunțurile sale anonime se regăsesc în Talmud sub numele lui R. *Șimon bar Iohai, un discipol al lui R. Akiva. Mai mult, majoritatea înțelepților citați sunt cunoscuți ca aparținând școlii lui R. Akiva. Câțiva erudiți au sugerat că numele s-ar trage din primul enunț al lucrării care îl citează pe R. Șimon. Comentariul midrașic începe de la Exod 3,1 și continuă cu o expunere a cărții verset cu verset. Metoda hermeneutică este caracteristică lui R. Akiva și școlii sale (vezi *Midraș Halaha). Majoritatea pasajelor hagadice își află paralele în **Mehilta* lui Rabi Ismael. Textul este scris în ebraica rabinică târzie, cuprinzând un amestec de greacă și latină, ceea ce dovedește redactarea sa în Ereț Israel. Cum cartea, în forma sa actuală, nu este pomenită în Talmuduri, se presupune că a fost compusă către sfârșitul sec. al V-lea.

MEHIȚA, vezi EZRAT NAȘIM.

MEILA

Al optulea tratat al ordinului *Kodașim al *Mișnei, care are ca obiect utilizarea ilegală de bunuri sacre. Cele șase capitole ale sale tratează despre delictul de a profita involuntar de obiecte închinate și despre repararea acestei greșeli prin despăgubire bănească sau/și prin flagelare (Lev. 5,15–16). Legea *meila* se aplică jertfelor destinate altarului și oricărui alt lucru închinat Templului. Cine face uz de astfel de bunuri trebuie să plătească daune integrale pentru paguba provocată, plus o cincime a sumei la care se estimează prejudiciul. Mișna înfățișează ce obiecte de jertfă sunt cuprinse în această interdicție, cum se aplică *meilah* la lucrurile interzise (adică sângele), care e beneficiul minimal necesar pentru a obliga pe cineva să plătească daune și tratează despre legea sacrilegiului prin persoane interpuse. Subiectul e dezvoltat în *Talmudul din Babilon și în *Tosefta.

MEIR

(circa 110–175 e.n.)

Tana din a patra generație, vestit erudit și maestru al dialecticii; a primit învățătura de la R. *Akiva, R. *Ismael ben Elișa și Elișa ben Avuia. În timpul persecuțiilor ordonate de împăratul Hadrian, Meir a fost unul din puținii învățători învestiți într-ascuns de R. Iuda ben Bava, ultimul din cei zece *martiri. Principala perioadă a activității lui R. Meir este posterioară morții lui Hadrian (139 e.n.) când *academia de la Iavne s-a mutat la Ușa în Galileea, unde a fost restabilit Sanhedrinul. De profesie scrib tradițional (*sofer*), el a scris într-o zi sulul Esterei din memorie. Pe marginea sulurilor Torei, pe care le caligrafia, adăuga deseori scurte comentarii exegetice. Încercarea făcută împreună cu R. Natan de a-l destitui pe *nasi* (patriarhul) Șimon ben *Gamaliel i-a atras o sancțiune disciplinară și a murit în exil.

Importanța lui R. Meir constă în rolul său de arhitect al *Mișnei, unde apare în numeroase controverse halahice; formulările sale au slujit în mare măsură la redactarea textului definitiv al Mișnei de către *Iuda ha-Nasi. Numele lui Meir apare de 330 de ori în Mișna și de 452 de ori în *Tosefta; majoritatea aserțiunilor anonime ale Mișnei sunt atribuite fie lui R. Natan, fie lui R. Meir, ale căror nume, potrivit tradiției, au fost șterse din pasajele menționate ca urmare a tentativei lor eșuate de a-l destitui pe *nasi*. Bun predicator, R. Meir atrăgea la academie și femeile ori de câte ori ținea un discurs public. Metoda sa consta în a consacra o treime din discurs pentru Halaha, o treime pentru *Hagada, în sfârșit, o altă treime revenind fabulelor și parabolelor. Realismul politic al lui R. Meir l-a condus, după eșecul revoltei lui Bar Kohba (132–135 e.n.) la adoptarea unei poziții conciliante față de romani și la o atitudine mai liberală față de păgâni, în general, ca de pildă față de filozoful cinic Œnomaus (Abnimos) din Gadara (*Hag*. 15b). Pentru Meir, studiul Torei era valoarea religioasă supremă. Astfel, atunci când a fost întrebat cum putea continua să-l respecte pe un eretic (*Elișa ben Avuia) și să învețe de la acesta, el a declarat că „un păgân care respectă Tora (adică duce o viață virtuoasă) este de-o seamă cu un mare preot" (*B.K*. 38a).

Multe povestiri din Talmud și din Midraș pun în lumină sfințenia lui ca și adânca lui smerenie. Deși se contrazicea deseori cu colegii pe teme halahice, R. Meir știa să le respecte opiniile. Pentru

detalii privitoare la soția sa și la viața lui familială tragică, vezi *Beruria.

Din aforismele lui Rabi Meir

Când te adresezi Celui Sfânt, binecuvântat fie El, nu trebuie să folosești decât un minimum de cuvinte.

Limitați-vă obligațiile profesionale și studiați Tora.

Cine trăiește permanent în Ereț Israel, mănâncă din fructele sale în stare de curățenie rituală, vorbește ebraica, recită *Sema* dimineața și seara, acela își are locul asigurat în lumea cealaltă.

Dacă un singur om se căiește sincer, lumea întreagă este iertată.

Țărâna din care a fost făcut Adam a fost adunată din toate colțurile lumii.

Întreaga omenire este judecată de Roș Hașana iar verdictul este pecetluit de Iom Kipur.

Nu priviți atât sticla cât conținutul: o sticlă nouă poate fi plină de vin vechi, așa cum vinul nou poate să fie într-o sticlă veche.

O sută de binecuvântări pe zi ar trebui să spunem.

Dumnezeu răsplătește răul cu binele, așa trebuie să faceți și voi.

MEIR BAAL HA-NES

„Meir făcătorul de minuni"

Rabin vestit, în literatura hagadică, pentru minunile lui. Potrivit tradiției, mormântul lui se găsește la Tiberiada, dar părerile diferă asupra identității celui îngropat acolo. După unii, ar fi vorba de tana R. *Meir (sec. al II-lea e.n.), după alții, de R. Meir ben Iacob, care a venit în Ereț Israel în sec. al XIII-lea; există și alte opinii. Mormântul este ținta unui pelerinaj anual în ziua de *Pesah Șeni (14 Iyar). Începând din sec. al XVIII-lea, emisari veniți din Palestina distribuiau cutii purtând numele lui R. Meir Baal ha-Nes, pentru pomeni. Astfel de cutii, în care se puneau bani înainte de a aprinde lumânările de Șabat, se găseau aproape în toate căminele evreiești. Potrivit unei credințe populare, asemenea contribuții ajutau la atenuarea diverselor calamități. Numeroși rabini s-au opus, fără succes, pelerinajului anual la mormântul rabinului, ca și utilizării cutiei milelor, considerându-le superstiții. Există încă și astăzi cutii cu inscripția „R. Meir Baal ha-Nes" și se fac încă chete în numele lui de către diferite organizații religioase.

MEIR (BEN BARUH) DIN ROTHENBURG

(cca. 1215–1293)

Eminent tosafist german (vezi **Tosafot*) și autor de *piyutim* (poeme liturgice), cunoscut și sub acronimul de **Maharam**. A studiat mai întâi cu tatăl său la Worms, apoi cu R. Iehiel din Paris și R. *Isaac ben Moise din Viena. Meir a întreținut o corespondență prolifică pe teme halahice din care ne-au parvenit aproximativ o mie de **responsa*. Era considerat cel mai de seamă talmudist al epocii: este autorul unui comentariu privitor la optsprezece tratate ale Talmudului iar decretele lui, așa cum le-au transmis discipolii, s-au bucurat de autoritate printre așchenazi. În urma unui autodafe al Talmudului la Paris, la care a asistat în 1242, Meir a compus elegia *Șaali serufa ba-eș* („Jalbă, arsă de foc... ") pe care așchenazii o recită în timpul postului de Tișa be-*Av. În calitate de tosafist, opinia sa este consemnată în numeroase pasaje din *tosafot*. Meir a avut un sfârșit tragic: în 1286, a fost întemnițat într-un turn din Alsacia de către împăratul Rudolf I pe temeiul unor false acuzații. Împăratul ar fi consimțit să-l elibereze în schimbul unei răscumpărări considerabile din partea comunității, dar rabinul a refuzat, ca să nu se creeze un precedent pentru viitoare întemnițări de evrei. A murit în 1293, dar trupul său nu a fost înapoiat comunității decât în 1306 contra unei sume importante. A fost înmormântat în cimitirul din Worms unde poate fi văzut și acum mormântul său. Meir a influențat profund legislația și ritualul evreilor așchenazi, prin propriile sale scrieri și prin învățătura transmisă discipolilor săi, îndeosebi lui R. *Așer ben Iehiel.

MEIRI MENAHEM BEN SALOMON

(1249–1316)

Autor francez de comentarii talmudice, cunoscut și sub numele de Don Vidal Șlomo. Meiri era un raționalist care nu credea în *demoni (deși Talmudul cuprinde numeroase referiri la asemenea creaturi), *amulete, *astrologie ori *superstiții. El argumenta că existența unor asemenea lucruri ar priva omul de *liberul său arbitru. Când, ca urmare a faimoasei controverse cu privire la operele filozofice ale lui *Maimonide, i s-a cerut să semneze o declarație interzicând studiul filozofiei sub pedeapsa excomunicării, Meiri a refuzat, deși era de acord că filozofia nu trebuie studiată decât de cei care au dobândit mai întâi o solidă cunoaștere a Talmudului. Pe de altă parte, el se opunea utilizării filozofiei pentru interpretarea Torei într-un sens neliteral. Opera sa clasică este *Bet ha-behira*, un comentariu dens, clar și logic cu privire la treizeci și șase de tratate ale Talmudului. Multe dintre aceste volume au fost tipărite pentru prima oară abia în ultimele decenii. Meiri este și autorul cărții *Hibur ha-teșuva*, exegeză asupra căinței, și

al unui comentariu biblic, din care s-au tipărit doar două volume.

MELAVE MALKA

„Însoțirea reginei (Șabat)"

Adunare și ospăț sărbătoresc organizate în numeroase comunități sâmbătă seara, după ce se recită **havdala* la sfârșitul *Șabatului. Această practică pare să fi fost instituită în epoca talmudică, atunci când înțelepții nu reușeau să cadă de acord asupra numărului meselor ce trebuie luate în cursul Șabatului (*Șab.* 117b) și când unii dintre ei susțineau că trebuie servită o masă ușoară după Șabat (*Șab.* 119b, vezi și **Seuda*). Există o simetrie evidentă între slujba de *Kabalat Șabat*, prin care se întâmpină Șabatul vineri seara, și ceremonia de *Melave Malka*, prin care se prelungește despărțirea de ziua de odihnă sâmbătă seara. Această adunare se mai numește și *Seudat David* („banchetul regelui David"): conform tradiției, David ar fi aflat de la Dumnezeu că va muri într-o zi de Șabat, fără însă a i se preciza data exactă (*Șab.* 30a), drept care sfârșitul fiecărui Șabat era un prilej de bucurie pentru el.

Reuniunea este denumită uneori și „masa lui rabi Hidka", înțelept al Talmudului după părerea căruia trebuie luate patru (iar nu trei) mese în ziua de Șabat (*Șab.* 117b). Importanța mistică a ceremoniei a fost în mod special subliniată de cabaliștii din Safed, (sec. al XVI-lea) și de *hasidism. Spre deosebire de cele trei mese de Șabat, *Melave Malka* nu este considerată o obligație halahică, ci numai un obicei lăudabil.

În zilele noastre, reuniunea are loc de obicei într-o sinagogă sau într-o sală comunitară. În mod normal, se servește ceva răcoritor (sucuri, fructe), dar poate fi și pește în comunitățile hasidice. Rabinul sau unul dintre invitați spune câteva cuvinte adecvate momentului și, în comunitățile așchenaze, cantorul cântă melodii ebraice sau idiș. Unul dintre cele mai frecvent cântate cântece (**zmirot*) este *Eliahu ha-Navi* („Profetul Ilie"), deoarece, potrivit unei vechi legende, profetul *Ilie va anunța venirea lui *Mesia puțin după sfârșitul unei zile de Șabat.

MENAHEM MENDEL DIN KOȚK

(1787–1859)

Născut la Bilgorai, lângă Lublin, într-un mediu nehasidic, Menahem Mendel a fost influențat în tinerețe de Iacob Isaac ha-Hoze, „Văzătorul" din Lublin, de care însă s-a despărțit, preferând să-l urmeze pe discipolul acestuia, Iacob Isaac, „Evreul" din Pșisha, (1766-1814). După moartea „Evreului", școala din Pșisha a fost condusă de Simha Bunem al cărui discipol eminent a fost Menahem Mendel. Această ramură a hasidismului a pus accentul pe interioritate ca un aspect vital al vieții religioase. Ipocrizia în domeniul religios era considerată o anatemă pentru discipolii acestei școli: ei se lăudau că fac binele în taină și că, dacă se întâmplă să păcătuiască, preferă să o facă în văzul lumii.

Figură eminentă a hasidismului polonez, ale cărui învățături se delimitau radical de curentul majoritar al *hasidismului, talmudist renumit, Menahem Mendel, zis și *Koțker*, era un bărbat cu un temperament tumultuos care și-a consacrat viața și talentul pentru a combăte lipsa de sinceritate care i se părea frecventă chiar și printre oamenii religioși.

În căutare de *emet* („adevăr" sau „sinceritate"), el nu-i cruța nici pe maeștrii hasidici de reproșurile sale biciuitoare și-i ignora în general pe aceia dintre *hasidimi* care veneau la el sperând să le acorde binecuvântarea pentru reușita în lumea aceasta. După cum spunea el însuși, scopul lui era să strângă o ceată de două sute de tineri religioși și devotați, gata să strige de pe acoperișuri: „Domnul este Dumnezeu nostru".

La moartea lui Simha Bunem, în 1827, conducerea școlii i-a revenit lui Menahem Mendel. La acea vreme însă, pasiunea lui deosebită pentru studiul Torei, mai ales sub aspect talmudic, îl îndepărtase deja de ceilalți învățători hasidici, apropiindu-l de **mitnagdimii* tradiționaliști. Din motive care au rămas neclare, și-a petrecut ultimii douăzeci de ani în recluziune, retras în camera lui și refuzând să-i primească pe *hasidimii* care continuau să vină la Koțk în speranța de a se inspira din învățătura lui. Deși fiul lui, David, fusese desemnat ca succesor al său, majoritatea grupului lui hasidic a preferat să-l urmeze pe cumnatul lui, Isaac Meir Alter (1789-1866). Acesta a întemeiat noua dinastie din Gur (Gora Kalwaria), fidelă învățăturii din Koțk, dar animată de un zel mai puțin vehement și dând dovadă de mai multă toleranță față de cei mai slabi din punct de vedere spiritual. Discipolul lui Menahem Mendel, Mordehai Iosif Leiner din Izbica (mort în 1854), a rupt legăturile cu maestrul său și a înființat dinastia din Radzin.

Menahem Mendel din Koțk nu a lăsat în urmă scrieri, dar ideile lui s-au păstrat în operele discipolilor și în diferite antologii publicate după moartea sa. Ca și *Baal Șem Tov și alți conducători hasidici, Koțker utiliza aforismele pentru a-și difuza învățătura. Dar spre deosebire de Beșt, care era blând și care recomanda fervoarea, dragostea

și bucuria, Kotker era sever și pretindea o tensiune permanentă în lupta împotriva egocentrismului. Această diferență dintre cei doi oameni a fost ilustrată sugestiv de zicala potrivit căreia la Miedjiboj domnea lumina, iar la Kotk, focul. Dacă hasidismul dorea să cucerească masele, pe Kotker îl interesau doar elitele. Pentru a ajunge la adevăr, trebuia să fii gata să renunți la orice și, mai ales, la simulacrul adevărului. „Dacă un om se roagă azi doar fiindcă s-a rugat și ieri, este un păcătos", spunea Kotker, căci în fiecare zi omul trebuie să găsească un adevăr pe care nu l-a cunoscut în ajun.

Din aforismele lui Menahem Mendel din Kotk

Orice se poate imita pe lumea asta în afară de adevăr, căci adevărul imitat nu mai e adevăr.

Cine nu-și are locul nicăieri are loc pretutindeni.

Aveți grijă de propriul vostru suflet și de trupul celuilalt, iar nu de propriul trup și de sufletul celuilalt.

Dumnezeu sălășluiește pretutindeni unde este lăsat să intre.

Lumea întreagă nu merită un suspin, nici măcar unul singur.

Pregătirile pentru îndeplinirea unei porunci sunt mai importante decât porunca însăși.

MENAHOT

„Darurile de făină"

Al doilea tratat al ordinului *Kodașim* din *Mișna. Cele treisprezece capitole ale sale tratează în principal despre legile privitoare la cele nouă categorii de „daruri de făină", pe bază de făină de grâu sau de orz, care se aduceau la Templu (Lev. 2,5–16; 6,7–11; 23,13–17). Mișna tratează amănunțit despre procedura aducerii darului la Templu, despre modul cum se proceda efectiv în Sanctuar, despre validitatea darului dacă acțiunea nu era corect efectuată, despre cum trebuia secerat, treierat și transportat grâul, despre prepararea pâinilor pentru punerea înainte și a celor două pâini rotunde de *Șavuot. Tot aici, se află și legile referitoare la darurile de băutură. Darul de făină sau *minha* (lit. „dar, cadou") se mai numea și „darul săracului", căci oamenii prea săraci pentru a jertfi un animal puteau să-l înlocuiască cu o ofrandă de făină (vezi *Jertfe și daruri). Subiectul este tratat în *Talmudul babilonian și în *Tosefta.

MENDELSSOHN, MOISE

(1729–1786)

Precursor și teoretician al *Emancipării, călăuză spirituală a iudaismului german, filozof al perioadei prekantiene, critic literar și traducător al Bibliei. Mendelssohn, cunoscut și sub acronimul de **Rambman**, s-a născut la Dessau ca fiu al unui copist de suluri ale Torei. În copilărie, a contractat o boală de care a suferit permanent și din care a rămas cu o gravă deformare a coloanei vertebrale. A primit o educație evreiască tradițională pe lângă rabinul David Fränkel din Dessau. Când Fränkel este numit mare rabin la Berlin în 1743, Mendelssohn îl urmează pentru a-și continua studiile. Își câștigă greu existența ca profesor particular și copist, lărgindu-și în tot acest timp orizontul de cunoaștere. Perfect cunoscător al germanei și ebraicii, învață latina, greaca veche, franceza, italiana și engleza ca și filozofia și matematica. Leagă o trainică prietenie cu tinerii evrei „luminați" din Berlin, între care Abraham Kisch și A.S. Gumperz. În 1754, face cunoștință cu scriitorul și dramaturgul G.E. Lessing de care-l va lega o prietenie profundă. Continuă să-și câștige existența ca preceptor până în 1754, când devine asociat la o întreprindere comercială. Lucrează tot restul vieții ca negustor, preocupându-se în același timp de activitățile lui literare și filozofice și întreținând o vastă corespondență. Permisul de ședere la Berlin nu-l va obține însă decât în 1763, două decenii după sosirea sa în oraș. Se căsătorește în 1762 cu Fromet Guggenheim din Hamburg cu care va avea șase copii.

Din 1754, începe să publice scrieri filozofice apoi literare, care-i aduc, în 1763, premiul întâi al Academiei regale de științe din Prusia pentru o lucrare intitulată *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* („Disertație asupra evidenței în științele metafizice"). În 1769, se angajează într-o *controversă asupra religiei iudaice, activitatea sa literară concentrându-se ulterior îndeosebi asupra problemelor evreiești. Activează de asemeni pentru a îmbunătăți, pe cât posibil, situația evreilor, ajutându-i în probleme concrete. Locuința sa devine centrul unui cerc de intelectuali, el însuși dobândind o reputație la fel de solidă în mediul neevreiesc ca și printre ai săi.

În *Philosophische Schriften* (2 vol., 1761), Mendelssohn elaborează o teorie psihologică, prin care definește și argumentează autonomia judecății estetice, stabilind independența acesteia față de criteriile logice sau de scopurile etice. Această teorie deschide calea unor gânditori ca Schiller, Goethe sau chiar Kant în *Critica rațiunii pure*. Mendelssohn a fost mai puțin original în domeniul filozofiei religioase, cantonându-se în raționalismul clasic care predomina la vremea aceea. El reia însă temele majore ale filozofiei Luminilor, punând accentul pe rațiune ca vector unic al dobândirii

cunoașterii. În consens cu filozofi ca Locke, Shaftesbury sau Leibniz, el face o distincție între adevărurile veșnice, „raționale", care sunt evidente prin ele însele, și adevărurile „faptice", istorice sau temporale, care implică experiența. Concluzia lui este că Dumnezeu și nemurirea sufletului țin de adevărul etern al „rațiunii". Aceste teme sunt recurente în *Phaedon*, care apare în 1767, ca și în *Morgenstunden* („Orele dimineții") din 1785. Mendelssohn demonstrează aici că credința în existența lui Dumnezeu este rațională. El tratează subiectul ca pe un principiu al metafizicii generale și pune accentul pe universalitatea umană a unei religii a rațiunii. În *Phaedon* mai ales, care reprezintă opera sa filozofică majoră, el se preocupă îndeaproape de problema nemuririi sufletului. Luând ca model dialogurile lui Platon, el încearcă să le reconstituie în lumina psihologiei contemporane și după teoria leibniziană: o infinitate de monade constituie sistemul universului; lucrurile care dispar nu încetează să existe, ele se descompun în elementele lor iar sufletul trebuie să fie deci și el un element, deoarece impune un model de unitate diverselor componente ale corpului. Sufletul așadar nu poate fi slăbit cu vârsta sau distrus prin moarte, ceea ce nu implică totuși persistența conștiinței în viitoarea stare. „Dacă sufletele noastre ar fi muritoare, rațiunea nu ar fi decât un vis [...] noi am fi precum animalele menite să se hrănească și să piară", scrie filozoful.

Prin credința lui în existența lui Dumnezeu și în nemurirea sufletului, Mendelssohn rămâne în armonie cu tradiția iudaică. El se îndepărtează totuși de aceasta în privința *liberului arbitru, căci dacă fiecare act deliberat se datorează unui motiv sau unei cauze, libertatea umană, definită în esență ca necauzală, devine imposibilă. Actul uman nu ar putea fi liber decât dacă este determinat de simțul binelui; dar dacă omul nu este realmente liber, păcătosul nu poate fi socotit responsabil de fărădelegile lui și atunci de ce să fie pedepsit? După Mendelssohn, *răsplata și pedeapsa nu pot fi răspunsuri în sine, ci numai mijloace de a-l pregăti pe păcătos pentru *viața veșnică în lumea viitoare. Conceptul de justiție divină este deci înlocuit cu acela al unei bunătăți divine care nu exclude niciodată omul de la fericirea veșnică.

În paralel cu preocupările sale filozofice, Mendelssohn a practicat și critica literară. Atunci când tinerii scriitori căutau să impună germanitatea în fața dominației literare a limbilor franceză și latină, el a devenit, oarecum de la sine înțeles, aliatul lor. Stilul lui în germană, filozofic sau literar, a fost recunoscut de confrați (Lessing, Herder și Kant) drept unul din cele mai elevate ale vremii sale.

Deși nu a căutat niciodată să intre într-o asemenea dezbatere, Mendelssohn a fost provocat de către pastorul elvețian Johann Kasper Lavater (1741–1801) să-și apere public opțiunea pentru iudaism, respingând adevărul creștin, sau să se convertească. În acea epocă, numeroase cercuri protestante căutau într-adevăr să-și protejeze credința de asalturile raționaliste și să realizeze, pe baze creștine, fuziunea dintre religia rațională și iluminism. Din această perspectivă, integrarea evreilor în societatea civilă prin convertire ar fi putut impune stabilirea supremației creștine. La provocarea pastorului, Mendelssohn publică un răspuns, declarându-și cu mândrie iudaitatea și fidelitatea față de poporul părinților săi, consolidate, spunea el, de studiile și cercetările pe care le întreprinsese în tinerețe. El explică, în continuare, că refuză o astfel de polemică din trei motive: în primul rând, dat fiind că Tora fusese încredințată doar evreilor, ea nu era obligatorie decât pentru aceștia, celelalte popoare trebuind să se mulțumească cu respectarea *legilor noahide, considerate ca naturale. În al doilea rând, concepțiile fundamentale nu pot fi supuse unei dezbateri atâta vreme cât slujesc ca temei moralei sociale și nu încalcă legea naturală. Al treilea argument era de ordin pratic: ca evreu în Prusia, unde evreii se bucurau de o relativă libertate, filozoful consideră că este preferabil să se abțină de la o controversă care ar fi pus în discuție religia majoritară a țării: „Eu aparțin unui popor oprimat", spunea el. Mendelssohn s-a eschivat așadar de la dezbaterea publică, preferând să nu atace creștinismul și renunțând să justifice adevărul iudaismului. Controversa s-a desfășurat în iarna anilor 1769–1770, reatâțată apoi de un larg curent polemic care durează până în 1771. În tot acest timp, filozoful evreu este ținta unui mare număr de atacuri și pamflete. Profund atins, Mendelssohn se închide în reflecție, ajungând la o ruptură intelectuală cu mediul lui filozofic. El înțelege acum că identitatea lui era întemeiată pe iudaism și pe respectarea unor norme care-i condiționau nu numai viața personală, ci și relațiile cu ceilalți, de vreme ce ridicau o barieră între el și colegii săi. Filozoful pune capăt acestei perioade critice, printr-o întoarcere energică la izvoarele iudaismului, considerând că era de datoria lui să-și ajute coreligionarii și să pună în centrul universului său filozofic afirmarea credinței în religia evreiască. Rodul acestei cotituri a fost *Ierusalim*, lucrare apărută în 1783, care i-a asigurat un

loc de frunte printre marii gânditori ai iudaismului. Bazată pe reflecțiile lui din ultimii treisprezece ani, cartea pleda, în prima sa parte, pentru separarea statului de religie și pentru libertatea cultului și a conștiinței; partea a doua zugrăvea iudaismul post-exilic ca pe o religie întemeiată pe o *revelație legislativă, nedogmatică și necoercitivă, care trebuia să înlăture noțiunea de *excomunicare.

Mendelssohn a fost întotdeauna un membru onorat al comunității evreiești din Berlin pentru care a compus rugăciuni, imnuri și predici cu diferite prilejuri. Comunitățile și particularii, îndeosebi evreii din Alsacia, apelau în mod constant la ajutorul lui când aveau probleme. De altfel, Mendelssohn a reușit să-l convingă pe C.W. Dohm să scrie un memoriu către guvernul francez, *De la réforme politique des Juifs* („Despre reforma politică a evreilor"), apărut în 1781, care s-a impus ca o lucrare majoră în favoarea luptei pentru emanciparea evreilor din Europa. El însuși a redactat pentru uzul tribunalelor prusiene un compendiu de legi și cutume evreiești, *Ritualgesetze der Juden*, ca și o versiune atenuată a infamantului jurământ *More judaico*, fără a cere însă abolirea acestuia. Intuind necesitatea unei emancipări religioase interne, pe măsura celei civice, Mendelssohn publică, în 1781, o traducere a Pentateuhului în germană (dar cu caractere ebraice), urmată de *Biur*, un comentariu în ebraică. Întemeindu-se pe exegeza tradițională căreia-i aduce câteva inovații, filozoful accentuează caracterul estetic al lucrării, urmărind să-și familiarizeze coreligionarii cu limba germană și oferindu-le totodată explicații clare și raționale. Traducerea, din care apar trei ediții încă din timpul vieții autorului, a stârnit mânia unor rabini ca Rafael Cohen din Altona și Ezechiel *Landau din Praga care au interzis-o. Mendelssohn a tradus de asemeni Psalmii ca și Cântarea Cântărilor, apărută postum în 1788. Deși sceptic în privința utilității unei educații generale progresiste atâta vreme cât evreii erau „sub jugul servituții politice", el și-a încurajat discipolul, David Friedlander, în eforturile lui de reformă educativă care au culminat cu înființarea unei „școli libere evreiești" (*Jüdische Freischule*) la Berlin (1781), nou tip de școală care s-a extins mai apoi în tot Imperiul austro-ungar.

Renașterea *ebraicii clasice făcea parte din înnoirea culturală a epocii. Mendelssohn a fost în această direcție la fel de zelos ca și în privința limbii germane. El considera, într-adevăr, că puritatea lingvistică era prin excelență temelia culturii. Începând din 1758, el a contribuit la publicarea unei reviste ebraice, *Kohelet musar* (din care au apărut două numere), apoi a participat la publicarea unui periodic berlinez, *Ha-Meassef*, care va deveni celebru ca organ preferat al cercurilor evreiești „luminate".

La vremea polemicii cu Lavater, cineva i-a sugerat lui Mendelssohn să reflecteze la colonizarea evreilor într-un regat care să fie al lor, în Palestina. Considerând proiectul prematur, el l-a respins argumentând că evreii, care trăiseră prea mult timp sub jugul servituții, nu ar putea să se dezvolte liberi, lipsindu-le autonomia și posibilitățile materiale. El a adăugat însă că doar un război generalizat în Europa ar putea să-i motiveze suficient și să-i elibereze de una din puterile europene. Precursor al dialogului dintre evrei și creștini, el scria: „În ce lume fericită am trăi dacă toți oamenii ar adopta adevăratele principii, cele pe care cei mai buni creștini și evrei le au în comun".

Reușind să înfrângă bariera prejudecăților, Mendelssohn a fost evreul cel mai admirat al vremii sale (inspirându-i lui Lessing personajul Nathan Înțeleptul). El rămâne pentru posteritate, cel care i-a călăuzit pe evrei să iasă din ghetou, în noul context al Emancipării.

Din căsătoria lui cu Fromet (1732–1812), strănepoata evreului de curte vienez Samuel Oppenheimer, s-au născut: **Joseph** (1770–1848) care a condus o bancă, împreună cu fratele său, **Abraham** (1776–1835). Ambii au făcut parte din cercul de evrei luminați care au întemeiat *Gesellschaft der Freunde* („Societatea prietenilor"), reunind la Berlin intelectualii cei mai radicali ai *Haskalei. În 1822, Abraham și soția lui, Lea, s-au convertit la protestantism, adăugându-și la patronim numele de Bartholdy. Fiul lor **Felix Mendelssohn–Bartholdy** (1809–1847), muzician de renume, a fost și el botezat de părinții săi.

Dorothea (Brendel, 1765–1839) s-a căsătorit cu bancherul Simon Veit, apoi cu literatul Friedrich Schlegel. **Henriette** (Sorel, 1768–1831) nu s-a căsătorit niciodată și a ținut un salon literar la Paris, pe care-l frecventau Doamna de Staël, Spontini și Benjamin Constant; s-a convertit la creștinism în 1812.

Ultimul fiu al lui filozofului, **Nathan**, a fost tatăl fizicianului **Arnold Mendelssohn** (1817–1850).

MENORA

Candelabru, cel mai adesea cu șapte brațe, ca acela din *Sanctuar sau din *Templu, devenit principalul simbol evreiesc. Este descris prima oară în Exod (25,31–38), unde Dumnezeu îi dă lui Moise

instrucțiuni detaliate pentru confecționarea sa: „Să faci un sfeșnic de aur curat: sfeșnicul acesta să fie din aur bătut. Piciorul, brațele, cupele, nodurile și florile lui să fie dintr-o bucată. Șase brațe să se desfacă din laturile lui: trei brațe ale sfeșnicului dintr-o parte și trei brațe ale sfeșnicului din cealaltă parte..." O descriere similară apare în Exod 37,17–24. *Menora* trebuia așezată în Sanctuar și se poate presupune că în Templu era un candelabru asemănător. Se știe că existau în templul lui Solomon zece candelabre de aur. Potrivit unei legende, unul dintre acestea a fost dus în Babilon cu exilații în sec. al VI-lea î.e.n., apoi readus la Ierusalim de evreii întorși din exil și așezat în cel de-al Doilea Templu. Acesta adăpostea cu siguranță o *menora* de aur care a fost luată ca pradă de război de regele sirian Antioh Epifanes în sec. al II-lea î.e.n. După victoria *Hașmoneilor asupra sirienilor, Iuda Macabeul a construit o nouă *menora* cu șapte brațe. Textele talmudice spun că noul sfeșnic a fost făurit în trei etape: mai întâi din materiale simple și ieftine, apoi din argint și, în sfârșit, din aur.

După cucerirea romană și distrugerea Ierusalimului în anul 70 e.n., toate urmele *menorei* au dispărut. Romanii au etalat-o la Roma în parada lor triumfală, după cum se poate vedea și astăzi pe basoreliefurile Arcului lui Titus care redau această scenă. Partea superioară a candelabrului reprezentat aici corespunde punct cu punct descrierii *menorei* din Sanctuar și Templu. Piciorul însă nu corespunde tradiției evreiești nici ca desen nici ca structură. Reprezentările de *menore* găsite în cursul săpăturilor arheologice arată că sfeșnicul tradițional avea piciorul altfel decât cel zugrăvit pe Arcul lui Titus. Soarta *menorei* luată de romani a inspirat numeroase legende.

Menora a devenit un motiv central în conștiința poporului evreu. Deja în antichitate ea figura în mod curent ca emblemă. Săpăturile arheologice au dovedit că ea servea ca motiv decorativ pe pavimente de mozaic, pe pereți, pe lintouri de porți și în ornamentația sinagogilor. Erau gravate și pictate *menore* pe monumente funerare și pe diverse obiecte de sticlă, ceramică sau metal. Desene schematice de *menore* au fost descoperite în grotele unde se ascundeau evreii răsculați și zeloții.

De-a lungul generațiilor, *menora* cu șapte brațe a primit o mare varietate de interpretări. Poporul evreu a adoptat-o ca pe un simbol central și durabil al marelui mit al exilului și al speranței de izbăvire. *Menora* a fost reprezentată în sinagogi în diferite epoci, pe obiecte de cult, pe manuscrise miniate și pe amulete. A fost confecționată în diferite tehnici: broderie, feronerie, gravură, hârtie decupată, sticlă.

În materie de artă, candelabrul este adesea conform descrierii din Biblie, accentul fiind pus pe unul sau altul din elemente. Alteori, forma este diferită, simbolică și metaforică: *menora* apare împletită cu ramurile unui pom, flancată de păsări, cu un suport lat etc. Diversele curente *mistice care s-au dezvoltat printre evrei au influențat forma și stilul *menorei* iar Cabala, cu simbolurile ei, a extins semnificația alegorică a obiectului.

În pofida folosinței ei răspândite, *menora* a fost arareori prezentată tridimensional, deoarece înțelepții Talmudului au interzis să se confecționeze o *menora* la fel cu cea din Templu. Confecționarea unei *menore* din aur era de asemeni interzisă.

În ultimele secole, popularitatea simbolului a cunoscut o serie de fluctuații. Comunitățile evreiești din apusul și centrul Europei, care s-au emancipat treptat și care căutau o expresie adecvată noului lor statut, au limitat folosirea simbolică a *menorei* din cauza asocierii ei cu ritualul Templului și cu imaginile mistice și alegorice ale Evului Mediu, pe care le resimțeau ca opuse propriilor lor tendințe universaliste. În secolul al XIX-lea, evreii preferau să utilizeze scutul (sau steaua) lui David (**maghen David*), care devine semnul lor distinctiv, sau tablele Legii, care se potriveau mai bine cu dorința lor de a prezenta iudaismul ca un mesaj universal.

La începutul sec. al XX-lea, o dată cu progresul sionismului și cu descoperirile arheologice din Ereț Israel, a avut loc o renaștere a interesului pentru *menora*, tot mai des utilizată ca un simbol evreiesc esențial. Ea a fost aleasă pentru a reprezenta diferite organizații evreiești iar artiștii sioniști au inclus diverse forme ale candelabrului în operele lor. Academia de arte frumoase Betalel, întemeiată în 1906 la Ierusalim și cunoscută pentru orientarea ei culturală sionistă, a încurajat utilizarea simbolurilor evreiești tradiționale, inclusiv a *menorei*, pe care profesorii și studenții școlii au introdus-o în compoziții decorative, tapiserii, obiecte de cult, bijuterii etc.

După crearea Statului Israel s-a ales ca stemă națională o *menora* cu șapte brațe, corespunzând ca reprezentare cu cea gravată pe Arcul lui Titus de la Roma. Această alegere, în pofida marelui număr de alte forme dezvăluite de descoperirile arheologice, exprimă dorința de a prezenta renașterea națională ca o antiteză a trecutului, a distrugerii și a exilului.

MENSTRUAȚIE, vezi NIDA.

MERIT

Ebr.: zehut

Virtute care poate fi atinsă printr-o opțiune liberă de a asculta de poruncile lui Dumnezeu și de a practica alte fapte bune sau „acte de milostenie" (vezi **Gmilut hasadim*). Termenul *zehut* este de asemeni utilizat în sensul de a da cuiva o șansă: rabinii recomandau (*Avot* 1,6) ca „toată lumea să fie judecată cu cântarul meritului" (cu indulgență adică), căci „acela care își judecă aproapele cu cântarul meritului va fi și el judecat la fel de favorabil de către ceilalți" (*Șab.* 127b).

Sub aspect doctrinar, conceptul a dat naștere noțiunii de *zehut avot* („virtute ancestrală" sau „merit strămoșesc"), potrivit căreia meritul acumulat de generațiile trecute, inclusiv de patriarhii lui Israel, nu numai că poate fi „stocat", dar poate chiar acționa efectiv în beneficiul descendenților. Așa se explică de ce „faptele pioase ale strămoșilor noștri" sunt atât de des menționate în liturghia evreiască (în primul paragraf din *Amida*, de exemplu) și pentru ce versetul din Decalog (Ex. 20,6): „și Mă îndur până la al miilea neam de cei ce Mă iubesc și păzesc poruncile Mele" a fost descris ca doctrina evreiască a virtuții originare. „Meritele părinților" reprezintă unul din cele cinci lucruri care vor grăbi izbăvirea lui Israel (*Midr. Tehilim* la Ps. 106,44). După cum, mulțumită încrederii lui Abraham în Dumnezeu, israeliții de mai târziu au putut să cânte cântarea Mării Roșii, tot așa, în vremurile viitoare, ei vor intona „o nouă cântare" spre slava lui Dumnezeu (*Ex.R.* 23,5). Dar meritele strămoșilor nu se substituie disciplinei religioase, nu compensează păcatul celui care pleacă din Ereț Israel pentru a locui altundeva și nu pot fi o scuză pentru cine nu face binele prin sine însuși în această viață (*Midr. Tehilim* la Ps. 146,3; vezi *Șab.* 55a). Ele pot fi totuși un îndemn la *altruism și un exemplu: „Fie ca aceia care se ocupă de interesul public să o facă doar în numele cerului: ei vor fi sprijiniți în această misiune de meritul strămoșilor, a căror dreptate dăinuie în veci" (*Avot* 2,2).

Acest concept al vieții meritorii a întărit solidaritatea evreiască, a inspirat povestirile despre „sfinții ascunși" (așa-numiții **Lamed-vav ṭadikim*, cei „treizeci și șase de drepți") și i-a făcut pe rabini să afirme că „lumea ar fi fost creată măcar și pentru un singur drept" și că „este de ajuns meritul unui singur om pentru ca ea să dăinuie" (*Ioma* 38b). Tot astfel, respectând fie și o singură normă, „omul poate înclina balanța în favoarea lui și a lumii întregi" (*Kid.* 40b).

MESIA

Ebr.: maşiah, „uns"

Salvator și izbăvitor care va veni la sfârșitul vremurilor. Termenul vine din ebraicul *maşiah*, transmis prin intermediul limbilor greacă și latină, cu semnificația de „uns". El apare pentru prima oară în Levitic (4,3–5), în legătură cu preotul care primește „ungerea", și desemna la origine orice persoană investită cu o misiune divină: preot, profet, rege și chiar Cirus al Persiei, considerat ca un executant al voinței divine (Isa. 45,1). După făgăduiala făcută lui *David (2 Sam. 7,12–13), dinastia davidică a fost considerată ca aleasă (2 Sam. 22,51; Ps. 89,35–38) iar mai târziu, când regatul era amenințat de puteri exterioare, *Isaia și *Ieremia au profețit ridicarea unui rege din casa lui David, a cărui domnie va fi glorioasă. În vremea Primului Templu, iudaismul nu era o religie mesianică iar termenul de *maşiah* nu avea conotația de mai târziu. Conceptul a prins contur din momentul în care ideea de Mesia a fost asociată cu „sfârșitul vremurilor".

Mesianismul cuprinde în același timp o idee de restaurare și o utopie. O restaurare, căci era mesianică va reda tronul regatului evreiesc casei lui David și, potrivit concepției postexilice, va readuce pe toți evreii exilați în țara lui Israel. O utopie, deoarece era mesianică va marca realizarea unei societăți perfecte în care omenirea va trăi în pace și armonie și va slăvi un singur Dumnezeu.

De conceptul de eră mesianică sunt strâns legate noțiuni ca *învierea morților, *răsplata și pedeapsa (în același timp individuale și naționale), Judecata de pe urmă, Paradisul și Infernul. Cartea lui Isaia zugrăvește era mesianică sub un dublu aspect, catastrofic și utopic, care asociază *Ziua Domnului, zi a tulburărilor și a haosului total, cu sfârșitul vremurilor, atunci când Casa Domnului se va ridica în vârful unui munte și toate neamurile pământului se vor grăbi spre acel loc al desăvârșirii spirituale. Evreii și creștinii au interpretat viziunea apocaliptică a celor patru fiare din Cartea lui *Daniel ca o referire la sosirea erei mesianice, vestită prin înflorirea și prăbușirea a patru imperii succesive.

Mesianismul a fost un element major în literatura epocii celui de-al Doilea Templu, epocă în care a dobândit semnificație eshatologică (vezi *Eshatologie). Cu cât situația evreilor sub dominația romană devenea mai grea, cu atât sporeau entuziasmul și speculațiile legate de era mesianică.

Doctrina sosirii iminente a lui Mesia și aceea a învierii morților erau elemente fundamentale ale credinței *fariseilor (respinse însă de saducei). Mesianismul este o temă majoră a textelor *apocrife și pseudoepigrafice. În toată această perioadă, Mesia nu era conceput ca o figură divină, ci ca o ființă umană ideală care va salva poporul evreu. Evenimentul nu ar fi avut nimic miraculos iar natura umană nu avea să fie schimbată. Suveranitatea lui Dumnezeu urma să fie unanim acceptată și dreptatea avea să domnească. Numeroși indivizi au făcut obiectul unor astfel de speranțe de la Zorobabel, în epoca întoarcerii din Babilon, până la *Bar Kohba, conducătorul revoltei împotriva romanilor (sec. al II-lea e.n.), aclamat ca Mesia de către R. *Akiva.

Mesianismul a fost una din caracteristicile principale ale sectei de la Marea Moartă, un grup de evrei extremiști cu concepții apocaliptice, din perioada celui de-al Doilea Templu. Concepția lor mesianică punea accentul pe lumea cealaltă. Această sectă, care se considera nucleul lumii viitoare în era postapocaliptică, credea că va avea loc o bătălie finală și decisivă între Prințul Luminii (figură mesianică) și Îngerul Întunericului. Speranțele celor de la Marea Moartă erau ilustrate și de mesele lor rituale, prefigurări ale marilor banchete mesianice, menționate și în alte scrieri apocaliptice ale epocii ca *Noul Testament*. Ei nu puneau accentul pe izbăvirea națiunii, ci pe ziua *Judecății lui Dumnezeu. Conceptul unui mântuitor supranatural, cunoscut sub numele de „Fiul Domnului", s-a conturat în anumite medii, cum ar fi acela al primilor creștini. Aceste idei erau totuși exterioare curentului majoritar al gândirii evreiești (vezi *Manuscrisele de la Marea Moartă).

Credința mesianică a jucat un rol crucial în istoria evreiască. În vremea distrugerii celui de-al Doilea Templu și a cuceririi Iudeii de către romani, credința în Mesia i-a ajutat pe evrei să treacă de la o situație de suveranitate națională la starea de dependență politică din diaspora. În perioadele de prigoană, speranța mesianică a contribuit la menținerea curajului poporului evreu și la încrederea că visul întoarcerii în țara lui Israel, așa cum se exprimă el în liturghie, se va realiza într-o zi.

În gândirea rabinică, Mesia este perceput ca un rege care va salva Israelul la apogeul istoriei, fiind și instrumentul prin care împărăția lui Dumnezeu se va impune la scară universală. În timp ce Biblia vorbea despre „sfârșitul zilelor", rabinii s-au concentrat asupra persoanei care va aduce această eră mesianică (*iemot ha-mașiah*).

Potrivit tradiției, ivirea Izbăvitorului va fi precedată de o perioadă descrisă ca „durerile nașterii lui Mesia" (*hevle mașiah*), care a sfârșit prin a fi identificată cu exilul. Iudaismul nu precizează totuși natura exactă a condițiilor necesare venirii lui Mesia. Tratatul *Sanhedrin* din Talmud, de exemplu, susține că Mesia va sosi atunci când lumea va fi în întregime bună sau în întregime rea.

Venirea lui Mesia, care va fi un descendent al regelui David, va fi anunțată prin apariția unei figuri premesianice, un descendent al lui Iosif, care va combate forțele răului pentru a aduce salvarea lui Israel. După înfrângerea inevitabilă a acestui Mesia din casa lui Iosif, scena va fi pregătită pentru intrarea triumfală a celuilalt Mesia, cel din stirpea davidică. Totuși, textele tradiționale nu acordă mult spațiu personalității lui Mesia și prezintă divergențe în privința puterilor cu care acesta va fi înzestrat. Iudaismul nu a primit din perioadele anterioare o concepție unificată sau coerentă despre Mesia, despre era mesianică ori despre semnele prevestitoare ale acesteia. Literatura apocaliptică a perioadei celui de-al Doilea Templu a adus cu sine o versiune diferită față de mesianismul biblic. Cât privește corpusul talmudic și midrașic, acesta propunea viziuni variate, contradictorii chiar, pe această temă. Mai târziu, noțiunea de mesianism s-a reconstituit în contextul gândirii evreiești a Evului Mediu. La sfârșitul sec. al VI-lea și începutul sec. al VII-lea, în cursul ultimilor ani ai Imperiului bizantin, războaiele permanente dintre Bizanț și Persia au stimulat apariția unei literaturi apocaliptice care a jucat un rol hotărâtor în constituirea ideii medievale de eră mesianică. Opera cea mai importantă a acestei epoci este *Cartea lui Zorobabel*, lucrare pseudoepigrafică, atribuită lui Zorobabel (ultimul șef davidic al Iudeii) care ar fi scris-o după distrugerea Ierusalimului de către Nabucodonosor. Redactată în stilul unor cărți biblice ca Daniel și Ezechiel, această apocalipsă zugrăvește lupta ce va avea loc, la sfârșitul vremurilor, între stăpânul Romei și al creștinismului, Armilos, și Mesia din casa lui Iosif, care va muri în luptă, deschizând calea lui Mesia davidic. În viziunea ei asupra „sfârșitului zilelor", cartea prezice că venirea lui Mesia va fi precedată de apariția unui rege al Romei, fiul lui Satana, și a unei femei cioplite în piatră. Bogată în detalii cu privire la acest război, actorii lui și datele împrejurărilor respective, *Cartea lui Zorobabel* pare să fi fost compusă în urma victoriei împăratului bizantin Heraclius asupra perșilor. O vastă literatură apocaliptică (inclusiv *Otot Mașiah*, „Semnele erei mesianice")

s-a dezvoltat în jurul acestei teme care a influențat sensibil iudaismul medieval. Caracteristică acestor texte este lipsa oricăror elemente de doctrină religioasă: viitorul este descris ca sfârșitul ineluctabil al lumii cunoscute, vestitor al noului. Textele nu indică însă, de exemplu, ce ar trebui să facă un evreu pentru a favoriza această Izbăvire, care apare mai mult ca o poveste decât ca o doctrină teologică. Acest factor a favorizat cu siguranță popularitatea literaturii apocaliptice în toată lumea evreiască medievală până în zorii epocii moderne. Acceptabilă prin toate componentele sale iudaice, tema putea fi atractivă pentru filozof ca și pentru cabalist, pentru hasidul aşchenaz ca și pentru rabinul tradițional. În plus, structura narativă dădea impresia că acest tip de literatură conține elemente biblice și talmudice referitoare la era mesianică; ceea ce apăruse fragmentar în textele vechi, apărea aici dezvoltat de o manieră coerentă, putând deci trece drept o emanație a surselor tradiționale.

În paralel, s-au dezvoltat și concepții neapocaliptice ale venirii mesianice în rândul gâditorilor evrei medievali. Astfel, în vreme ce Eleazar *Kalir a descris era mesianică folosindu-se de imagini apocaliptice, predecesorul și maestrul său, *paitanul* (poetul) Ianai nu se slujea deloc de acestea pentru a evoca Izbăvirea. Majoritatea filozofilor nu acceptau tabloul apocaliptic, chiar dacă *Saadia Gaon strecurase în *Cartea credințelor și a părerilor* o alegorie a lui Zorobabel pe această temă. *Maimonide, ca și continuatorii săi, vedea în venirea lui Mesia o eliberare politică a evreilor, fără nici un element apocaliptic. El respingea orice speculație mesianică, de exemplu, zvonurile sosite din Yemen sau de aiurea cum că Mesia ar fi și venit. Era mesianică trebuia să fie, în viziunea lui, o eră naturală în care, dincolo de câteva evenimente supranaturale, aproape toate legile fizice ale universului urmau să rămână neschimbate. El prevedea de asemenea o înviere a morților în care trupul și sufletul aveau să fie provizoriu reunite. De acord, în esență, cu poziția anterioară a lui Saadia Gaon, Maimonide considera că era mesianică va pune capăt robiei lui Israel și va instaura pacea universală. Mesia se va preocupa nu numai de strângerea laolaltă a celor exilați pe Pământul Făgăduinței, ci și de armonia dintre națiuni și recunoașterea universală a lui Dumnezeu ca unic suveran al lumii. În opinia lui Maimonide, Regele-Mesia va fi un „profet eminent", înzestrat cu capacități intelectuale ieșite din comun și total devotat iudaismului, în spiritul și litera lui, care trebuie să slujească drept model tuturor evreilor. Ca muritor însă, Mesia va fi întemeietorul unei dinastii care va domni după el.

Așteptarea erei mesianice este cuprinsă în toate aspectele vieții evreiești, așa cum o dovedește *liturghia, impregnată de rugăciuni pentru venirea lui Mesia. Fiecare slujbă comportă o astfel de rugăciune iar **Amida* cotidiană cuprinde cinci binecuvântări exprimând speranța mesianică. Maimonide afirmă importanța acesteia încorporând-o celor treisprezece articole de *crez pe care orice evreu trebuie să le recunoască.

Speculațiile mesianice au preocupat tot Evul Mediu; se făceau calcule bazate pe valoarea numerică a cuvintelor și pasajelor Bibliei, pentru a determina data precisă a venirii lui Mesia. Uneori, datele prevăzute pentru Izbăvire coincideau cu mari tulburări în lume și cu persecutarea evreilor, așa cum a fost cazul în epoca cruciadelor (1096), în vremea ciumei negre din Europa, înaintea expulzării evreilor din Spania (1492) sau în timpul pogromurilor din Polonia și Ucraina (1648). Nădejdea izbăvirii s-a exprimat, de asemeni, în diversele *mișcări mesianice și apariția falșilor mesia de-a lungul întregii istorii evreiești. Cum, de fiecare dată, istoria invalida această așteptare, eșecul era pus pe seama evreilor care, se spunea, nu meritaseră să-l primească pe Mesia din cauza păcatelor lor.

În sânul mișcărilor teologice medievale, concepția unei finalități apocaliptice a intrat în conflict cu cea a eshatologiei individuale, care susținea că omul drept trebuie să-și primească răsplata în lumea viitoare. Drept urmare, dacă accentul cădea pe recompensele din *gan *Eden*, atunci așteptarea eliberării naționale care însoțea venirea lui Mesia, trecea pe planul secund. Literatura mișcării **hasside Aşchenaz* (sec. XII–XIII) ilustrează acest conflict, atunci când *Iuda he-Hasid și *Eleazar din Worms explică pericolele inerente speculațiilor mesianice și credinței în falșii mesia. Numeroase pasaje din *Sefer hasidim* sunt consacrate acestei probleme, dar alte surse atestă o atitudine diferită. Astfel, se credea că Iuda he-Hassid ar fi știut data când va veni Mesia, dar că a murit înainte de a o fi revelat discipolilor săi. De altfel, învățatul însuși arătase că, în fiecare generație, există câțiva drepți care cunosc această dată, dar sunt ținuți s-o păstreze secretă.

În Cabala, Mesia este văzut ca o ființă omenească. **Zoharul*, opera *mistică majoră a sec. al XIII-lea, susține că prima apariție terestră a lui Mesia în Galileea superioară va fi precedată de un sejur într-un palat al grădinii Edenului (*Ken țipor*, „Cuibul păsării"). După unii cabaliști, sufletul lui

Mesia este acela al lui *Adam Cadmon („omul primordial"), reîncarnat în regele David înainte de a migra în trupul lui Mesia. Ei oferă ca dovadă cele trei litere ebraice ale numelui *Adam — alef, dalet, mem* — interpretate ca inițiale ale numelor Adam, David și Mesia. Venirea lui Mesia, care va fi înzestrat cu capacități supranaturale, va marca o perioadă de o mie de ani, când timpul se va scurge mai lent decât în era premesianică și în cursul căreia universul va suferi o schimbare fundamentală. La Isaac *Luria, accentul cade pe aspectul reparator al erei mesianice care va deveni o perioadă de *tikun* sau de „reparație", ducând la renașterea armoniei universale.

Tradiția evreiască ortodoxă contemporană consideră, în esență, era mesianică ca un timp în care evreii, în sfârșit reuniți pe pământul ancestral după procesul dramatic al adunării exilaților, vor putea îndeplini toate obligațiile religioase, îndeosebi pe cele legate de Ereț Israel. Potrivit gânditorilor ortodocși se vor reintroduce atunci și *jertfele rituale în Templul din Ierusalim.

Contrar concepției ortodoxe, *iudaismul clasic reformat al sec. al XIX-lea respinge conceptul unui Mesia uman și caută să transforme ideea mesianică într-o noțiune de progres către o condiție a perfecțiunii intelectuale și morale a firii omenești. În Programul de la Pittsburgh din 1885, iudaismul reformat a interpretat mesianismul evreiesc ca o mișcare către progres și dreptate universală, iar nu ca o mișcare urmărind renașterea vieții naționale evreiești în Ereț Israel sau restaurarea, în patria evreiască ancestrală, a unei comunități bazate pe respectarea cultului și pe jertfele rituale la Templul de la Ierusalim. Această credință în progres și în natura perfectibilă a omului a fost spulberată de ascensiunea nazismului. Programul de la Colombus din 1937 definea ca obiectiv mesianic sprijinirea edificării unui cămin evreiesc și cooperarea cu toți oamenii pentru instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, a fraternității universale, dreptății, adevărului și păcii pe pământ.

*Iudaismul conservator interpretează și el credința în Mesia ca o credință în era mesianică. O asemenea eră se va caracteriza prin pace universală, dreptate socială și rezolvarea problemei bolilor și a tuturor formelor răului. Nu e vorba de nimic supranatural, căci lumea urmează să fie salvată prin eforturile tuturor oamenilor de bine. Evreul trebuie să fie în avangarda celor care lucrează pentru venirea erei mesianice. Aceasta ar fi, în sens social și religios, veșnica misiune a evreilor, aceea de a grăbi venirea erei lui Mesia. Concepția, care se regăsește în majoritatea scrierilor conservatoare, este văzută de fapt ca o interpretare a textelor mesianice clasice (Isaia 2,2–4; Mica 4,1–6), ca și a paragrafului al doilea din rugăciunea *Alenu. Se consideră că accentul pus pe răspunderea evreilor de a trăi și lucra în vederea erei mesianice sporește pertinența socială a iudaismului modern. *Reconstrucționismul respinge noțiunea de Mesia uman și suprimă orice referire la acesta în cartea sa de rugăciuni.

În interpretarea sa modernă, occidentală, ulterioară Haskalei, mesianismul apare laicizat. După părerea lui Martin *Buber, larga participare a evreilor la mișcările revoluționare moderne poate fi atribuită forței mesianismului în tradiția iudaică.

*Sionismul poate fi considerat ca o secularizare a ideii mesianice, în care poporul evreu renunță să-l aștepte pe Mesia și ia el însuși inițiativa unei schimbări radicale. Faptul că sionismul și-a însușit și adaptat mesianismul tradițional explică în bună măsură extrema ostilitate a grupărilor ultraortodoxe față de această mișcare și față de ideea unui stat evreu instaurat sub auspicii naturale și seculare. Cu toate acestea, potrivit lui rav Abraham Isaac *Kook, primul mare rabin aşchenaz al Palestinei, reinstalarea evreilor în zilele noastre în Țara Sfântă reprezintă prima etapă a procesului de mântuire divină (*athalta di-gheula*) care trebuie să ducă la era mesianică.

Puterea speranței mesianice s-a manifestat în mod izbitor în timpul Holocaustului, când evreii duși la camerele de gazare psalmodiau cuvintele articolului de credință al lui Maimonide: „Cred pe deplin că Mesia va veni și, chiar dacă el întârzie, eu continui să cred". Vezi și *Eshatologie.

METEMPSIHOZĂ

În gândirea evreiască, ideea revenirii și reîntrupării sufletelor după moarte apare pentru prima dată expusă ca un concept pozitiv în lucrările cabalistice timpurii cu începere de la sfârșitul sec. al XII-lea. Ideea nu se întâlnește în iudaismul antic, iar filozofii evrei din Evul Mediu (*Saadia Gaon, Abraham bar Hia) au combătut-o. *Sefer ha-*Bahir*, în schimb, o prezintă ca pe o șansă pe care Dumnezeu o acordă omului de a-și răscumpăra greșelile și de a obține izbăvirea după o primă viață petrecută în păcat. Despre Rabi Isaac Orbul, cel mai mare cabalist din Provența la începutul sec. al XIII-lea, se spunea că poate deosebi sufletele „vechi" de cele „noi" și că știe povestea fiecărui suflet datorită puterilor lui supranaturale. Aproape toate lucrările cabalistice din sec. al

XIII-lea, inclusiv *Zoharul*, au utilizat acest concept și au elaborat o terminologie specifică, în care termenul cel mai des întâlnit era *ghilgul* (prescurtare de la *ghilgul neșmot*).

Reflectarea literară a conceptului a atins apogeul în sec. al XVI-lea la Safed, cel mai mare centru cabalistic al vremii. În *Galia raza* („Dezvăluitorul tainelor"), autorul anonim subliniază că metempsihoza constituie o pedeapsă pentru păcatele comise, vietatea în care se reîntrupează un suflet fiind în funcție de natura păcatelor sale. Ideea că sufletul omenesc putea să reapară într-un animal a câștigat teren și, la Safed de pildă, Isaac *Luria spunea că îl recunoscuse într-un câine mare, negru, pe un fost afemeiat.

R. Haim *Vital, principalul discipol al lui Luria, dă cea mai sistematică expunere a acestei concepții. Conform sistemului lurianic, fiecare din cele cinci părți ale sufletului migrează separat dintr-un trup în altul. Drept urmare, orice suflet este o combinație de elemente care au trăit fiecare de mai multe ori pe lume, în locuri și împrejurări diferite, fiecare având nevoie de un fel specific de *tikun* (îndreptare). Sub influența operei lui Vital, metempsihoza a devenit o noțiune curentă în gândirea mistică evreiască de la începutul epocii moderne, inclusiv în mișcarea lui *Sabatai Țvi (vezi și **Dibuk*).

METURGHEMAN (sau TURGHEMAN)

Lit.: „traducător"

Persoană care, în sinagoga antică, stătea pe lângă cel care citea din Tora și recita *Targumul (traducerea Bibliei în aramaică), verset cu verset, când se citea din Pentateuh, și la câte trei versete pentru Profeți. Regulile cu privire la *meturgheman* sunt enunțate în Talmud și în literatura rabinică corespunzătoare. El trebuia să stea în picioare lângă lector, să recite pe de rost (fără a citi un text scris) și să nu ridice vocea mai mult decât lectorul. Scopul acestei reguli era de a păstra primatul textului original în ebraică. Orbii și minorii erau în mod explicit recomandați pentru a asuma această funcție.

Termenii de *meturgheman, turgheman* și **amora*, îl desemnează și pe asistentul care în vechile *academii talmudice stătea pe lângă învățător și îi slujea de portavoce și de purtător de cuvânt. Rabinul își expunea lecția cu voce scăzută iar *meturgheman* o repeta cu glas puternic pentru ca asistența să poată auzi. În acest caz, repetarea se făcea în aceeași limbă și, cu rare excepții, cât mai fidel posibil, fără alterări sau comentarii (*Kid.* 31b; *Sota* 40a).

MEZUMAN, vezi BINECUVÂNTĂRILE DE DUPĂ MESE.

MEZUZA

Lit.: „tocul ușii"

Sul mic de pergament, cuprinzând anumite pasaje din Biblie, fixat în mod tradițional pe ușorul ușilor în locuințele evreiești. Obiceiul vine din porunca biblică: «Să le scrii pe ușorii casei tale și porților tale» (Deut. 6,9; 11,20). Termenul de *mezuza* al cărui sens literal în ebraică este „tocul ușii" a slujit ulterior la desemnarea sulului de pergament pe care sunt scrise pasaje biblice. Cel dintâi fragment (Deut. 6,4–9) constă în primul paragraf din **Șema*, crezul evreiesc fundamental. El cuprinde următoarele porunci: să-L iubești pe Dumnezeu, să studiezi Tora, să citești rugăciunea *Șema*, care exprimă unicitatea lui Dumnezeu, de două ori pe zi; să porți **tfilin* și să pui *mezuza* pe ușă.

Al doilea pasaj (Deut. 11,13–21), care face de asemenea parte din *Șema* zilnică, asociază prosperitatea și bunăstarea cu respectarea poruncilor și recapitulează poruncile din primul paragraf.

Mezuza trebuie să fie caligrafiată de un scrib calificat pe un pergament făcut din pielea unui animal pur. Sulul înfășurat stă într-o teacă din care, printr-o mică deschizătură, se poate vedea cuvântul *Șadai* („Atotputernicul"), scris pe dosul pergamentului. *Mezuza* este fixată oblic în partea superioară din dreapta ușilor și porților. Poziția înclinată este rezultatul unui compromis în urma unei controverse dintre *Rași, partizan al poziției verticale, și nepotul său, R. Iacob ben Meir (*Tam), care susținea că mezuza trebuie fixată orizontal.

În vechime, pergamentul *mezuzei* se punea de multe ori direct într-un mic orificiu scobit în ușorul ușii. În prezent, *mezuza* se așază pe tocul din dreapta al ușii, respectând o serie de condiții. Ușa trebuie să aibă ușori de ambele părți și lintou; să aibă înălțimea de cel puțin 40 de degete (cca. 1m) și lățimea de minimum 16 (cca. 43 cm); în sfârșit, ambrazura ei să poată fi deschisă sau închisă cu un singur canat (condiție contestată). Încăperea în care dă ușa trebuie să fie de cel puțin patru pe patru coți (aprox. $4m^2$); să aibă tavan (condiție contestată); să fie o cameră de locuit, de folosință curentă și continuă (nu se pune *mezuza* la cort sau la **suca*), să fie destinată persoanelor, nu animalelor și să aibă o destinație onorabilă (nu se pune deci *mezuza* la băi sau la toalete).

Se pun de obicei *mezuzot* și la intrarea sinagogilor și clădirilor publice, deși acestea sunt teoretic scutite de respectarea acestei porunci. Când

se fixează o *mezuza*, se recită binecuvântarea: „Tu care ne-ai poruncit să punem *mezuza*". În diaspora, *mezuza* se fixează la treizeci de zile după mutarea într-o locuință, iar în Israel, imediat după mutare. *Mezuzot* trebuie verificate din șapte în șapte ani de către un specialist calificat pentru a se verifica dacă nu s-au deteriorat.

Tradiționaliștii au obiceiul să atingă cu mâna *mezuza* la intrarea și la ieșirea dintr-o casă ca recunoaștere a respectării unei prounci și pentru a exprima încrederea în protecția divină.

MICA

Cel de-al șaselea din cei doisprezece *Profeți Mici ai Bibliei. Cuvântul lui Dumnezeu i s-ar fi revelat sub domniile regilor Iotam, Ahaz și Ezechia din Iuda (cca. 745–700 î.e.n.). Potrivit referințelor biblice (Ier. 26,18; Mica 1,1), Mica era originar din Moreșet. Este vorba, desigur, de orașul Moreșet-Gat de lângă Gat. Ca și *Amos, contemporanul său, Mica era din sud, din regatul lui Iuda, dar profețiile lui se întindeau și asupra regatului din nord, Israel. Conform Talmudului (*B.B.* 14b), el ar fi fost de asemenea contemporan cu *Osea și *Isaia. Mica a fost primul care a prezis distrugerea Ierusalimului ca pedeapsă pentru ofensele aduse lui Dumnezeu de locuitorii cetății. Influențat de profețiile lui, regele Ezechia s-a rugat atât de mult la Dumnezeu, încât cetatea a fost cruțată. Versetul lui Mica (6,8), în care se arată că Dumnezeu nu cere omului „nimic altceva decât să faci dreptate, să iubești mila și să umbli smerit cu Dumnezeul tău" (Mica 6,8), este universal cunoscut.

Cartea lui Mica cuprinde șapte capitole, având în total o sută cinci versete, și poate fi împărțită în trei părți. Prima parte (Cap. 1–3) prezice distrugerea Ierusalimului și a Samariei, ca urmare a păcatelor locuitorilor lor. A doua parte (Cap. 4–5) prevede distrugerea regatului lui Iuda, dar profețește și renașterea acestuia, aureolat de o glorie mai mare ca înainte. A treia parte (Cap. 6–7) critică violent necinstea, înavuțirea prin înșelăciune și corupția care subminează conducerea Samariei. Urmează răspunsul samaritenilor la aceste acuzații.

Mica era într-atât de pătruns de cuvântul lui Dumnezeu încât și-a consacrat întreaga viață transmiterii mesajului divin: „Dar eu, în schimb, prin Duhul Domnului, sunt plin de putere, de judecată și de bărbăție, ca să-i fac cunoscut lui Iacob nelegiuirea lui și lui Israel păcatul lui" (Mica 3,8).

Cartea lui Mica

1,1–3,12	Profeții amenințătoare și păcatele lui Israel și Iuda; condamnarea asupritorilor bogați, a tiranilor și a falșilor profeți.
4,1–5,15	Mica promite că Sionul va fi restaurat, Templul reconstruit, exilații din nou reuniți și că atunci va veni Mesia.
6,1–6.16	Dumnezeu acuză regatul lui Israel. Amenințări contra Ierusalimului.
7,1–7,20	Dușmanii Sionului sunt doborâți. Restaurarea Sionului. Întoarcerea exilaților.

MIDOT

„Măsuri"

Cel de-al zecelea tratat al ordinului **Kodașim* al *Mișnei. El comportă cinci capitole consacrate descrierii *Templului. Aflăm aici dimensiunile tuturor părților sale, inclusiv dimensiunile muntelui *Templului, ale zidurilor, parapetelor și treptelor, ale porților interioare și exterioare, ale curții interioare, ale altarului și ale încăperilor Sanctuarului. Tot aici, se precizează localizarea exactă a tuturor ușilor și se enumeră locurile în care preoții oficiau cu schimbul. Tratatul se încheie cu o descriere a sălii unde se întrunea Marele Sanhedrin și cu criteriile de competență ale preoților după gradele lor de descendență din *Aaron.

Potrivit lui *Maimonide, dimensiunile Templului sunt menționate în Mișna, pentru ca sfințenia și gloria sa să nu fie uitate în veci. Tratatul nu figurează în nici un *Talmud.

MIDRAȘ

Pl. midrașim; „interpretare"

Comentariu rabinic al Bibliei având drept scop explicarea diverselor probleme juridice sau transmiterea unei învățături morale prin diferite genuri literare: povestiri, parabole, legende.

Cuvântul *midraș* vine de la rădăcina ebraică *drș* care înseamnă „a căuta, a studia" și, prin extensie, „a predica". Astfel, în vremea lui Ezra, cei ce „își puneau inima să cerceteze și să împlinească legea Domnului și să învețe pe Israel legea și dreptatea" (Ezra 7,10), dezvoltau deja *legea orală cu ajutorul metodelor de interpretare pentru a face Biblia pe înțelesul tuturor (vezi **Deraș*). Este foarte probabil că primii înțelepți studiau deja textele biblice în vreo „casă de studiu" (întâiul **bet midraș*). *Legea scrisă fiind adeseori eliptică, ei se străduiau să meargă dincolo de sensul literal al textului pentru a desprinde esența, semnificația subînțeleasă. Deși frecventarea caselor de studiu era considerată de toată stima (*Eccles.* 51, 23), rabinii obișnuiau să spună că „practica este mai importantă decât studiul [*midraș*]" (*Avot* 1,17).

În epoca tanaimilor, Midrașul se împarte în două ramuri distincte: *Midraș Halaha și *Midraș Hagada. Midraș Halaha cuprinde texte redactate pe baza învățăturilor predate în *academii și având ca obiectiv să extragă legi din textele scrise și să le explice în toate detaliile. Midraș Hagada ia naștere pornind de la predicile din sinagogi. Este vorba de povestiri *omiletice și de povești moralizatoare (*Hagada) care urmăresc să extragă învățături morale din Biblie și care au ca eroi personaje biblice sau înțelepți.

Literatura hagadică, care se întinde de la epoca Mișnei până în sec. al XIII-lea, este bogată în maxime, învățături morale, omilii, povestiri și snoave populare, prezentate sub formă de comentariu în lanț al diverselor cărți biblice. Această literatură a fost întotdeauna o sursă de inspirație pentru evrei, religioși sau profani, și a exercitat de asemenea o influență asupra creștinilor și musulmanilor (prin intermediul Coranului care relatează povestiri biblice derivate din Midraș). În general, literatura midrașică se împarte în trei grupe, potrivit perioadei de redactare.

1. *Midrașuri vechi*

Cele șapte texte care ne-au parvenit, redactate în epoca clasică a amoraimilor, reprezintă vârsta de aur a midrașului hagadic. Cel mai rafinat ca formă literară și construcție este **Geneza Raba*, care vădește, anterior redactării, un lung proces de elaborare, întins pe mai multe generații. O caracteristică a acestui tip de midraș este *petiha*, „introducerea" care poate preceda un midraș complet sau un simplu capitol, cu rol preliminar la predica sinagogală publică. Pentru interpretarea versetului ales ca temă a omiliei, acest prolog cita adeseori un alt verset, extras dintr-o sursă diferită (o altă carte sau secțiune biblică), legându-l de versetul principal al predicii. Prologul se încheia cu *hatima*, pentru a reveni, în stil eshatologic, la citatul folosit în deschidere. Această formă clasică de introducere nu se regăsește decât în Midrașurile antice: **Geneza Raba*, **Levitic Raba*, **Plângeri Raba*, **Estera Raba* I, **Pesikta de-rav Kahana*, **Cântarea Cântărilor Raba* și **Rut Raba*. Toate aceste midrașuri constau din culegeri omiletice (zise și rabinice) și din *hagadot* scrise de amoraimi sau chiar de tanaimi, în aramaica galileeană sau în ebraica rabinică și presărate cu o mulțime de cuvinte grecești. Aceste midrașuri care nu sunt reluate în Talmudul din Babilon, au fost toate redactate în Palestina, în sec. VI–VII. Ele se subîmpart în două genuri: exegetic și omiletic. Midrașurile ca *Geneza Raba* sau *Plângeri Raba*, care interpretează o carte biblică de la un capăt la celălalt, capitol cu capitol, verset cu verset sau chiar cuvânt cu cuvânt, fac parte din prima categorie. Celui de-al doilea gen îi aparțin midrașurile care interpretează doar primul verset sau primele versete ale pericopei, conform *ciclului trianual în vigoare în Palestina, sau cele care au subiect lecturile biblice sau profetice, specifice diferitelor sărbători și *Șabaturi speciale (*Pesikta de rav-Kahana*, de exemplu).

2. *Midrașuri mijlocii*

Au fost redactate în perioada de la cucerirea musulmană (circa 640) până la sfârșitul sec. al X-lea. După părerea specialiștilor, aceste midrașuri vădesc un declin al formei și al construcției literare, îndeosebi în ce privește poemul care e construit artificial sau trădează imitația. După cucerirea musulmană, se accentuează progresiv influența literaturii pseudoepigrafice și apocaliptice din perioada celui de-al Doilea Templu (vezi *Apocrife și pseudoepigrafe), pe care rabinii talmudiști — probabil din cauza controversei cu creștinismul (vezi *Părinții Bisericii) — o desconsideraseră. Această accentuare se manifestă atât în conținutul cât și în forma midrașului în care întâlnim de acum înainte nu doar *îngeri și *demoni, *gan Eden* și Infern, ci și teme apocaliptice; cât privește forma, ea se va distanța de genul clasic. Midrașurile din această perioadă nu se mai bizuie pe compilație, ci poartă de acum amprenta autorului lor, care joacă rolul de povestitor, preferând totuși să-și pună cuvintele pe seama înaintașilor (**Tana de-Ve Eliahu*). Limba utilizată vădește la rândul ei o evoluție: aramaica galileeană dispare progresiv, înlocuită de o ebraică artificială, dar poate mai curată și fără împrumuturi grecești.

Cel mai important grup de midrașuri din această perioadă este *Tanhuma Ielamedenu*, în care se amestecă fără deosebire texte vechi și noi. Printre midrașurile exegetice ale acestei perioade figurează **Eclesiast Raba*, **Midrașul Samuel*, **Midrașul Proverbe* (puternic marcat de literatura apocaliptică și de *Hehalot*), **Midrașul Tehilim* I, **Exod Raba* I, ca și seria de midrașuri minore, *Midraşe Zuta*, despre patru din cele cinci *meghilot*.

3. *Midrașuri târzii*

Sunt ultimele midrașuri, urcând ca dată de redactare până în sec. XI-XII. În această categorie intră *Midrașim Aba Gurion*, *Ester Raba II*, *Midraș Tehilim* II, ca și suita produsă de școala lui Moise ha-Darșan, care face legătura cu antologiile caracteristice epocii următoare. Midrașurile din această epocă încearcă să reînvie poemul perioadei

clasice, dar se simte ebraica medievală și, încă și mai mult, influența pseudoepigrafică. Tot în această categorie intră și *Sefer ha-iașar*, care se pretinde un text antic, salvat din Ierusalimul distrus de Titus. Inspirat din Biblie, Talmud și Midraș și utilizând de asemeni *Divre ha-iamim șel Moșe* și *Iosipon*, textul pare să fi fost redactat mai degrabă în sec. al XVI-lea. Succesiunea literară a midrașului a fost asigurată, începând din sec. al XII-lea, de cercetarea și reunirea midrașurilor și hagadelor risipite. Rabini din diferite țări au alcătuit antologii, între care midrașul **Lecah tov*, despre Pentateuh și cele cinci *meghilot*, și **Ialkut Șimoni* despre Biblie în ansamblu (antologie realizată în Germania în sec. al XIII-lea). Printre aceste antologii se numără și *Midraș ha-gadol* despre Pentateuh și cele cinci *meghilot*, ca și **Ialkut mahriri* despre diferitele cărți biblice. S-au elaborat de asemeni antologii pornind de la texte din cele două Talmuduri.

MIDRAȘ HAGADA

Povestiri, legende și parabole care au drept scop să răspândească o învățătură morală și în care eroii sunt, în majoritate, personaje biblice. Într-o oarecare măsură, interpretarea trecutului în lumina preocupărilor prezente apare deja în *Cronici. Dar acest fenomen este și mai evident la înțelepții *Midrașului, confruntați cu multele griji și neliniști ale epocii lor. Înțelepții vedeau în Biblie nu doar o relatare a Revelației divine din trecut, ci și un text ce se adresează oamenilor din prezent cu întrebările și preocupările lor. Această interpretare a textelor biblice în lumina prezentului se realizează prin metoda midrașică de a descoperi și deduce semnificații, studiind succesiunea unor evenimente și porunci în Scriptură.

În concepția exegeților moderni, contextul este determinant pentru sensul unui verset ori al unui cuvânt. Altfel gândeau autorii Midrașului. Pentru ei, fiecare cuvânt, fiecare verset, putea fi interpretat independent de contextul său. Astfel, pentru a da un exemplu, este neîndoielnic că în Psalmul 22,7, psalmistul nu exprimă decât propria sa experiență („Iar eu, eu sunt un vierme, nu un om, de ocară în fața oamenilor și disprețuit de popor"). Midrașul, în schimb, raportează versetul la disprețul neamurilor față de Israel: „Așa precum viermele este creatura cea mai disprețuită, tot astfel Israel este cel mai disprețuit dintre neamuri. Dar tot așa cum gura viermelui este singurul său organ [vizibil], tot așa prin gura lui [prin rugăciune], Israel poate anula decretele funeste pe care neamurile le-au dictat împotriva sa" (*Midr.Ps.* 22,18). Uneori, autorii Midrașului dau versetelor biblice un sens diametral opus semnificației lor reale. Așa, de pildă, cel dintâi verset din *Plângeri („Cum a ajuns ca o văduvă cel mai de frunte dintre neamuri, prințesă printre cetăți") este interpretat ca un strigăt de speranță: „Ca o văduvă, dar nu ca o văduvă adevărată. Mai degrabă, ca o femeie al cărei bărbat ar fi plecat, dar hotărât să se întoarcă" (*M.K.* 20a). Midrașul transformă pesimismul Eclesiastului într-o expresie a speranței. Pentru a interpreta versetul „Mai de preț este ziua morții decât ziua nașterii" (*Koh.* 7,4), Midrașul face referire la viețile lui Miriam, Aaron, David și Samuel (*Koh. R. ad loc.*). Nașterea lor nu a atras deloc atenția, în schimb, la moartea lor, i-a plâns tot poporul. Grație acestei metode, chiar și teribilele catastrofe care amenință Israelul dacă ar încălca preceptele Torei devin făgăduieli de izbăvire. Astfel, Deut. 1,44 („Atunci amoriții au ieșit în întâmpinarea voastră și v-au urmărit ca albinele și v-au hăcuit"), este explicat în felul următor: „Nu moare oare albina după ce a înțepat pe cineva? La fel va fi și cu dușmanul care va cădea de îndată ce o să vă lovească".

Narațiunea biblică este plină de repetiții, trăsătură de stil foartă răspândită în literatura semitică antică. Dar înțelepții Midrașului nu considerau aceste repetiții ca o simplă figură de stil: fiecare vorbă, fiecare repetiție era pentru ei purtătoare de sens și de învățăminte bogate. Ca și R. Akiva, ei considerau că „alăturarea a două pasaje din Tora are drept scop ca noi să extragem o învățătură" (*Sifre* la Num., *Balac* 139). Adoptând acest principiu, Midrașul se întreabă, de exemplu, de ce moartea lui *Aaron este menționată după episodul sfărâmării tablelor Legii de către *Moise (Deut. 10,6–7). După autorii Midrașului, această ordine urmărește să ne învețe că moartea dreptului este tot atât de dureroasă în ochii lui Dumnezeu ca și distrugerea tablelor Legii (*Lev.R.* 20,14).

Biblia redă rareori motivul sau contextul evenimentelor sau ale poruncilor Creatorului, ori stările sufletești ale personajelor. Midrașului îi place să umple aceste lacune. Astfel, Biblia spune că, după victoria lui *Abraham asupra celor cinci regi (Gen. 14), cuvântul divin i s-a adresat lui Abraham printr-o viziune în următorii termeni: „Nu-ți fie teamă Abraham..." (Gen. 15.1). Midrașul se întreabă de ce să-i fi fost teamă lui Abraham. Și tot el răspunde: pentru că „Abraham se întreba, neliniștit: «Dar dacă printre cei ce i-am lovit era și un om drept?»" (*Gen.R.* 44,4).

Nenumăratele detalii ale Bibliei devin pentru Midraș o sursă inepuizabilă de simboluri. Când Iuda i-a dat Tamarei „inelul său cu pecete, cingătoarea și toiagul" (Gen. 38,18), gestul e interpretat de Midraș în sensul că acestea ar fi fost prevestiri despre regatul viitor, despre *Sanhedrin și despre *Mesia (*Gen.R.* 85). Midrașul deduce, din ordinul categoric: „Să nu strămuți hotarul aproapelui tău" (Deut. 19,14), că este interzis să vinzi locul unde se află un mormânt strămoșesc (*Midr. Tanaim* 19,14).

Midrașul interpretează adeseori textul biblic în termeni de metafore sau de alegorii: prostituata împotriva căreia autorul Proverbelor ne pune mereu în gardă (de ex., 2,11–22) este considerată de Midraș ca simbolul idolatriei sau al ereziei. Deseori înțelepții resping sensul literal al Bibliei (*pesat*), fie de teamă că acesta ar fi contrar experienței umane, fie din dorința de a găsi un sens *antropomorfismelor Bibliei. Senzualitatea care se degajă din *Cântarea Cântărilor și pesimismul cinic al *Eclesiastului îi ofensau pe înțelepți în pudoarea și credința lor. Astfel, ei au decis să considere Cântarea ca un dialog alegoric între Dumnezeu (iubitul) și Israel (iubita) și, împotriva îndemnului repetat al Eclesiastului de a ne bucura de bunurile materiale ale vieții, au întors însăși judecata finală a cărții: „totul e deșertăciune și goană după vânt" (Koh. 2,11). Numai grație unor asemenea interpretări cele două cărți s-au putut strecura în canonul biblic, contrar avizului unor înțelepți. (Tos. *Hag.* 2,3).

Unele personaje sunt puse într-o lumină favorabilă chiar și în episoadele mai puțin recomandabile din viața lor. Midrașul justifică de pildă comportamentul lui *David față de Batșeba, soția lui Urie, susținând că nu a avut loc nici un adulter, deoarece înainte de a pleca la război, ostașii trebuiau să le înmâneze soțiilor lor un act de divorț, astfel ca, dacă trupul lor n-ar mai fi fost găsit, ele să se poată recăsători fără a mai trebui să-și dovedească văduvia (*Șab.* 56a). În Midraș, David apare chiar sub trăsăturile unui învățat al Talmudului, luând anumite decizii în probleme de ritual (*Ber.* 3b).

În plus, Midrașului îi plac jocurile de cuvinte. Astfel, la Deut. 23,14, „Să ai o lopată între uneltele tale (*azneha*)", Midrașul citește *ozneha* („urechea ta") și interpretează versetul ca un avertisment împotriva clevetelii: „dacă se întâmplă să auzi bârfeli puneți un deget în ureche pentru a nu auzi nimic" (*Ket.* 5a). Literatura midrașică este în întregime alcătuită din fragmente de predici care se rosteau la sinagogă vineri seara și sâmbătă după amiază. Există însă cel puțin un Midraș (*Lev.R.*), unde fiecare omilie în care tema este dusă până la capăt constituie o predică completă.

În sfârșit, ultimul gen de Midraș Hagada este legenda, legată foarte indirect sau chiar deloc de Biblie. Este vorba cel mai adesea de povestiri cu substrat popular. Legenda regelui Solomon și a lui Asmodeu, prințul demonilor, este un exemplu grăitor din această categorie (*Ghit.* 68a). Midrașul însă nu omite niciodată să dea acestor legende o coloratură evreiască.

Deși Talmudul (*Pea.* 2,8) avertizează că nu trebuie trase concluzii halahice din Midraș Hagada, halahiștii de mai târziu nu s-au sfiit s-o facă în numeroase **responsa*. Vezi și: **Midraș Raba; *Geneza Raba; *Exod Raba; *Levitic Raba; *Numeri Raba; *Deuteronom Raba; *Plângeri Raba; *Estera Raba; *Cântarea Cântărilor Raba; *Rut Raba; *Eclesiast Raba; *Pesikta de-rav Kahana; *Tana de-Ve Eliahu; *Pirke de-rabi Eliezer; *Midraș Va-isau; *Midraș Tadșe; *Targum șeni; *Midraș Proverbe; *Midraș Samuel; *Tanhuma; *Pesikta Rabati; *Midraș Tehilim; *Hagadat Bereșit; *Lecah tov; *Ialkut Șimoni; *Midraș ha-gadol; *Ialkut mahriri; *En Iaacov*.

MIDRAȘ HA-GADOL

„Midrașul Mare"

Cea mai mare antologie midrașică cu privire la Pentateuh a cărei compilare este atribuită lui David ben Abraham din Aden (sec. al XIII-lea; Yemen sau Egipt). Autorul a împărțit Pentateuhul potrivit ciclului anual de lectură. Fiecare paragraf începe cu un poem rimat de câte două strofe, care face trecerea la pasajul de interpretat, și se încheie cu perspectiva *izbăvirii apropiate și a întoarcerii pe Pământul Făgăduinței. Culegerea reunește pentru fiecare verset toate exegezele tradiționale: *Midrașul, cele două *Talmuduri, numeroase scrieri geografice, *Alfasi și, îndeosebi, *Maimonide, pe care-l integrează strâns propriilor teme. Cartea vehiculează sursele cu mare libertate, precizându-le doar ocazional sau indirect, prin intermediul lexicului medieval. Îi datorăm, totuși, cunoașterea unui mare număr de texte ulterior pierdute sau conservate numai fragmentar. *Tafsir*, o traducere a Pentateuhului în arabă de *Saadia Gaon, ar fi rămas practic necunoscută fără numeroasele citate din acest Midraș. Multe opere rabinice importante, dispărute de-a lungul secolelor, nu pot fi reconstituite decât grație citatelor extrase din *Midraș ha-gadol*, completate și coroborate cu fragmente regăsite în *Geniza din Cairo. *Mehilta de-rabi Șimon* și *Mișmar de-rabi Eliezer* sunt două astfel

de exemple. În plus, *Midraș ha-gadol* ușurează lectura lucrării lui Maimonide, *Mișne Tora*, permițând decriptarea surselor sale.

Cu toate acestea, metoda de compilație folosită, care fragmentează sursele preluate și care corectează frecvent Halaha midrașurilor pentru a o conforma conținutului *Mișnei, amplificat cu adăugiri talmudice și alte compilații halahice și cu propriile glose ale autorului, fac din *Midraș ha-gadol* un mozaic ale cărui surse nu mai pot fi identificate.

MIDRAȘ HALAHA

„Midraș halahic"

Comentarii având drept obiectiv să pună în lumină și să rezolve problemele legii evreiești. De regulă, acest termen desemnează midrașuri tanaitice la ultimele patru cărți ale Pentateuhului. Toate comentariile din această categorie cuprind un conținut mai mare sau mai mic de *Midraș Hagada. Dacă **Sifra* este aproape exclusiv halahică (legislativă), *Mehilta de-rabi Ismael* este mai bine de jumătate hagadică. O serie de indicii ale textelor atestă că redactorii *Midrașului s-au inspirat cu toții dintr-un procedeu de interpretare anterior, *deraș*, care se preda în diferite *academii. De altfel, fiecare academie a individualizat procedeul printr-o metodă și o terminologie proprii. Dacă midrașurile școlii lui R. *Ismael preferau să rezolve problemele Legii prin metoda *hermeneutică, cele ale școlii lui R. *Akiva preferau o interpretare literală a textelor biblice.

După părerea generală a specialiștilor, nu există dovezi categorice că înțelepții Talmudului s-ar fi slujit de Midraș Halaha, deși unii cercetători susțin că Talmudul citează foarte direct midrașurile tanaitice. Tosefta, în schimb, cuprinde din belșug citate din midrașurile halahice. *Midreșe Halaha* ale școlii lui R. Ismael sunt: *Mehilta de-Rabi Ismael* despre Exod; fragmente privitoare la Levitic; **Sifre* la Numeri și Deuteronom. Acestor opere le corespund, în școala lui R. Akiva: *Mehilta de Rabi Șimon; Sifra; Sifre Zuta* și *Midraș Tanaim*.

MIDRAȘ PROVERBE

Ebr.: Midraș Mișle

Text anonim care comentează Cartea *Proverbelor. Originea și datarea rămân nesigure. El reunește pasaje din Talmudul din Babilon, midrașuri amoraitice referitoare la unele versete ale Cărții Proverbelor, foarte apropiate de sensul evident al textului biblic, precum și împrumuturi libere din literatura misticii Hehalot. Cartea seamănă mai mult cu un comentariu decât cu un midraș. Absența citatelor din Talmudul palestinian și atestarea textului din epoca gheonimilor l-au determinat pe editorul său, S. Buber, să tragă concluzia că *Midraș Mișle* ar fi apărut în Babilon în jurul sec. al VIII-lea și nu în sudul Italiei la sfârșitul perioadei gheonimilor, așa cum sugerase L. *Zunz. Fragmentele descoperite în *Geniza din Cairo, studiate la Cambridge și la Oxford, au dezvăluit însă o terminologie și un tip de scriere specifice Palestinei, ceea ce pune în discuție ambele ipoteze.

MIDRAȘ SAMUEL

Acest *midraș este alcătuit din treizeci și două de capitole, douăzeci și patru consacrate primei Cărți a lui Samuel, opt celei de-a doua. Autorul a strâns laolaltă texte vechi, precum pasaje din *Mișna, *Tosefta și *Midraș Halaha, ca și midrașuri mai târzii, apoi le-a comentat, combinând omilia cu exegeza, ceea ce constituie o inovație. Sursele lui sunt exclusiv palestiniene, fără nici un citat din amoraimii babilonieni. Midraș Samuel pare să fi fost redactat abia în sec. al XI-lea în Palestina și este deja menționat în a doua jumătate a aceluiași secol de *Rași. Cele paisprezece poeme pe care le cuprinde au un caracter artificial care pare să dovedească redactarea târzie a textului. Totuși, el poate să se fi inspirat dintr-o scriere mult mai veche, așa cum susține Solomon Buber, editorul său.

MIDRAȘ TADȘE

sau Baraita de-Rabi Pinhas ben Iair

Midraș medieval alcătuit din douăzeci și două de secțiuni, ceea ce corespunde celor douăzeci și două de litere ale alfabetului ebraic, și al cărui titlu provine din versetul: „Să dea pământul iarbă [*tadșe*]" (Gen. 1,11). Textul comentează diverse pasaje din Tora și *Plângeri și propune o interpretare simbolică detaliată a *Sanctuarului cu diversele sale obiecte de cult. Este comentată de asemenea descrierea *Templului lui Solomon păstrată în 1 Regi 7 și 2 Cron. 3–4. G. *Scholem a atribuit paternitatea acestui midraș rabinilor din sudul Franței, în vreme ce A. Epstein consideră că autorul ar fi Moise ha-Darșan, care-l citează în scrierile lui.

MIDRAȘ TANHUMA, vezi TANHUMA.

MIDRAȘ TEHILIM

*Midraș omiletic consacrat interpretării integrale a Cărții *Psalmilor (*Tehilim*), cu excepția Psalmilor 123 și 133. Este cunoscut și sub

numele de *Midraș șoher tov*, deoarece versetul (Prov. 11,27) citat în introducere începe cu cuvintele: „Cel ce caută binele (*Șoher tov*)". Midrașul despre Psalmii (*Midr.Ps.*) 119–150 este mai tardiv decât restul lucrării. Multe din midrașurile textului sunt copiate din *Ialkut Șimoni*. Editorul, Solomon Buber, considera că acest midraș a fost redactat la o dată timpurie în Palestina, ipoteză în general respinsă în prezent. Potrivit lui Leopold *Zunz, el ar fi fost redactat în Italia în ultimele secole ale perioadei gheonimilor. Se pare că ar trebui reținută mai curând ipoteza unui proces de dezvoltare îndelungat care face imposibilă o datare precisă. Majoritatea materialelor utilizate provin din epoca talmudică iar exprimarea și exegeza hagadică par să indice o origine palestiniană.

MIDRAȘ VA-ISAU

*Midraș medieval referitor la războaiele purtate de Iacob și fiii săi. Titlul provine din începutul versetului Gen. 35,5: „Apoi au plecat (*Va-isau*)..." *Nahmanide îl menționează în comentariul său la Geneza (34,13) sub titlul „Cartea războaielor fiilor lui Iacob", care este probabil chiar titlul originar al midrașului. Lucrarea cuprinde trei capitole care povestesc fiecare unul dintre războaiele legendare ale lui Iacob și ale fiilor săi. Capitolele 2 și 3 sunt o traducere liberă a unui text grecesc, inspirat la rândul său dintr-un text aramaic din epoca celui de-al Doilea Templu. După unii savanți, războaiele împotriva amoriților și a lui Esau, evocate în capitolele 2 și 3, ar constitui o proiecție biblică a războaielor purtate de regele hașmoneu Ioan Hircanus contra samaritenilor și edomiților. Potrivit genealogiei biblice, aceștia din urmă ar fi chiar descendenții lui Esau. Acest midraș a fost prelucrat și utilizat de autorul lucrării medievale *Sefer ha-iașar*. Se observă și paralele cu unele scrieri apocrife cum ar fi *Cartea Jubileelor* (34,37 *et infra*) și *Testamentul lui Iuda* (2 *et infra*), care au putut servi drept surse pentru acest text compilat în Evul Mediu de un autor necunoscut.

MIKRA, vezi BIBLIE.

MIKVAOT

„Băi rituale"

Al șaselea tratat al ordinului **Tohorot* al *Mișnei. Această secțiune cuprinde zece capitole care tratează despre regulile de construire a unei băi rituale (*mikve*) și despre regulile de îmbăiere (vezi Lev. 11,36; 15,16). Se precizează ce dimensiuni trebuie să aibă o *mikve* și cazurile în care aceasta contravine normelor. Se descrie modul cum se face îmbăierea rituală, fie că este vorba de un izvor, de un puț, de un râu sau de o mare. Se face și lista ustensilelor care trebuie cufundate în *mikve* înainte de utilizare, orice contact cu o impuritate necesitând o imersiune (vezi *Mikve). Tema este amplu dezvoltată în *Tosefta.

MIKVE

Lit.: „acumulare de apă"; pl. mikvaot

Baie rituală. Alături de sinagogă și de casa de studiu, este una dintre instituțiile de bază ale vieții comunitare evreiești. *Mikve* este menționată prima oară în Pentateuh (Lev. 11,36) ca singurul mijloc de purificare a persoanelor și uneltelor. Sunt enumerate diversele surse de necurățenie: contactul cu un cadavru, nașterea, menstruația, bolile venerice și scurgerile seminale. Nu se putea participa la ceremoniile de la *Templu fără o purificare prealabilă. În cursul săpăturilor arheologice au fost descoperite numeroase băi rituale frecventate de pelerinii care se duceau la Templu. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), multe din legile purificării au căzut în desuetudine. *Mikve* rămâne totuși foarte importantă în iudaism: astfel o soție nu poate coabita cu soțul ei înainte de imersiunea în *mikve* pentru a șterge impuritatea constituită de menstruație.

De asemeni, cufundarea în *mikve* este o condiție necesară în cazul *convertirii la iudaism. Evreii practicanți au obiceiul, deși nu e obligatoriu, de a merge la *mikve* în ajun de *Iom Kipur. Hasidimii se duc la *mikve* vineri, înainte de începutul Șabatului.

Un întreg tratat al *Mișnei (*Mikvaot*) este consacrat normelor de construcție a *mikvei*. Săpăturile efectuate la Masada au dat la iveală, în sinagogile antice și chiar în case particulare, mai multe băi rituale construite exact după aceste prescripții. Cufundarea nu este considerată valabilă din punct de vedere ritual decât dacă s-a îndepărtat în prelabil orice urmă de murdărie de pe trup. De aceea, lângă *mikve* există întotdeauna o baie comunală pentru spălarea obișnuită. În iudaism puritatea fizică și puritatea spirituală sunt intrinsec legate. Un înțelept nici n-ar fi conceput să locuiască într-o comunitate fără baie rituală. Așezământul este atât de important încât comunitatea are dreptul să vândă o sinagogă ca să-și construiască o *mikve*.

Normele de realizare a unei băi rituale se referă la originea și cantitatea apei, precum și la materialele și modul de construcție. Apa poate să provină din pânza freatică (izvor, puț), din căderile de

ploaie, din zăpadă sau gheață topită (inclusiv gheața artificială).

Curgătoare sau în valuri, apa de izvor, de mare sau de râu este în egală măsură purificatoare. Apa de ploaie, în schimb, nu are această calitate decât dacă stă nemișcată într-un bazin. De aceea dopul bazinului trebuie să asigure o etanșare perfectă, altfel apa trebuie imediat evacuată prin pompare. Pentru a umple o *mikve*, apa nu poate fi turnată cu mâna, ci trebuie să curgă direct în bazinul săpat sau construit special în acest scop. Țevile sau jgheaburile până la bazin nu trebuie să aibă nici cea mai mică scobitură din care apa să poată lua impurități ori să fie confecționate din materiale care să capteze impurități (Num. 31,22). Drept urmare, ele se construiesc din piatră, lut, ciment, azbest sau plastic. Totuși, interdicția de mai sus se anulează dacă apa, până să ajungă la bazin, curge pe un material absorbant (ciment, de exemplu) pe o distanță de circa 31 cm.

Bazinul trebuie să conțină minimum 40 *sea* (332 litri), cantitate considerată necesară pentru ca un om să se cufunde în întregime. Rabinii au ajuns la această cifră printr-un calcul tridimensional, înmulțind un pătrat cu latura de un cot cu o înălțime de trei coți (*Er.* 14b). Aceasta ar corespunde astăzi unei cantități de apă între 292 și 532 litri, dar majoritatea comunităților optează pentru o cantitate minimă de 762 litri. O dată ce bazinul conține minimul necesar, apa din el poate purifica orice cantitate de apă obișnuită, astfel încât se poate adăuga oricâtă apă caldă sau rece fără a altera puterea purificatoare a băii. Unul sau mai multe bazine suplimentare pot fi legate de o *mikve*, dobândind astfel aceeași putere. În acest scop, orificiul de comunicare din interiorul băii rituale trebuie să fie practicat la înălțimea de cel puțin 81,3 cm și să aibă minimum 3,9 cm diametru.

În Europa medievală, se folosea în principal apă de izvor. Astăzi, se utilizează cel mai frecvent apă de ploaie colectată de pe acoperiș cu ajutorul unor jgheaburi care conduc la un rezervor din care se alimentează toate bazinele unei *mikve*. Dată fiind complexitatea regulilor, pentru construcția și funcționarea unei băi rituale, este nevoie de supravegherea unui rabin foarte bun cunoscător al normelor halahice.

În Israel, ministerul cultelor răspunde de construcția băilor rituale. În primii ani după înființarea statului, s-au construit aproximativ cinci sute de *mikvaot*, în special în orașele în curs de dezvoltare. În prezent, numărul acestor băi este de peste 1200. S-au realizat și o serie de *mikvaot* model, de la micile așezăminte deservind sate nu mai mari de o sută de familii până la mari complexe urbane, dotate cu cele mai rafinate servicii (inclusiv saloane de cosmetică).

În diaspora, astfel de băi se găsesc aproape numai în comunitățile ortodoxe. *Iudaismul conservator susține respectarea legilor tradiționale de cufundare rituală și consideră că o convertire nu este valabilă dacă prozelitul nu trece prin *mikve*. Deși apele râurilor, lacurilor și oceanelor, ca și unele piscine, corespund perfect cu normele Halahei, autoritățile halahice conservatoare sunt, în general, de părere că instituția tradițională a *mikvei* trebuie păstrată ca atare din motive istorice, simbolice și spirituale.

*Iudaismul reformat american susține, dimpotrivă, că nu mai e nevoie de *mikve* în vremurile noastre. Totuși, comunitățile reformate din afara Statelor Unite sunt de acord cu necesitatea cufundării rituale la convertire. (Vezi și *Abluțiuni.)

Norme referitoare la mikve:

Originea apei: izvor, mare, râu, apă de ploaie, gheață, zăpadă.

Cantitate minimă: 40 *sea* (332 litri)

Tipul apei: curgătoare; stătătoare, în cazul bazinului artificial.

Materiale de construcție: piatră, ciment, azbest, lut; metalul este total interzis.

Când trebuie schimbată apa: dacă și-a schimbat culoarea; dacă s-a adăugat un alt lichid; dacă s-a turnat în ea apă cu vasul înainte ca bazinul să conțină cantitatea minimă necesară.

Cine se purifică: viitoarea soție; femeile după ciclu și după o naștere; prozelitul; bărbații în ajun de Iom Kipur și în ajun de Șabat.

MILA, vezi CIRCUMCIZIE.

MILOSTENIE

Termenul ebraic pentru milostenie este *țedaka*, derivat dintr-un radical cu sensul de „dreptate". Sursele evreiești fac o deosebire între milostenie și *gmilut hasadim* (tradus ulterior prin „fapte bune"). *Gmilut hasadim* cuprinde, în general, orice fel de ajutor acordat cuiva, de exemplu, a da ceva cu împrumut, a vizita un bolnav, a asista la o înmormântare. Prin urmare, *țedaka* este, de fapt, doar un aspect al categoriei mai vaste pe care o reprezintă *gmilut hasadim*. *Talmudul (*Suk.* 49b) insistă asupra diferenței dintre cele două concepte, arătând că *gmilut hasadim* este superior milosteniei sub trei aspecte: 1) nu poți face acte de

caritate decât cu banii tăi, în timp ce *gmilut hasadim* poți face atât cu bani cât și prin propria persoană; 2) de milostenie beneficiază numai săracii, în timp ce *gmilut hasadim* se adresează bogaților și săracilor deopotrivă; 3) milostenia este numai pentru cei vii, dar *gmilut hasadim* este și pentru morți și pentru vii.

Pentateuhul cuprinde indicații clare în privința săracilor. Ținând cont de societatea agrară a epocii, *Tora prevede că orice proprietar de pământ are obligația să lase pentru săraci boabele căzute sau uitate pe arie și să le rezerve acestora fiecare colț de teren. În același spirit, în anii al treilea și al șaselea ai ciclului șabatic, se plătea o *zeciuială a săracilor. În plus, în *anii șabatici, se prescriau toate datoriile. Pentateuhul pare totuși să se contrazică în privința săracilor. Dacă în Deut. 15,4 se spune: „ca să nu fie la tine nici un sărac", câteva versete mai jos, se consemnează că „totdeauna vor fi săraci în țară" (Deut. 15,11). S-au dat mai multe interpretări acestei aparente contradicții. *Nahmanide, de pildă, considera că primul verset citat s-ar referi la situația ideală care s-ar realiza dacă toți evreii ar respecta toate poruncile, în timp ce celălalt verset ar descrie situația reală, care ia în considerare imperfecțiunea oamenilor. În această ultimă situație, Pentateuhul poruncește: „Să-ți deschizi mâna față de sărac și să-l primești pe pământul tău pe cel lipsit."

Potrivit învățăturii rabinice, modul de a dărui sporește valoarea darului. Rabi Eleazar spune: „Răsplata celui milostiv este direct proporțională cu bunăvoința cu care dă" (*Suk.* 49b). În timpul celor zece zile de *căință, milostenia, întocmai ca și rugăciunea și căința însăși, are puterea de a șterge o hotărâre divină nefavorabilă, anulând consecințele ei nefaste în anul care vine. În ale sale *Legi cu privire la modul de a face daruri săracilor* (10,7 *et infra*), *Maimonide discerne opt niveluri de caritate, cel mai înalt fiind acela de a-l ajuta pe un sărac să se descurce singur, sprijinindu-l de exemplu să întemeieze un negoț. Al doilea nivel este atunci când donatorul dă fără să-l cunoască pe beneficiar și fără ca acesta să-l cunoască. Nivelul cel mai de jos este atunci când dai cu părere de rău.

Suma pe care se cuvine s-o consacri caritații (există o controversă dacă acest cuantum trebuie dictat de legea biblică, de legea rabinică sau de obiceiul locului) reprezintă o zecime din capitalul inițial al donatorului și o zecime din câștigurile decurgând din acesta. Talmudul recomandă cu insistență să dăruiești maximum o cincime din venitul tău, ca nu cumva să sărăcești tu însuți și să ai la rândul tău nevoie de ajutor.

Potrivit Talmudului, un sărac susceptibil de a primi ajutor se definește ca o persoană cu un venit sub 200 de *zuzim*. În ceea ce privește cuantumul ajutorului, opiniile diferă. După *Hilel (*Ket.* 67b), o persoană ar trebui să dăruiască cât de mult își poate permite fără a-și reduce propriul nivel de trai. Legea evreiască ia în considerare și nevoile care se ivesc în anumite situații speciale. Astfel, un agricultor, al cărui venit brut este peste limita sărăciei, poate beneficia de un ajutor dacă altminteri ar fi nevoit să-și vândă pământul sub valoarea sa. În rest, omul trebuie să facă tot posibilul să nu ajungă să trăiască din milă. Sfatul Talmudului este „să faci din Șabat o zi obișnuită (în sensul de a evita cheltuielile sărbătorești) decât să fii obligat să depinzi de alții". Cel care primește pomană fără să aibă dreptul va sfârși prin a o accepta fără să aibă nevoie.

*Comunitatea evreiască tradițională cuprindea diverse organizații caritabile. Existau, de exemplu, fonduri de caritate pentru călători, pentru răscumpărarea *prizonierilor, pentru cumpărarea de alimente de Pesah destinate săracilor și pentru înmormântarea nevoiașilor.

Nu numai darurile directe în bani, ci și alte cheltuieli pot fi considerate milostenie în sens halahic. Astfel, este un act de milostenie dacă o persoană cu mijloace limitate își ajută copiii până când sunt capabili să-și câștige singuri existența. Același lucru este valabil pentru o persoană cu venituri modeste care-și întreține părinții. A sprijini cu bani pe cineva ca să poată să studieze Tora sau o donație adresată direct unei instituții de studiere a Torei este de asemenea un act de milostenie. Autoritățile rabinice contemporane nu au stabilit încă dacă a cumpăra un loc la sinagogă se consideră milostenie sau, pur și simplu, o plată normală ca pentru orice serviciu.

Există și criterii de prioritate în acordarea darurilor. Conform legii general admise, primii care au dreptul la donații sunt săracii din propria ta comunitate și, dintre aceștia, în primul rând rudele sărace din propria ta familie. Nevoiașii din Israel au prioritate față de cei din alte țări, dar nu s-a convenit încă dacă au prioritate și față de săracii din propria comunitate. În plus, femeile au prioritate față de bărbați.

Potrivit unui vechi obicei, fiecare oraș în care locuiau evrei trebuia să aibă un fond de caritate administrat de cel puțin două persoane desemnate în acest scop (Maimonide, *Legi cu privire la da-*

rurile către săraci, 9,1). După cum arată Talmudul, fondul principal de milostenie, denumit *kupa* („vistierie"), trebuia să poată acoperi integral, în fiecare vineri, nevoile pe o săptămână ale tuturor familiilor nevoiașe. Unele orașe aveau odinioară un fond suplimentar, numit *tamhui*, la care fiecare familie mai înstărită contribuia zilnic cu masa pentru două persoane. Fondul distribuia săracilor aceste alimente. Spre deosebire de *kupa*, care era destinată numai localnicilor, de *tamhui* putea beneficia orice nevoiaș, inclusiv călătorii aflați în trecere. Există criterii clare în ce privește contribuția la aceste fonduri. Astfel, orice persoană care rămâne peste 30 de zile într-un oraș trebuie să contribuie la *kupa* și oricine stă peste trei luni este obligat să participe la *tamhui*.

Milostenia

Orice om trebuie să îndeplinească riguros porunca de a face milostenie, căci prin aceasta se deosebesc urmașii lui Abraham.

Israel va fi răscumpărat prin fapte de milostenie.

Să faci acte de milostenie este un lucru nobil, dar și mai nobil este efortul de a-l convinge și pe altul să le facă.

Milostenia poate aduce un câștig pe lumea aceasta, dar adevărata ei răsplată este în lumea cealaltă.

Milostenia face cât toate celelalte porunci la un loc.

Orice om trebuie să facă milostenie; chiar și cel care trăiește din milă trebuie să dea altora și mai nenorociți decât el.

Mai bine nu dai de pomană dacă, atunci când dai, îl umilești în fața lumii pe sărac.

Cine dă săracului îl împrumută pe Dumnezeu.

Nimeni n-a sărăcit vreodată dând de pomană.

Nu-l umili pe cerșetor; Dumnezeu este alături de el.

MINHA, vezi SLUJBA DE DUPĂ AMIAZĂ.

MINHAG, vezi OBICEI.

MINHAGHIM, CĂRȚILE DE

Lucrări în care sunt inventariate *obiceiurile (*minhaghim*) evreiești dintr-un anume loc la o anume epocă. Prin definiție, un obicei reprezintă o practică religioasă dominantă, care însă nu este neapărat o normă biblică. Cea mai veche culegere de obiceiuri pe care o cunoaștem datează din sec. al VIII-lea e.n. (*Sefer ha-hilukim ben Mizrah ve-Ereț Israel*). Ea enumeră deosebirile dintre obiceiurile evreilor din Babilonia de ale celor din Palestina. O lucrare mai târzie, ulterior dispărută, *Hiluf minhaghim*, prezenta deosebirile de obiceiuri dintre evreii *academiilor din Sura și din Pumbedita, cele două centre principale ale vieții evreiești din Babilonia.

Pe măsură ce evreii se răspândeau în Europa, apăreau și noi obiceiuri. *Sefer ha-minhagot* de Așer ben Saul din Lunel este o cronică despre obiceiurile evreilor din sudul Franței. În lucrarea sa, *Ha-Minhag*, Abraham ben Natan ha-Iarhi (sec. al XII-lea) consemnează diferitele practici întâlnite în cursul călătoriilor sale în Spania, Provența, Franța și Germania. În Germania veacului al XV-lea, s-au editat numeroase culegeri de acest gen. În acele vremuri de teribilă prigoană, rabinii își dădeau toată silința să transmită obiceiurile evreiești, considerând că astfel vor reda curajul coreligionarilor lor. Ei și-au făcut o datorie din a le studia amănunțit, eliminând la nevoie ceea ce li se părea depășit. În *Minhaghe Maharil*, R. Iacob *Möllin („Maharil"), unul dintre eminenții ghizi spirituali ai comunității evreiești germane, a expus în detaliu practicile evreilor de rit așchenaz. Multe dintre acestea au fost codificate mai târziu de R. Moise Isserles, în culegerea sa, *Mapa*, completare binevenită a lucrării de referință a lui Iosif Caro, **Șulhan aruh*, care tratează în special despre obiceiurile sefarde. Aceste cărți de datini par să fi influențat obiceiurile unor comunități, cum ar fi cele din Ierusalim, Algeria sau Egipt. Culegeri și studii de acest gen continuă să fie publicate și în zilele noastre.

MINIAN

Lit.: „număr"; pl. minianim

Adunare pentru rugăciune formată din cel puțin zece bărbați care au atins vârsta majoratului religios (vezi **Bar mițva*). Într-adevăr, orice rugăciune în comun necesită în mod obligatoriu reunirea a cel puțin zece bărbați. „Dacă zece bărbați se roagă împreună, *Șehina* (Prezența divină) stăruie deasupra lor" (*Avot* 3,5; *Ber.* 6a); astfel interpretează înțelepții primul versetul din Psalmul 82: „Elohim stă în adunarea divină". Cvorumul obligatoriu de zece bărbați a fost explicat în diferite feluri: ca o rememorare a ultimei încercări a lui Abraham de a salva Sodoma și pe locuitorii ei de trăsnetul divin (Gen. 18,32: „... poate se vor găsi zece oameni buni"); ca un număr asociat cuvântului *eda* (adunare, congregație) deoarece în Num. 14,27 Aaron folosește acest termen în legătură cu cele zece iscoade (vezi *Sanh.* 1,6; Meg. 23b); sau ca o referire la Core și acoliții săi (Num. 16,21; *Ber.* 21b; *Meg.* 23b).

Sinagoga neavând o valoare sacră în sine, un *minian* se poate aduna oriunde (într-o casă

particulară sau chiar în aer liber). Mai mult, prezența unui rabin nu este necesară pentru ca un *minian* să fie valabil. Rabinii au insistat întotdeauna asupra importanței rugăciunii în comun (*tefila be-țibur*). Potrivit *Talmudului (*Ber.* 6b): „Atunci când Sfântul, fie El binecuvântat, nu găsește, intrând în sinagogă, cel puțin zece bărbați, mânia Lui se aprinde imediat, precum se spune în Isaia 50,2: «Pentru ce am venit dacă nu era nimeni? Pentru ce am strigat dacă nimeni nu-mi răspundea?»."

De aceea trebuie mers la sinagogă dimineața cât mai devreme pentru a dobândi meritul de a constitui primul *minian* (*Ber.* 47b). Dacă din motive independente de voința sa un evreu nu are posibilitatea să se alăture unui *minian*, el trebuie să se roage atunci când e sigur că restul comunității este la sinagogă.

Instituția *minianului* reflectă perfect accentul pus de iudaism pe importanța *comunității. Nu arareori în micile congregații se întâmplă să se plătească unor credincioși pentru a asigura un *minian* (vezi **Batlanim*), urmând astfel vorbele unui vechi proverb idiș:„Dacă nouă rabini nu fac un *minian*, zece cizmari îl fac."

*Iudaismul reformat a luat obiceiul să integreze femeile în *minian*. După ce, în 1973, comitetul decizional halahic al *iudaismului conservator a votat și el în majoritate pentru includerea femeilor în *minian*, tot mai multe congregații au acceptat acest fapt. *Minianul* este obligatoriu în următoarele situații: când se recită *Barehu*, *Șema Israel* și *Amida*; la *bircat ha-cohanim* (binecuvântarea rostită de *cohanimi*, descendenții preoților); sâmbăta dimineață, la citirea secțiunii săptămânale din *Tora și la **haftora* corespunzătoare; la **Kadiș*; la cele șapte binecuvântări (*șeva berahot*) care se spun în fiecare seară în primele șapte zile după căsătorie; la *Birkat ha-mazon* (mulțumirile de după mase); la circumcizie; la răscumpărarea primului născut și la mesele oferite în cinstea unei tinere perechi.

MINIM

„Sectanți", sing. min

Termen folosit curent de rabini pentru a desemna diverse secte evreiești: *saducei, boethusieni, *samariteni și nazarineni (iudeocreștini). În literatura rabinică, termenul *min* este adeseori asociat aceluia de **apicoret* sau de *kofer*, „ereticul" care-i ia în derâdere pe înțelepți, respinge învățăturile și autoritatea lor și contestă pe față validitatea *legii orale. „Apostații (*minim*), delatorii și apicoreții, care resping Tora, neagă învierea morților și se izolează de comunitate", sunt destinați pierzaniei (*R.H.* 17a). În jurul anului 70 e.n. (data distrugerii celui de-al Doilea Templu), se numărau nu mai puțin de douăzeci și patru de *secte (T.I. Sanh. 10,6). Prezența lor în sânul comunității evreiești a fost curând considerată o amenințare la adresa moralului națiunii și a iudaismului în general. Ca răspuns la afirmația nazarinenilor, care susțineau că numai Decalogul are putere de lege, s-a încetat recitarea celor zece *porunci în fiecare dimineață la sinagogă, cum era obiceiul până atunci (*Ber.* 12a). În anii 80-90 e.n., s-a hotărât să se adauge la **Amida* de dimineață un blestem împotriva ereticilor ale căror calomnii deveniseră intolerabile (vezi **Birkat ha-minim*). Măsura a avut drept principal efect îndepărtarea iudeocreștinilor din sinagogi și transformarea acestui grup de evrei heterodocși într-o sectă persecutată, care a sfârșit prin a fi distrusă de însăși Biserica creștină. Dacă în primele secole ale epocii talmudice, termenul de *minim* îi îngloba de-a valma pe filozofii păgâni, pe gnostici și pe creștini, în Evul Mediu, el devine sinonim cu ateismul și idolatria (vezi *Apostazie, *Erezie, *Secte).

MINUNI

Evenimente extraordinare care tulbură legile naturii și ale căror cauze sunt atribuite lui Dumnezeu. Biblia menționează numeroase evenimente care par să intre în această categorie: despărțirea apelor Mării Roșii pentru a-i lăsa să treacă pe evrei; mana căzută din cer și înălțarea lui *Ilie.

Nu avem totuși în Biblie nici un termen echivalent cuvântului „minune". În schimb, literatura rabinică utilizează cuvântul *nes* cu conotația pe care i-o atribuim și noi astăzi. Biblia insistă, cu toate acestea, asupra multor întâmplări extraordinare, dându-le diverse denumiri: *ghedolot* („lucruri mari"; 2 Regi 8,4; Deut. 10,21) sau *niflaot* („minuni"; Ex. 34,10) sau *otot u-mofetim* („semne și minuni"; Ier. 32, 21).

Redactorii Bibliei nu consideră însă aceste evenimente drept ceva ieșit din comun, expunerea „marilor fapte" ale lui Dumnezeu fiind tocmai subiectul Bibliei. Dumnezeu a distrus Sodoma și Gomora, i-a îngăduit Sarei să nască la bătrânețe, l-a lovit pe Faraon cu pedepse grele pentru a o fi răpit pe Sara (Gen. 12,17), a făcut să apară un izvor în deșert pentru Agar (Gen. 21,19). Deși pentru cititorul modern aceste fapte nu sunt nici pe departe compatibile cu legile naturii, ele nu sunt niciodată descrise în Biblie ca „minuni". Pentru redactorii Bibliei, acest gen de evenimente erau deosebite nu fiindcă Dumnezeu răsturna ordinea naturală, ci

prin impactul lor psihologic asupra celor ce asistau la ele și prin consecințele lor practice.

Chiar dacă *plăgile căzute asupra Egiptului și despicarea Mării Roșii sunt considerate niște semne extraordinare, fiii lui Israel au fost întotdeauna îndemnați să-și amintească mai ales de ieșirea din Egipt. Martorii acelor împrejurări deosebite care au însoțit exodul recunoșteau în ele „mâna lui Dumnezeu" (Ex. 14,31), mai ales pentru că atât evenimentele cât și scopul lor le fuseseră anunțate de Moise, mijlocitorul relației lor cu Dumnezeu. Pentru israeliți, aceste evenimente erau un semn că Dumnezeu i-a eliberat din robie pentru a face din ei poporul *Legământului care să-l slujească (Ex. 6,6–8). Semnele și minunile nu aveau drept scop să dovedească existența ori puterea lui Dumnezeu, ci să dezvăluie intențiile și natura relației sale cu Israel. La fel, oprirea apelor Iordanului (Ios 3,16-17) și prăbușirea zidurilor Ierihonului nu sunt importante prin caracterul lor supranatural, ci prin faptul că reprezintă împlinirea promisiunii divine de a-i conduce pe israeliți în Țara Făgăduinței.

Se poate distinge în Biblie o evoluție a tipului de minuni: până la *Moise minunile li se întâmplau oamenilor, dar nici un individ nu putea să facă minuni. De la Moise la Profetul Ilie minunile se fac de către oameni pentru oameni.

Potrivit lui *Maimonide (*Iesode ha-Tora* 7), miracolele relatate de Biblie erau săvârșite pentru obiective particulare și concrete: a-i salva pe israeliți, a le procura mâncare și apă în deșert, a înăbuși revolta lui Core. Ele nu aveau în nici un caz scopul de a dovedi autoritatea divină a misiunii lui Moise. Într-adevăr, acest lucru nu mai trebuia dovedit și era de la sine înțeles în urma întâlnirii directe cu Dumnezeu pe Muntele Sinai la care luase parte întregul Israel. Din acel moment, sarcina profetului consta în promovarea învățăturilor Torei. Dacă dădea greș în această misiune, orice minune ar fi făcut nu-i mai putea salva credibilitatea (Deut. 13,2–4). De altfel, înțelepții Talmudului au stabilit că puterea unui individ de a face minuni nu dovedește câtuși de puțin că el are dreptate în materie de Halaha (*B.M.* 29b). Maimonide susținea că *Mesia nu va avea nevoie să facă minuni pentru a-și dovedi identitatea.

Deoarece lumea este considerată o creație divină, necesitatea de a interveni prin miracole pare să pună sub semnul îndoielii realitatea operei divine. Rabinii au încercat să concilieze ordinea naturală cu miracolele: „În momentul facerii lumii, Dumnezeu a făcut un legământ cu marea, ca ea să se deschidă înaintea evreilor atunci când vor ieși din Egipt [...], și tot astfel cu toate elementele [...] cu focul, ca să nu-i ardă pe Hanania, Mișael și Azaria în cuptor, și cu peștele ca să-l scuipe afară pe Iona" (*Gen.R.* 5,45). În felul acesta, „miracolul" face parte din ordinea „naturală" prestabilită. După *Nahmanide, minunile vizibile au drept obiect să atragă atenția asupra minunilor ascunse care se înfăptuiesc în jurul nostru zilnic. Cea mai mare minune este viața însăși. „De fapt, scria Nahmanide, «natura» nu există. Ea e toată o minune." Rabinii Talmudului erau convinși că miracolele continuau să existe și în vremurile lor și că unii dintre colegii lor puteau să le înfăptuiască (și, într-adevăr, Talmudul consemnează intervențiile „miraculoase" ale lui Honi ha-Meaghel și Hanina ben Dosa). Cu toate acestea, ei au decretat că nu trebuie să-ți întemeiezi niciodată judecata pe o minune (*Pes.* 64b). Potrivit Halahei, evreul care ajunge într-un loc unde s-a săvârșit o minune în ajutorul poporului său trebuie să rostească o binecuvântare specială (*Ber.* 9,1). Vezi și *Magie și *Superstiție.

Din punct de vedere filozofic, critica cea mai elaborată a poziției maimonidiene vine de la Hasdai *Crescas care afirmă că lumea, dacă ar fi fost creată *ex nihilo*, nu ar fi putut avea un început temporal. Potrivit lui, universul este etern și mereu reînnoit de Dumnezeu în harul lui infinit. Astfel, Dumnezeu fiind omnipotent, minunile reprezintă instrumentele bunătății lui; ele nu țin de ordinea puterii lui nici de armonia împărăției lui, ci sunt efectele necesare ale ființei sale (*Or Adonai* 3,1). Minunile, spune Crescas, nu sunt o abatere de la natură, ci expresia unei ordini supranaturale.

Analiza poziției lui Crescas ilustrează dezvoltarea conceptului și rezolvarea confruntării dintre gândirea platoniciană și cea aristotelică (reprezentată de Maimonide), printr-o sinteză critică a celor două. Miracolul, care fusese considerat o confirmare exterioară a Revelației, ajunge să fie perceput ca o revelație imediată a adevărului Torei. Prin această sinteză, Crescas prefigura noțiuni care nu vor fi deplin elaborate decât de filozofii evrei ai epocii moderne.

S.D. Luzzatto care se opunea abordării raționaliste a iudaismului, considerată „elenistă", afirma superioritatea dragostei și a îndurării în iudaism. El susținea istoricitatea miracolului biblic, inclusiv al profeției, și considera miracolul ca o dovadă a Providenței divine. Moise *Mendelssohn susținea că nici o religie nu-și poate afirma adevărul făcând apel la minuni, ci doar prin raționalitatea doctrinei sale. Totuși, fără să conteste posibilitatea în sine a minunilor, el socotea că iudaismul nu invocă în

mod direct autoritatea acestora, ci mai curând pe aceea a Revelației divine. Nahman Krohmal credea că forțele naturii dețin un potențial spiritual subiacent. Aceste forțe sunt capabile să suscite evenimente care să sfideze legile naturale; mai mult, după părerea lui Krohmal, Dumnezeu însuși poate să intervină în mod direct în natură.

În gândirea contemporană se pot observa două curente principale privitoare la minuni. Cel dintâi ar fi ilustrat de gânditori ca Franz *Rosenzweig, Martin *Buber și Abraham Joshua *Heschel, care revin aproape la conceptul biblic, considerând miracolul ca un „semn" al Prezenței divine. Al doilea curent, care ar putea fi reprezentat de Mordecai *Kaplan, urmează abordarea rațională a filozofilor medievali, respingând ideea că minunile ar avea o semnificație ca atare. Primul curent tinde să explice miracolul ca o imixtiune în legile naturii și propune o nouă definiție, istorică. Cel de-al doilea, optează pentru știință împotriva miracolului, contestând orice validitate a acestuia. Ca și Maimonide, Rosenzweig (*Steaua Izbăvirii*) consideră că minunile biblice se petrec după o schemă preexistentă Genezei și fac deci parte din ordinea naturală; el este de părere însă că aceste evenimente au devenit miraculoase pentru că au jucat un rol istoric fundamental. Buber (*Moise*) crede și el că minunile nu contrazic legile naturii, în măsura în care miraculosul și naturalul formează două aspecte diferite ale aceluiași fenomen: Revelația. După el, esențialul într-o minune este atitudinea omenească, minunea fiind în acest caz „receptivitatea noastră la veșnica Revelație". Atitudinea omului față de evenimente, față de univers și față de celălalt este materia primă din care se fac minunile, așa încât orice eveniment poate fi considerat miraculos, potrivit sensului care îi este conferit de cel ce-l experimentează. Heschel (*Dumnezeu în căutarea omului*) este de acord cu poziția buberiană: „Nu ceea ce era ascuns nici ce era vizibil a tulburat sufletele oamenilor, ci ceea ce era ascuns în ceea ce era vizibil; nu ordinea, ci misterul ordinii care domnea în univers." Kaplan explică relatările de miracole din literatura evreiască drept încercarea „unui autor antic de a dovedi și ilustra puterea și bunătatea lui Dumnezeu". După el, tradiția intră în conflict cu gândirea modernă, credința în miracol fiind, „pentru majoritatea oamenilor, o imposibilitate psihologică". Deși nu crede în minuni, Kaplan apreciază că ideea unui Dumnezeu care face minuni în folosul drepților este o idee importantă care implică responsabilitatea și loialitatea față de bine.

MIRODENII, CUTIE DE

Recipient în care se păstrează mirodeniile (*besamim*) utilizate în ritualul **havdala* de la încheierea *Șabatului, care cuprinde o binecuântare specială ce se rostește inhalând aroma mirodeniilor. O sursă literară din sec. al XII-lea menționează folosirea unui recipient special, — în cazul respectiv, de sticlă —, pentru mirodeniile de *havdala*. În Evul Mediu, mirodenia cea mai des întrebuințată era mirtul (*hadas*) și cutia însăși se numea *hadas*.

Cea mai veche cutie de mirodenii care s-a păstrat datează de la mijlocul sec. al XVI-lea și provine din Germania. Obiectul este din argint cizelat în formă de turn. Nu există norme halahice privind confecționarea acestor cutii, așa încât artiștii pot să-și dea frâu liber imaginației. La rândul lor, credincioșii pot folosi orice recipiente adecvate după imaginația fiecăruia. Ca toate obiectele rituale, cutiile de mirodenii diferă în funcție de epoca și locul în care au fost create și sunt de o mare varietate ca stil, tehnică de fabricație și iconografie. Unele au forme de flori, fructe, pești, dar cea mai răspândită formă rămâne turnul. De-a lungul veacurilor, aceste turnuri miniaturale s-au îmbogățit cu o multitudine de detalii: balustrade, clopotnițe, turle, creneluri, steaguri și clopote. Câteva din aceste turnuri uimitoare, realizate la Augsburg în sec. al XVII-lea, sunt încadrate de minuscule personaje reprezentând soldați, muzicanți și evrei cu diverse obiecte rituale în mâini.

MISIUNE

Biblia ne învață că principala grijă a lui Dumnezeu este izbăvirea umanității. În Gen. 12,2–3 Dumnezeu îi spune lui Abraham: „Vei fi o binecuvântare; voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta [...] și toate neamurile pământului vor fi binecuvântate în tine". Urmașii lui Abraham trebuie să aducă binecuvântarea omenirii. Această idee apare și mai explicit în Isa. 42,6: „Te-am luat de mână; te-am păzit și te-am pus ca să fii legământ poporului, ca să fii lumina neamurilor."

Ideea că Israel, ca popor, are sarcina și responsabilitatea de a fi o călăuză pentru omenire se numește, în termeni moderni, „misiunea lui Israel". Această misiune constă în a transmite neamurilor cuvântul lui Dumnezeu. Cât despre modalitățile de a o duce la îndeplinire, opiniile variază după oameni și vremuri. În anumite epoci, misiunea consta în a-i combate activ pe falșii zei și păgânismul, ca și din campanii energice de prozelitism în care evreii se simțeau învestiți cu un rol de dascăli. În alte epoci, învățătura era pusă mai presus: prin

respectarea Torei, fiecare comunitate evreiască devenea făclia celor mai înalte principii de moralitate și de sfințenie. În același fel, dacă evreii perseverau, uneori până la martiraj, în credința și fidelitatea lor față de Dumnezeu, perenitatea acestui popor devenea o manifestare impresionantă a Providenței divine.

Această idee de misiune poate fi legată de concepția despre Israel ca martor și oracol al măreției și bunătății lui Dumnezeu (Isa. 43,10). Ea e legată și de conceptul de **kiduș ha-Șem* („sfințirea numelui [lui Dumnezeu]"). Dar oricare ar fi misiunea lui Israel, — să aducă binecuvântare asupra lumii, să-l mărturisească pe Dumnezeu sau să-i sfințească numele —, scopul său ultim este, în fond, unul și același: acela de a-i determina pe toți oamenii să recunoască suveranitatea Domnului, fie El binecuvântat.

Unii învățați consideră misiunea lui Israel ca una din rațiunile exilului și împrăștierii sale: „Atotputernicul l-a împrăștiat pe Israel printre neamuri ca să facă prozeliți, așa cum stă scris în Osea 2,25: «și-Mi voi semăna pe Israel în țară...» Un om care își dă osteneala să semene o măsură de sămânță nu speră el oare ca la sfârșit să poată recolta însutit?" O aluzie la legătura dintre împrăștierea lui Israel și misiunea lui printre popoare se poate desprinde și din cuvintele pe care Dumnezeu i le adresează lui Iacob (Gen. 28,14): „Iar sămânța ta fi-va ca pulberea pământului și te vei răspândi spre apus și spre răsărit, spre miazăzi și spre miazănoapte, și toate neamurile pământului se vor binecuvânta în tine și în sămânța ta."

Conceptul de misiune a devenit unul din principiile motrice ale mișcării reformate. El se exprimă foarte limpede în teologia lui Kaufmann *Kohler și în platforma de la Pittsburgh (1885). Hotărând să facă din iudaism o religie complet universalistă, reformații nu mai păstrau din Biblie decât principiile morale. Pentru ei, scopul iudaismului, aliat cu celelalte religii progresiste, era de a face să domnească pe pământ pacea, dreptatea și adevărul. Israel nu ar mai trebui considerat o națiune, ci o comunitate religioasă având drept misiune să răspândească *monoteismul în lume. Astfel, orice idee de sionism era categoric respinsă, exilul evreilor fiind considerat un mijloc ca acest popor de preoți să intre în contact direct cu neamurile pe care avea datoria să le influențeze și să le inspire. Această ideologie a fost violent criticată de filozoful sionist Ahad ha-Am pentru care *emanciparea evreilor din Europa nu era decât „o robie în libertate". Pentru el acest concept de misiune nu era decât un pretext de care reformații se slujeau ca să înlocuiască *sionismul și idealul național evreiesc cu un așa-zis universalism și să justifice perenitatea exilului (**galut*). Dar, începând de prin 1930 și mai ales după **Șoa*, iudaismul reformat și-a modificat concepția despre misiune. El a integrat în teologia și practicile sale un sionism militant, păstrându-și totuși universalismul său fundamental. În anii 1980, reformații au elaborat un program care urmărea să-i atragă pe neevrei spre iudaism, acest program vizându-i inițial pe neevreii din cuplurile mixte.

MISTICA EVREIASCĂ

În gândirea evreiască, învățătura ezoterică și mistică sunt asociate în general cu Cabala. În accepțiunea sa cea mai largă, aceasta desemnează, în acest caz, curentele ezoterice succesive care s-au dezvoltat începând din perioada celui de-al Doilea *Templu și care au devenit elementele dinamice ale istoriei iudaismului. Cabala desemnează totuși un fenomen aparte, întemeiat deopotrivă pe ezoterism și pe teozofie, care nu-și are echivalent în misticismul clasic, așa cum este el definit de istoria religiilor. Definirea Cabalei ca mistică se bazează deci pe modul cum o abordăm, în măsura în care ea tinde spre cunoașterea lui Dumnezeu și a operei sale, ale cărei elemente intrinseci au la bază o concepție intelectuală. În iudaism, încercările de a lua contact cu divinitatea s-au manifestat mai ales prin contemplare și iluminare, prezentate, cel mai adesea, ca o revelație fundamentală privind natura Torei sau alte subiecte spirituale. Deși, în esența ei, Cabala nu este o abordare intelectuală sau rațională a religiei, pentru unii cabaliști intelectul însuși devine o miză a misticii. Cabala își are rădăcinile în legătura dintre intuiție și tradiție. Însuși titlul cu care se împodobește (*cabala* = „tradiție") reflectă această origine și accentuează diferența esențială dintre Cabala și celelalte forme de misticism religios, mai puțin apropiate de istoria popoarelor înseși.

Ca toate formele misticii, Cabala se preocupă să extragă din transcendența și imanența divină sensul unui adevăr al vieții religioase, în care fiecare fațetă cuprinde o revelație, deși Dumnezeu nu apare limpede decât prin intermediul introspecției umane. Această contradicție aparentă între experiența autorevelării și autodisimulării lui Dumnezeu determină sfera misticii. Elementul teozofic urmărește să dezvăluie viața divină ascunsă și relațiile acesteia cu viața omenească, ca și cu lumea creată. Elementele mistice și ezoterice coabitează constant și strâns legate între ele în sânul Cabalei.

Mistica, prin natura ei, nu poate fi comunicată direct, ci trebuie exprimată sub formă de simboluri și metafore; ezoterismul, dimpotrivă, poate fi transmis, dar inițiații nu au dreptul sau refuză să-și divulge știința. Cabaliștii au limitat și ei în mare măsură orice posibilitate de propagare a învățăturii lor, impunând o vârstă restrictivă pentru inițiere, dovada prealabilă a unor calități morale, ca și un număr restrâns de discipoli.

Mulți cabaliști au respins ideea unei dezvoltări istorice a misticii: ea nu putea fi altceva decât transmiterea revelației primordiale acordată lui Adam și primelor generații. Biblia fiind percepută ca sursa întregului adevăr, străvechile revelații făcute *patriarhilor, poporului și profeților cuprind adevărul etern. Așadar adevărul mistic nu are nevoie să fie revelat sub forma unei viziuni individuale: el poate fi cules din textele vechi printr-o interpretare mistică.

De-a lungul întregii sale istorii, misticismul evreiesc reflectă tensiunea dintre încercarea de a cunoaște adevărul printr-un sistem ezoteric de interpretare *hermeneutică a versetelor biblice și a cugetărilor talmudice — ele însele considerate ca simboluri — și nevoia imperativă a unei descoperiri mistice originale prin viziuni, vise, revelațiile puterii cerești și reflecția intuitivă. Mistica antică, așa cum apare ea în literatura *Hehalot*, mergea pe cea de-a doua cale, majoritatea acestor scrieri fiind descrieri pitorești ale viziunilor lumii divine. Dar Cabala tinde și spre o abordare hermeneutică iar numele său, care în sens propriu înseamnă „primire" și, prin extensie, „tradiție", nu trimitea inițial la nici un conținut mistic sau ezoteric.

În *Talmud, termenul *cabala* este utilizat pentru a desemna părți ale Bibliei exterioare Pentateuhului, iar în perioada post-talmudică servește și la indicarea *legii orale. Sintagma *cabala* nu este decât una din numeroasele denumiri utilizate timp de peste cincisprezece secole cu referire la diferitele curente mistice și la învățătura și discipolii acestora. Talmudul pomenește de *sitre Tora* și de *raze Tora* („tainele Torei") iar o parte a tradiției ezoterice este supranumită *maase Bereșit* („opera Genezei") sau *maase Merkava* („opera Carului"). Un cerc de mistici se autointitula *iorede Merkava* („cei ce coboară către Car"), iar în cursul perioadei talmudice și în cea care a urmat, sunt menționați termeni ca *baale ha-sod* („stăpânii misterelor") și *anșe emuna* („oamenii credinței"). În perioada Cabalei provensale și spaniole întâlnim expresiile *hohma penimit* („înțelepciunea interioară") sau *maskilim* („cei ce înțeleg", „iluminații") ca și *dorșe reșumot* („interpreții textelor"). Către sec. al XII-lea, atunci când termenul *cabala* începe să desemneze mai direct tradiția ezoterică, cuvintele *emet* („adevăr"), *emuna* („credință") și *hohma* („înțelepciune") semnifică adevărul interior, adică mistica. Pe cei ce o practică, *Nahmanide îi numește *ha-iodeim* („cei ce știu") sau *iodee hen* („cei ce cunosc harul"). Autorul *Zoharului vorbește de *bene mehaimenuta* („copiii credinței"), *bene hehla de-malka* („copiii Palatului regal"), *iodee hohmeta* („cei ce cunosc înțelepciunea") sau *iodee midin* („cei ce cunosc măsurile"), *mehațede hakla* („secerătorii câmpului") etc. Cabaliștii apăreau și sub numele de *baale ha-avoda* („stăpânii slujbei"). Începând din sec. al XIV-lea, termenul de *cabala* câștigă teren în fața celorlalte apelative. Cabaliștii se consideră deținătorii tainelor pe care le-au primit de la generațiile precedente sau pe care ei înșiși le-au descifrat în textele vechi. Totuși elementele unei revelații originale sau ale unei experiențe individuale a divinului transpar în scrierile omiletice și exegetice.

Nucleul misticii iudaice comportă un ansamblu de simboluri care, în forma sa cea mai dezvoltată, se manifestă și în Cabala. Misticii pretind, aproape din principiu, că adevărul nu poate fi exprimat prin cuvinte, căci acestea denotă doar ceea ce probează simțurile omenești sau intelectul. Dacă adevărul se află dincolo de percepția senzorială sau logică a omului, el nu poate fi exprimat prin limbaj. Cu toate acestea, Biblia este scrisă cu cuvinte. Inspirate de Dumnezeu, aceste cuvinte trebuie să cuprindă adevărul divin. Potrivit cabaliștilor, aceste cuvinte nu denotă o realitate senzorială, ci simbolizează într-o manieră complexă, un adevăr mistic care se situează, în esență, dincolo de cuvinte. Dumnezeu le-a dat misticilor Scriptura ca pe un fel de dicționar de simboluri pe care numai ei pot să le înțeleagă așa încât să întrezărească adevărul aflat dincolo de vorbe. Astfel, misticii citesc Scriptura într-o manieră diferită și unică și sunt capabili să mânuiască simbolurile — termenii biblici — cu ajutorul unor tehnici hermeneutice proprii precum *ghematria pentru a exprima adevărul întrezărit. Simbolurile folosite de primele izvoare cabalistice — *Sefer ha-*Bahir* și scrierile lui R. Isaac Orbul, de la sfârșitul sec. al XII-lea — devin limbajul curent al cabaliștilor, căruia fiecare școală și fiecare mistică îi adaugă propriii săi termeni și semnificațiile lor individuale. Misticii evrei antici și *haside Așchenaz* n-au construit un sistem de simboluri atât de detaliat ca al cabaliștilor de mai târziu, dar

tendința generală de a da o semnificație simbolică termenilor biblici se manifestă deja în scrierile lor.

Misticismul evreiesc nu a fost marginal dar, tendința de a-și apăra secretele de marele public l-a împiedicat să domine cultura evreiască. Această stare de fapt s-a schimbat când, în sec. al XVII-lea, Cabala lurianică a căpătat o largă răspândire, urmată mai târziu de mișcarea lui *Sabatai Țvi și de hasidism. Aceste mișcări, devenite populare, au influențat istoria religioasă și cultura evreiască.

Începând cu sfârșitul sec. al XII-lea, misticii evrei s-au apucat să scrie tratate de etică care nu dezvăluiau convingerile lor mistice profunde, ci doar mesajul pe care, după părerea lor, marele public putea și trebuia să-l primească. *Haside Aschenaz,* ca și cabaliștii din Gerona, au redactat tratate etice de primă importanță a căror contribuție la cultura evreiască medievală este semnificativă: *Sefer hasidim* de R. *Iuda he-Hasid și *Șaare teșuva* („Porțile căinței") de R. Iona Gerondi sunt două exemple ilustre. În sec. al XVI-lea, cabaliștii au început să publice scrieri etice care foloseau deschis simbolismul și terminologia Cabalei; în sec. al XVII-lea, acest simbolism a dominat literatura ebraică omiletică. În acest fel, Cabala pătrunde progresiv în practica religioasă de toate zilele și în etica evreiască, îmbogățind poruncile și normele etice cu o încărcătură mistică. Hasidismul modern a prelungit și a dus la apogeu această tendință, popularizând simbolurile mistice și atribuindu-le un loc central în cadrul cultului și vieții evreiești. Literatura etică de limbă ebraică a fost vehiculul grație căruia misticismul devine o forță dominantă în cultura evreiască din sec. XVII–XIX.

Istoria misticismului evreiesc cuprinde cinci perioade principale, caracterizate printr-o atitudine mistică aparte și prin poziția specifică pe care misticii o ocupau în societatea și cultura evreiască: 1. misticismul evreiesc antic; școli mistice care au înflorit la sfârșitul Antichității și în timpul perioadei talmudice; 2. primele școli mistice evreiești din Europa medievală în sec. XII–XIII; 3. Cabala spaniolă din sec. XIII–XV și difuzarea ei în alte țări europene și în Orient; 4. Cabala de după expulzarea din Spania, cu centrul la Safed; expansiunea doctrinei lui Luria, mișcarea lui Sabatai Țvi, din sec. XVI–XVIII; 5. apariția *hasidismului*; școlile cabalistice moderne și contemporane: hasidice, antihasidice și nehasidice.

În timpul primelor trei perioade, deci până la sfârșitul sec. al XV-lea, misticismul nu a fost un element central în cultura religioasă evreiască. Literatura mistică s-a dezvoltat în special în cercuri ezoterice închise ale căror scrieri au rămas departe de marele public. Astfel, în vasta colecție de scrieri din *Geniza din Cairo, se regăsesc abia douăzeci și trei de fragmente de scrieri mistice evreiești antice (vezi *Mistica Hehalot și Merkava), număr neînsemnat în comparație cu zecile de mii de fragmente ale acestei colecții. Totuși, frecventele referiri la cunoașterea mistică din literatura talmudică și midrașică dovedesc că cel puțin o parte din intelectualii evrei de la sfârșitul Antichității manifestau un interes pentru speculația ezoterică și mistică. Misticismul evreiesc antic s-a dezvoltat pornind de la interpretările midrașice ale textelor biblice, — în special primele capitole din *Ezechiel, Geneza (relatarea *Creației) și *Cântarea Cântărilor —, cărora li s-au adăugat idei și influențe din alte surse, îndeosebi din literatura despre *Enoh (sec. II î.e.n.) și din alte scrieri apocrife și apocaliptice (vezi *Apocalipsa, *Apocrife). Misticii antici făceau parte integrantă din lumea culturală a înțelepților, dar ei au dezvoltat o practică specifică, ca și un gen literar aparte (literatura *Hehalot* și *Merkava*), care se deosebea chiar și prin unele aspecte lingvistice de formele literare și lingvistice curente din Talmud și Midraș.

Primele etape de dezvoltare ale acestei școli pot fi situate în sec. al II-lea al erei noastre, probabil printre eruditii ale căror idei au dat naștere școlii lui R. Akiva. Scopul esențial al practicii lor mistice era să obțină ascensiunea numită, paradoxal, „coborârea spre Car" (*ierida la-Merkava*). Numeroase scrieri pseudoepigrafice atribuie această practică lui R. Akiva și lui R. Ismael, desemnându-l uneori pe *tana Nehunia ben ha-Kana drept lider al grupului. Principala contribuție la gândirea mistică evreiască constă în tratatul *Șiur koma* („Măsura taliei") în care Dumnezeu Creatorul este descris ca o uriașă figură antropomorfică, fiecare din membrele sale având mai multe nume ezoterice, iar mărimea lor reprezentând de bilioane de ori dimensiunea cosmosului. Misticul se străduie să urce, străbătând cele șapte ceruri și cele șapte palate cerești, pentru a ajunge la tronul sau la carul slavei unde „șade" această figură, pentru a participa la rugăciunile îngerilor care slujesc în jurul tronului.

Literatura *Hehalot* și *Merkava* prezintă un pronunțat caracter vizionar; ea descrie cu lux de amănunte împărăția cerească și anturajul lui Dumnezeu, totul într-un limbaj poetic presărat cu numeroase imnuri, dintre care unele au fost mai târziu incluse în cărțile de rugăciuni. Ea nu transmite nici un mesaj etic sau religios poporului și nu trezește interes,

prin formă ori prin conținut, decât în cercul închis al misticilor (vezi și *Ieșira, Sefer).

Se pare că misticismul și-a atins apogeul în sec. al IV-lea și a continuat să se dezvolte în sec. V–VI, în principal în Ereț Israel și, mai târziu, în Babilonia. În epoca gheonimilor, au fost compilate câteva antologii de texte mistice, dar până la sfârșitul acestei perioade nu se consemnează apariția de noi tendințe și idei. Textele misticismului antic apărute mai înainte au servit ca bază pentru etapa următoare, marcată prin apariția de școli mistice în Europa creștină medievală a sec. al XII-lea.

În a doua jumătate a sec. al XII-lea, au apărut două noi școli mistice, una în sudul Europei (mai ales în nordul Spaniei și în sudul Franței), cealaltă în Renania. Aceste școli nu au fost unificate, ci au alcătuit mai curând numeroase grupuri independente. În unele cazuri era vorba chiar de scriitori solitari, care nu știau nimic unii de alții. Începuturile Cabalei se caracterizează prin trei tradiții diferite și, probabil, independente: *Sefer ha-Bahir*, compusă către sfârșitul sec. al XII-lea, care cuprinde simbolismul celor zece *emanații divine — *sefirot; tradiția lui R. Abraham ben David din Posquières și a fiului său R. Isaac Orbul și cea de-a treia, cercul numit *Iyun* („contemplație"), care a produs câteva scurte tratate mistice cu un pronunțat caracter neoplatonician și care nu avea cunoștință de simbolismul celorlalte două tradiții.

Gruparea *haside Așchenaz* a înflorit mai ales în familia Kalonymus, la Speyer și la Worms; cele trei personalități principale ale acestei tradiții au fost R. Samuel ben Kalonymus he-Hasid („Piosul"), fiul său R. *Iuda he-Hasid și discipolul acestuia din urmă, R. *Eleazar ben Iuda din Worms. Pe lângă acest nucleu, au existat numeroase alte grupuri și scriitori independenți, precum școala care și-a întemeiat tradițiile pseudoepigrafice pe o *baraita* a lui Iosif ben Uziel, autorii anonimi ai lui *Sefer ha-Haim*, operă teologică și etică, și *Sefer ha-navon*, un comentariu la **Șema*. Cele trei școli „cabalistice" au elemente comune care le deosebesc de diferitele grupuri de *haside Așchenaz*; cu toate acestea, diferențele din interiorul fiecărui grup sunt considerabile.

Trăsătura comună tuturor acestor grupuri este noua lor concepție a divinului ca reprezentând unitatea a numeroase forțe diferite. Concepția simplă, biblică și rabinică, a unității lui Dumnezeu a fost înlăturată de toate aceste cercuri mistice iar în locul ei a fost elaborat un sistem complex, descriind unitatea divină ca rezultatul armoniei dintre numeroasele puteri divine, al căror număr variază de la trei la treisprezece. Începând cu această perioadă și până astăzi, misticii evrei s-au preocupat în special de descrierea relațiilor interne dintre diversele puteri în sânul divinului, de împărțirea lor în elemente „masculine" și „feminine", de atitudinea lor față de *rău, și de rolul lor în creație, în intervenția divină în treburile acestei lumi, în destinul poporului evreu și în viitoarea *Izbăvire mesianică.

După perioada inițială, la sfârșitul sec. al XII-lea și începutul sec. al XIII-lea, aceste grupuri variate au început să alcătuiască două școli distincte: școala grupului *haside Așchenaz*, condusă de Eleazar din Worms, și școala cabalistică din Gerona, în Catalonia, condusă de *Nahmanide. Acestea au fost cele două izvoare din care misticismul evreiesc european și-a extras ideile și simbolurile de bază care i-au dat forma sa caracteristică în secolele următoare. În a doua jumătate a sec. al XIII-lea, *haside Așchenaz* au intrat în declin. Unele din ideile lor au fost absorbite de Cabala care prospera și crea în vremea aceea noi școli în Europa centrală, în Italia și în Răsărit.

A treia etapă a constituit-o dezvoltarea Cabalei în Spania, de la sfârșitul sec. al XIII-lea până la expulzarea evreilor din această țară în 1492. Evenimentul cel mai important al acestei perioade a fost apariția, în ultimii ani ai sec. al XIII-lea, a principalului text al Cabalei — *Zoharul*. Presupusul autor al cărții, R. *Moise de Leon, s-a slujit pentru alcătuirea capodoperei sale de învățături provenite din diferitele cercuri cabalistice care se găseau din belșug în Spania acelei vremi. Era vorba, în principal, de învățăturile din Gerona ca și de învățăturile radicale ale fraților Cohen, reprezentanții tendinței gnostice din Castilia din a doua jumătate a sec. al XIII-lea. În această grupare, conceptul cabalistic al dualismului, al luptei permanente dintre „latura stângă" și „latura dreapătă" din cosmos a fost exprimat în mod pertinent și a influențat învățătura *Zoharului* cu privire la *sitra ahra*, latura stângă, satanică a lumilor divine.

Zoharul a apărut într-o epocă în care nordul Spaniei era înțesat de cabaliști, unii dintre ei în contact direct cu R. Moise de Leon; este posibil ca ei să fi avut o influență asupra *Zoharului* însuși. Cei mai importanți dintre ei erau: R. Iosif Gikatilla (care a fost discipolul lui R. Abraham *Abulafia, unul din cei mai originali gânditori spanioli), R. David ben Iuda he-Hasid, R. Iosif „din Șușan" (vechea Ecbatana, astăzi Hamadan, în Iran), autorul anonim al lui *Tikune ha-Zohar*, a cărui lucrare a fost inclusă în colecția *Zoharului* și, poate, autorul anonim al lui *Sefer ha-temuna* („Cartea

imaginii"). Aceştia sunt doar câţiva din cabalişti care au dezvoltat simbolismul Cabalei şi au contribuit la situarea *Zoharului* în centrul misticii evreieşti; munca lor a avut un mare impact asupra generaţiilor ulterioare de cabalişti, din Spania şi din alte locuri. În sec. al XIV-lea şi la începutul sec. al XV-lea, Cabala, în general, şi Zoharul, în special, au exercitat o influenţă crescândă asupra intelectualilor evrei din Germania, din Ereţ Israel, Italia şi Bizanţ. În sec. al XV-lea, au apărut *Sefer ha-kana* şi *Sefer ha-pelia*, două capodopere ale Cabalei medievale, provenite probabil din cercurile cabalistice bizantine.

A patra perioadă din istoria misticismului evreiesc este direct legată de criza care s-a încheiat cu expulzarea evreilor din Spania (1492) şi din Portugalia (1497) şi de apariţia unor noi centre intelectuale în Italia, Turcia şi la Safed. Către sec. al XVI-lea, învăţătura *Zoharului* devenea parte integrantă a culturii generale evreieşti şi servea drept izvor de inspiraţie unor predicatori şi scriitori fără nici o preocupare mistică anume. În acelaşi timp, caracterul Cabalei a suferit o modificare radicală ca urmare a dezvoltării elementului mesianic, care nu jucase un rol esenţial în evoluţia ei anterioară (vezi *Mesia). Încă dinainte de expulzare, o nouă şcoală spaniolă începuse să producă scrieri cabalistice profund mesianice iar acest curent s-a accentuat în scrierile misticilor care au trăit expulzarea. Abraham ben Eliezer ha-Levi, care s-a stabilit la Ierusalim, a scris mai multe eseuri mitologico-apocaliptice, punând în lumină această nouă atitudine.

Centrul din Safed cuprindea, în sec. al XVI-lea, mistici din diferite şcoli şi unii din cei mai proeminenţi dintre ei, ca R. Moise *Cordovero, credeau în importanţa continuării vechii Cabale spaniole. Cordovero s-a dedicat mai ales sistematizării Cabalei *Zoharului* şi a scris un comentariu detaliat în acest scop. Totuşi, noi tendinţe se consolidează şi îşi găsesc expresia cea mai clară în cadrul revoluţiei cabalistice operate la Safed de R. Isaac Luria („Ari") şi de discipolii lui, mai ales R. Haim *Vital, în ultima treime a secolului. Întemeindu-se pe elemente din *Zohar*, Cabala lui Luria a dezvoltat un mit nou potrivit căruia exilul terestru n-ar fi decât efectul unei imperfecţiuni în lumea divină care ar permite răului să prospere. Viaţa religioasă ar avea drept scop nu doar să corecteze această imperfecţiune şi să salveze lumea divină, ci şi să pregătească terenul pentru Izbăvirea poporului evreu. Cabala lurianică a transformat misticismul evreiesc într-o formă de ideologie raportată direct la problemele contemporane. Astfel, pentru prima oară, misticii evrei deveneau istoriceşte activi în pregătirea viitorului poporului evreu.

Această schimbare de direcţie a Cabalei către mesianism şi către acţiunea istorică a servit drept bază spirituală afirmării mişcării sabatianiste din 1665–1666. Teologia mesianică a lui Natan din Gaza, profetul lui *Sabatai Ţvi, a dezvoltat Cabala lui Luria, punând în centrul ei rolul lui Mesia în procesul Izbăvirii. Sabatai Ţvi şi Natan din Gaza au propus adepţilor lor o nouă credinţă, axată pe rolul izbăvitor al lui Mesia personificat care, precum *sefirot*, ar fi o întrupare a puterii divine, cu menirea de a corecta tot ceea ce este imperfect în lumile divină şi terestră. Când Sabatai Ţvi s-a convertit la islam, aceste idei s-au orientat către explicarea şi justificarea convertirii, dând naştere unui paradox al credinţei într-un Mesia convertit. Diversele secte sabatianiste din sec. XVII–XVIII au dezvoltat versiuni diferite ale acestei teologii mesianice, toate întemeiate însă pe ideea unui conducător mistic, a unei puteri divine a cărei răspundere ar fi de a aduce salvarea a tot ce există. Sabatianismul a transformat Cabala lui Luria într-o teologie axată pe ideea unui lider mistic.

A cincea şi ultima etapă, de la mijlocul sec. al XVIII-lea până astăzi, se leagă de afirmarea mişcării hasidice moderne, creată de R. Israel *Baal Şem Tov. *Hasidismul a provocat o schismă în sânul comunităţilor evreieşti din Europa răsăriteană, între adepţii numeroaselor secte hasidice conduse de ţadikimi şi adversarii lor, **mitnagdimii*. În vreme ce noua mişcare hasidică se dezvolta în Podolia şi populariza mesajul Cabalei, dobândind un loc independent în mistică, cabaliştii şcolii din Brody au constituit o instituţie care va rămâne exterior ataşată modelului oriental de formă mai sufită, instaurat la Ierusalim (vezi mai jos). Cabaliştii lituanieni, dintre care *Elia, gaonul din Vilna, a fost cel mai ilustru, abordau şi ei, cu pietate, principiile lurianice. Dacă *hasidimii* propuneau în general o reinterpretare mai literală a acestor principii, o formulare originală a lor a apărut totuşi în sânul curentului **Habad*.

Centre cabalistice importante s-au dezvoltat şi în Maroc, dar lucrările lor au rămas în mare măsură în manuscris. Cabala care predomina în Africa de Nord, era mai ales lurianică în toată diversitatea sa, iar cabaliştii din Yemen şi din Kurdistan atestă această tendinţă începând din sec. al XVII-lea. Dar centrul oriental cel mai important a fost întemeiat la mijlocul sec. al XVIII-lea, la Ierusalim, de marele cabalist de origine yemenită, Şalom Mizrah Şarabi („Reşad", mort la 1777). Aici, în Oraşul

Vechi, va funcționa timp de aproape două sute de ani *ieșiva* Bet El (distrusă de un cutremur în 1927). Învățătura cabalistică predată aici se baza pe Cabala lurianică, pe scrierile lui Haim *Vital îndeosebi, ca și pe adoptarea unei doctrine despre **kavana* și despre contemplarea mistică în timpul rugăciunii ca element central al Cabalei, în aspectele sale teoretice și practice deopotrivă. Această învățătură implica o ruptură totală de orice activitate socială, permițând unei elite spirituale să se consacre exclusiv unei vieți pioase, în această lume și în cealaltă, ceea ce nu poate să nu amintească de misticismul musulman preponderent în țările de origine ale acestor mistici.

Atacurile militanților *Emancipării împotriva misticii au limitat considerabil influența acesteia începând din sec. al XIX-lea, într-o măsură limitată în Europa centrală, dar de o manieră radicală în țările răsăritene.

MISTICA HEHALOT ȘI MERKAVA

Cea mai veche etapă din istoria misticii iudaice este reprezentată de douăzeci de tratate datând din perioada Talmudului și de la începutul perioadei gheonimilor (sec. III–VII e.n.). Ea este denumită în mod obișnuit literatura „Palatelor" (*Hehalot*) și a „Carului" (*Merkava*). Accentul este pus pe ascensiunea care îngăduie misticului să străbată palatele celeste pentru a contempla carul și tronul divin. Aceste texte nu sunt toate mistice. Unele, ca *Harba de-Moșe* („Spada lui Moșe"), *Havdala de-rabi Akiva* („Despărțirea lui R. Akiva") și o parte din *Sefer ha-razim* („Cartea tainelor"), se preocupă cu predilecție de magie. Altele sunt consacrate mai ales interpretărilor exegetice, cu caracter ezoteric, ale viziunii lui Ezechiel și reflectă tradiția pe care Mișna o numește *Maase Merkava* („Opera Carului"), după viziunea carului divin descrisă în Cartea lui *Ezechiel. Textele din acest ultim grup nu implică un misticism activ, ci constau mai curând din speculații exegetice privind structura universului celest.

Mistica evreiască veche este reprezentată mai ales de cinci tratate care evocă practicile și speculațiile primilor mistici. Cel dintâi text din această serie, *Hehalot Zutrati* („Cartea minoră a palatelor celeste"), descrie ascensiunea lui *Akiva spre carul divin. Vine apoi *Hehalot Rabati* („Cartea majoră a palatelor celeste") care relatează ascensiunea lui Rabi Ismael, prezentat ca mare preot și personajul central al lucrării, în care se mai vorbește și despre cei zece *martiri ai Hagadei. Al treilea tratat este *Maase Merkava*, o antologie de imnuri auzite sau recitate de către mistici în timpul ascensiunii lor către cele șapte palate divine. Urmează *Sefer Hehalot*, mai cunoscută sub titlul de *3 Enoh* sau *Enohul ebraic*. Rabi Ismael își povestește aici urcarea la cer și întâlnirea cu Metatron, așa-numitul „Prinț al Feței (*Sar ha-Panim*). În prima parte a acestei opere, Metatron îi povestește lui R. Ismael viața sa: odinioară el se numea *Enoh, fiul lui Iared (Gen. 5,18–24); Dumnezeu l-a luat la cer pentru ca să mărturisească păcatele care au provocat potopul. După mai multe etape, Enoh a fost transformat într-o putere divină purtând numele de Metatron și neavând deasupra decât pe Dumnezeu A doua parte este o descriere detaliată a regatului celest și a ierarhiei puterilor divine din jurul lui Dumnezeu (vezi și *Înger). Cel de-al cincilea tratat este *Șiur koma* („Măsura taliei"), prima carte mistică a literaturii ebraice consacrată unei descrieri fizice a lui Dumnezeu Această operă recurge la imagini de un *antropomorfism extrem (bazate pe Cânt. 5,10–16). Speculația din *Șiur koma* era obiectivul misticilor antici când suiau la al șaptelea palat situat în al șaptelea cer unde marele rege, Creatorul, șade pe tronul său de slavă, înconjurat de armata de îngeri și de plenul puterilor divine. În majoritatea acestor opere, imnurile ocupă un loc considerabil, fie că este vorba de imnuri ale îngerilor sau de cele pe care misticii înșiși le compun pentru a exprima uimirea minunată ce le-o trezesc viziunile celeste. Unele din aceste imnuri au fost ulterior introduse în cărțile de rugăciuni.

În mod paradoxal, misticii descriau drumul lor, poate sub influența versetului Cânt. 6,11, ca o coborâre spre Car (*iorede ha-Merkava*), iar nu ca un urcuș. În rest, multe alte elemente ale misticii *Hehalot* se întemeiază pe interpretarea mistică a *Cântării Cântărilor. De fapt, două texte joacă un rol major în mistica *Hehalot*: viziunea lui Ezechiel, așa cum a fost ea interpretată de tradiția exegetică *Maase Merkava*, și interpretarea care începuse a se dezvolta în aceeași epocă și care vedea în Cântarea Cântărilor cea mai sfântă dintre cărțile Bibliei (conform afirmației lui R. Akiva din Mișna), o carte transmisă lui Israel de către însuși Dumnezeu în timpul revelației de pe Muntele Sinai.

Originea acestui cerc de mistici pare să fie legată de tradițiile tanaitice (vezi *Tana). El s-a dezvoltat însă sub forma unui fenomen religios distinct care întreținea legături cu lumea rabinică și midrașică, rămânând totuși independent de aceasta. Acești mistici au împrumutat unele din simbolurile lor din literatura apocaliptică și din *apocrifele epocii celui de-al Doilea Templu și se pot găsi paralele între

literatura *Hehalot* și secta care a produs *Manuscrisele de la Marea Moartă. Operele creștinismului antic și simbolica gnostică (după toate probabilitățile, gnosticii și-au împrumutat simbolurile din aceeași sursă ca și misticii *Hehalot*) oferă de asemeni puncte de comparație interesante. Literatura *Hehalot* ilustrează o nouă atitudine cu privire la relația om-Dumnezeu. Se constată o revigorare dinamică a încercării de apropiere de Dumnezeu pe calea misticii. Literatura și simbolurile acestui curent au servit ca elemente de referință pentru toți misticii evrei de mai târziu, îndeosebi pentru *haside Așchenaz* și cabaliștii din Evul Mediu.

MIȘCĂRI MESIANICE

Tentativele organizate de către diverse personalități carismatice de a se prezenta drept *Mesia, cu scopul de a restaura regatul lui David și independența evreilor în Ereț Israel.

Din perioada *exilului babilonian până în sec. al XVIII-lea, asemenea mișcări au fost alimentate de diverși factori strâns legați: așteptarea milenară a făgăduitului Mesia, sentimentul acut al evreilor de a fi exilați în **galut* și de a fi fără patrie; persecuția religioasă și dorința arzătoare de a-și regăsi suveranitatea pentru a dovedi lumii dreptatea lui Dumnezeu. Atâta vreme cât viața evreiască putea să continue pașnic în exil, impulsul mesianic se reducea la *rugăciune, dar atunci când evreii au fost confruntați cu expulzarea, cu masacre sau cu alte amenințări punându-le în primejdie existența, ei s-au îndreptat către pseudoprofeți mesianici care, în diferite grade, au obținut sprijinul popular, pentru ca apoi să fie discreditați, ca urmare a faptului că discursul lor s-a dovedit înșelător.

Biblia descrie în Isa. 11, venirea Salvatorului sub trăsăturile lui Ezechia, și i s-a atribuit uneori lui Zorobabel (Hag. 2,21–23; Zah. 4,6–10) cea dintâi mișcare mesianică. Deși nu erau de ascendență davidică, calitate atribuită lui Mesia, *Hașmoneii au trezit se pare la vremea lor speranțe mesianice. Credința în creștere potrivit căreia salvarea divină ar fi precedată de *hevle Mașiah* („durerile nașterii lui Mesia") a alimentat ideea că acestea ar putea fi sinonime cu dezordini politice. „Când veți vedea mari imperii războindu-se între ele, susțineau rabinii, atunci așteptați-vă la venirea lui Mesia" (*Gen.R.* 42,7). Tot astfel, ocupația romană și exploziile de violențe antievreiești au dat invariabil naștere la noi mișcări mesianice. Unii dintre cei care s-au angajat să pună capăt dominației romane și-au atribuit puteri supranaturale. Un anumit „profet" pe nume Teodas, de exemplu, a anunțat că va despărți apele Iordanului (45 e.n.), dar a fost arestat și decapitat înainte de „tentativă"; Iuda Galileeanul (mort în 6 e.n.), un șef al zeloților sicari, s-a dovedit mai incomod pentru romani. În tumultul politic și moral ce caracteriza perioada guvernării romane în Iudeea, au apărut diferiți conducători pseudo-mesianici, cel mai renumit dintre ei fiind Isus din Nazaret. *Manuscrisele de la Marea Moartă fac de asemeni referiri la puternicele sentimente mesianice care animau secta numită „de la Marea Moartă". În epoca primei revolte, la capătul căreia Templul a fost distrus, Șimon bar Giora și Eleazar ben Iair (care au apărat fortăreața Masada până în 73 e.n.) s-au învestit în mod evident într-un rol mesianic. Mult mai mare a fost influența lui Șimon *bar Kohba („fiul stelei"), care a condus a doua și nereușita revoltă din 132–135 e.n., murind în luptele cu legiunile romane la Betar. Lui Rabi *Akiva, care îl salutase ca pe „Regele Mesia", i s-a reproșat mai târziu această eroare: „iarba va fi crescut de mult pe obrajii tăi până să vină Mesia" (T.I. *Taan.* 4,8).

Apariția unui „profet" cretan, care se credea un nou Mesia, a constituit un fenomen izolat în primele secole de împrăștiere, declanșând printre evrei numeroase cazuri de nebunie sinucigașă sau de apostazie în anul 431. Ascensiunea *islamului și atmosfera belicoasă care a însoțit-o au avut un impact important asupra mișcărilor mesianice evreiești din Orientul Apropiat, care au devenit tot mai militante. Cele conduse de Abu Isa al-Isfahani și Iudghan împotriva musulmanilor din Persia (sec. al VIII-lea) au fost în același timp sectante și revoluționare. O altă mișcare, întemeiată de David Alroy în Kurdistan, a profitat de conflictul islamului cu creștinătatea în epoca celei de-a doua cruciade (circa 1146–1147). Alroy a atras numeroși adepți grație unei propagande abile, îndeosebi printre evreii luptători din munți, în scopul de a-i învinge pe opresorii musulmani și a pregăti regatul mesianic la Ierusalim. După câteva succese inițiale, campania a eșuat în urma asasinării lui Alroy. Partizanii care i-au rămas fideli și au continuat să creadă în acest pseudo-Mesia, au căpătat numele de „menahemiți". Cam în aceeași perioadă (1172), evreii din Yemen au suferit mari persecuții și mulți dintre ei erau înclinați să acorde încredere unor „salvatori" care interpretau chinurile lor ca „durerile nașterii lui Mesia", anunțând Izbăvirea. Totuși, când *Maimonide fu rugat să-și dea avizul, el a răspuns cu celebra „Epistolă către Yemen" (*Igheret Teman*), prin care își conjura coreli-

gionarii să nu se lase înșelați de diverși predicatori revoluționari pseudo-mesianici.

În pofida suferințelor îndurate în timpul cruciadelor, aşchenazii au rămas în general pasivi și nu s-au implicat în acțiuni mesianice. Nu același lucru s-a întâmplat cu comunitățile sefarde din Spania și din Portugalia, pe care doctrinele cabalistice le-au marcat profund, mai ales începând din sec. al XIII-lea. Abraham *Abulafia a devenit celebru ca primul dintre numeroșii „profeți" sefarzi care au crezut că grăbesc Izbăvirea utilizând procedee mistice sau făcând apel la papalitate sau la împărați.

Doi alți factori au generat un nou puseu de speculații mesianice în cele trei secole ce au urmat: relatările călătorilor privind *Sambatyonul și cele zece *triburi pierdute ale lui Israel, despre care se spunea că trăiau dincolo de acest fluviu, și apariția *Zoharului* (circa 1300), operă majoră a Cabalei care a avut un impact deosebit de puternic asupra evreilor Spaniei creștine. Din cauza învățăturilor mesianice din *Zohar*, evenimente precum convertirile forțate din Spania (1391), cucerirea Constantinopolului de către turci (1453) și expulzarea evreilor din Spania (1492) au fost considerate, la rândul lor, ca semne prevestind venirea iminentă a lui Mesia. În sec. al XVI-lea și evreii aşchenazi au fost antrenați de aceste curente *mistice. Printre exilații spanioli, campaniile de persecuție duse împotriva *maranilor spanioli și portughezi, doctrina cabalistă a *tikunului*, răspândită de misticii din Safed (vezi *Luria și Cabala lurianică), și apariția subită a lui David Rubeni în Europa (1524) au făcut să crească speranțele mesianice.

Rubeni, un misterios aventurier, s-a proclamat fiul unui oarecare rege Solomon și fratele unui rege Iosif, care ar fi domnit peste triburile pierdute ale lui Ruben, Gad și Manase în provincia arabă Khaybar. Ca și David Alroy, el a căutat să smulgă Ierusalimul de la musulmani dar, pentru o acțiune de asemenea anvergură, îi trebuia sprijinul creștinilor. Alura princiară a lui Rubeni și istoria lui i-a impresionat pe evrei și pe neevrei, inclusiv pe Papa Clement al VII-lea. Entuziasmul stârnit printre maranii portughezi a făcut ca unul dintre ei, un anume Diego Pines, să revină la iudaism sub numele de Solomon Molho devenind, după ce a scăpat din Portugalia, cabalist și pseudo-Mesia. Rubeni și Molho și-au unit forțele făcând fără succes apel la împăratul Sfântului Imperiu roman: Molho a fost ars pe rug ca eretic, în 1532, iar Rubeni a murit în închisoare. Molho a făcut totuși numeroși adepți în Spania, Portugalia, Italia și chiar în Polonia, pregătind astfel calea celui mai reputat dintre falșii Mesia: *Sabatai Țvi.

Ca și în trecut, fiecare cataclism dădea naștere unei noi mișcări mesianice: războiul de Treizeci de Ani (1618–1648) și masacrele lui Hmelnițki din 1648–1649 au creat condiții favorabile expansiunii sabatianismului. Cabaliștii credeau că 1648 era „anul mesianic", fixat de Dumnezeu, în vreme ce misticii creștini așteptau anul 1666. Proclamându-și pretențiile mesianice, Sabatai Țvi a intrat mai întâi în conflict cu rabinatul din Smirna, la începutul anilor 1650. El și-a găsit un avocat energic în persoana predicatorului Natan din Gaza care susținea că Mesia venise și că avea să-l detroneze pe sultanul Turciei în 1666. Cu Natan în rolul profetului Ilie, „vestitorul lui Mesia", Sabatai Țvi s-a impus rapid drept cel mai carismatic și mai venerat dintre toți pretendenții la tronul lui Mesia care apăruseră până atunci. Revoluția sa a atras un mare număr de „credincioși", constituind un pericol pentru scepticii minoritari și făcând să se cutremure bazele iudaismului normativ. Chiar și după apostazia și moartea sa, în condiții obscure, un mare număr de oameni au continuat să creadă în el. O sectă sabatianistă, dunmehii, a rămas activă și a supraviețuit până într-o epocă recentă în Turcia și în Balcani; o alta, cea a frankiștilor, condusă de un aventurier din Podolia, Iacob Frank, a exercitat o influență nefastă în Europa Centrală până spre 1830.

MI ȘE-BERAH

„El care i-a binecuvântat (pe părinții noștri)"

Primele cuvinte și titlul a numeroase rugăciuni, prin care, de *Șabat și de sărbători, oficiantul îi cere lui Dumnezeu să-i binecuvânteze pe cei care au fost chemați la citirea *Torei. În comunitățile ortodoxe, această rugăciune este deseori urmată de o alta de același gen prin care oficiantul binecuvântează persoanele sau familiile pe care dorește să le onoreze, menționându-i cu aceeași ocazie pe cei care au făcut o donație sinagogii sau organizațiilor de binefacere. La sefarzii occidentali (portughezi și spanioli), oficiantul recită tot atâtea *Mi șe-berah* câte persoane sunt chemate la Tora. Când comemorează moartea cuiva, aşchenazii se mulțumesc cu obișnuitul *Mi șe-berah* și nu pot cere să se recite o rugăciune în plus în memoria decedatului decât dacă **iarțaitul* sau ajunul lui cade într-o luni sau joi. În comunitățile sefarde, se poate solicita o rugăciune suplimentară în orice zi a săptămânii, inclusiv de Șabat. Alte rugăciuni pot fi adăugate la *Mi șe-berah* pentru un bolnav, pentru

o lehuză, dacă a născut o fată, ca să i se poată da copilului un nume la sinagogă, pentru un băiat care face **bar miṭva* sau pentru un tânăr care urmează să se însoare. La conservatorii americani, este îngăduit să se recite un *Mi şe-berah* pentru o femeie atunci când este chemată la Tora sau pentru o fată care a împlinit doisprezece ani şi face **bat miṭva*, fiind de asemenea chemată să citească Legea. Unele comunităţi înlocuiesc toate rugăciunile individuale recitate după lectura Torei printr-un *Mi şe-berah* global. De Şabat sau de sărbători dacă acestea coincid cu Şabatul, după citirea Torei, se spune un *Mi şe-berah* mai lung decât de obicei, datând din vremea gheonimilor, prin care se cere binecuvântarea lui Dumnezeu pentru comunitate, pentru credincioşii sinagogilor din toate ţările şi pentru cei care întreprind activităţi comunitare. La aşchenazi, această rugăciune se spune după **Iekum purkan*, textul fiind foarte apropiat de cel folosit în comunităţile italiene, dar foarte diferit de cel uzitat de sefarzi şi de evreii orientali. În sinagogile israeliene, ca şi în unele sinagogi din diaspora, se citeşte un al treilea *Mi şe-berah* invocând protecţia lui Dumnezeu asupra tuturor soldaţilor israelieni.

MIŞMAROT ŞI MAAMADOT

Delegaţie de preoţi şi de leviţi la Templu. În epoca celui de-al Doilea *Templu, preoţii, leviţii şi ceilalţi evrei din Iudeea erau împărţiţi în douăzeci şi patru de grupe, fiecare grupă slujind la Templu câte o săptămână pe semestru. În timpul celor patru săptămâni restante, săptămâni corespunzătoare sărbătorilor, preoţii, leviţii şi ceilalţi erau repartizaţi în şapte secţiuni, fiecare din ele trebuind să slujească în Templu câte o zi. Slujba preoţilor şi a leviţilor se numea *miṣmar*, iar cea a celorlalţi iudei *maamad*.

După distrugerea celui de-al Doilea Templu, rabinii au decis că recitarea rugăciunilor referitoare la jertfe era echivalentă cu jertfa însăşi. Astfel a apărut şi s-a dezvoltat obiceiul de a recita, după rugăciunea de dimineaţă, rugăciuni speciale numite *maamadot*, textul acestora aflându-se în tratatul *Taanit* (4) al Mişnei. Textul dezvoltat cu secţiuni suplimentare se găseşte în cartea de rugăciuni a lui Amram Gaon (sec. al IX-lea). *Maamadot* nu aparţin ciclului de rugăciuni obligatorii, ci sunt recitate numai de cine vrea.

MIŞNA

Termenul este derivat de la ebraicul *şana* care înseamnă „a repeta". Sub influenţa cuvântului aramaic *tana* acesta şi-a lărgit sensul devenind „a studia" şi a fost în mod specific aplicat studierii *legii orale, pentru a indica metoda de memorizare şi recapitulare caracteristică acesteia, aşa cum indică *Avot* 3,8: „Atunci când cineva, mergând pe drum, recapitulează [ceea ce a învăţat] şi-şi întrerupe *mişna* sa" sau „cel ce uită un cuvânt din *mişna* sa" (*Avot* 3,9). Cuvântul *Mişna* se opune lui *Mikra* (de la *kara* „a citi"), care desemnează *legea scrisă ce trebuie citită (Neem. 8,8).

Apelativul de Mişna desemnează de o manieră generală legea orală în toate aspectele sale, *midraş, halahot* şi *hagadot* (*Sifre* Deut. 344). Deşi culegerea de dispoziţii ale legii orale care se învăţa în *academiile tanaimilor a fost denumită „Mişna", textul varia foarte mult de la un tana la altul în privinţa subiectului, a conţinutului şi a formei. La jumătatea sec. al II-lea, vederile erau divergente în privinţa esenţei Mişnei: „Ce e Mişna? Rabi Meir spune: *halahot*, Rabi Iuda spune: *midraş*" (*Kid.* 49a). Termenul ajunge totuşi să desemneze *Halaha cu care devine treptat sinonim, în aşa măsură încât o *halaha* era uneori denumită *mişna* (*Ghit.* 5,6). În ansamblul ei, Mişna este desemnată ca *halahot* (T.I. *Hor.* 3,8,48c) iar mai târziu, după redactarea sa, amoraimii o denumesc *Mişnatenu* (în ebraică), adică „Mişna noastră", pentru a o deosebi de alte culegeri de *mişnaiot* (de ex., cea a lui R. Oşaia ori cea a lui Bar Kapara). „Mişna noastră" devine, cu timpul, singura Mişna, textul fiind alcătuit din cele şase ordine redactate, rânduite şi revăzute în jurul sec. al III-lea de către *Iuda ha-Nasi.

Este vorba de prima compilaţie exhaustivă a legii orale, reflectând circa cinci secole de tradiţie halahică (legislativă), mergând de la epoca *scribilor până la aceea a tanaimilor (300 î.e.n. până la 200 e.n.). Ea constituie documentul religios cel mai important după Biblie şi reprezintă de asemeni baza *Talmudului din epoca amoraimilor (vezi *Amora şi *Tana). Lucrarea a fost redactată între anii 200 şi 220 e.n. în Palestina, obiectivul autorului fiind de a furniza un ghid de legi evreieşti învăţătorilor şi judecătorilor. Deoarece legea orală risca să se piardă în diferitele cercuri în care era predată, o codificare scrisă părea să se impună. Mişna se prezintă deci ca o culegere de dezbateri şi de discuţii halahice.

Deja cu mai multe generaţii înaintea lui Iuda ha-Nasi, alţi tanaimi încercaseră să alcătuiască culegeri de *halahot*, una din cele mai remarcabile fiind incontestabil culegerea de învăţături ale lui R. *Akiva, redactată de discipolul şi asociatul său, R. *Meir. Totuşi, aceste învăţături fiind transmise

oral în diferitele *academii palestiniene, ele nu erau clasificate pe subiecte, ci orânduite după criterii exterioare: numele unor învățați, asociații de idei etc. Chiar dacă aceste aranjamente puteau avea o valoare mnemotehnică, ele îi încurajau pe înțelepți să sară de la una la alta, în loc să discute temeinic un anumit subiect.

Performanța lui Iuda ha-Nasi și a colegilor săi constă în a fi clasificat pe subiecte această masă de informații. Totuși, în pofida metodologiei sale de bază, R. Iuda ha-Nasi a reintrodus în Mișna, fără să le reclasifice, pasaje întregi din compilațiile anterioare. Astfel, capitolul XIII al tratatului **Ketubot* este un ansamblu de *halahot* eteroclite. Același lucru se poate spune despre „decretele" (v. **takana*) lui R. Iohanan ben Zakai (*R.H.* 4,1–9), ca și despre altele, rânduite sub rubrica „Pentru ameliorarea societății" (*Ghit.* 4,2–9).

Circa o sută cincizeci de înțelepți sunt menționați în Mișna, între care *Hilel, *Șamai și Iuda ha-Nasi însuși. Opiniile minoritare sunt întotdeauna consemnate, în primul rând pentru a accentua faptul că ele sunt de asemenea luate în considerare. Opinia halahică reținută se găsește întotdeauna la sfârșitul paragrafului și este introdusă prin una din cele două formule consacrate: „R. Iuda spune că..." sau „dar înțelepții susțin că..."

Mișna este compusă din șase ordine (*șișa sidre Mișna*, literal: cele „șase ordine ale Mișnei", prescurtat **Șas*, abreviere care mai desemnează și structura Talmudului în general). Acestea se împart în tratate (*masehot* sau *masehtot*, vezi **Masehet*), subîmpărțite în paragrafe (*mișna*, pl. *mișnaiot*). Cu excepția celui de-al șaselea capitol al tratatului *Avot*, adăugat ulterior, Mișna cuprinde în total cinci sute douăzeci și trei de capitole. Iată descris sumar cuprinsul celor șase ordine ale Mișnei:

1. **Zeraim* („Semințe") tratează mai întâi despre *binecuvântări și rugăciunile zilnice, apoi, în principal, despre legi privind agricultura.

2. **Moed* („Timp stabilit", „Zi de sărbătoare") expune legile respectării *Șabatului, ale *sărbătorilor și ale zilelor de *post.

3. **Nașim* („Femei") tratează despre *căsătorie, *divorț, angajamente și alte probleme de acest gen.

4. *Nezikin* („Prejudicii") discută despre legile civile și penale, despre *pedeapsă și *idolatrie, și comentează învățăturile morale ale tratatului **Avot*.

5. **Kodașim* („Lucruri sfinte") este consacrat tăierii rituale a animalelor (**șehita*), *jertfelor și darurilor, ca și *Templului și slujirii sale.

6. **Tohorot* („Puritate") este consacrat legilor *purității și impurității rituale.

Este greu de stabilit dacă Iuda ha-Nasi dorea să elaboreze un cod definitiv pe baza căruia să poată fi luată orice decizie halahică. Opinia cea mai răspândită este că el dorea să sistematizeze Halaha. În orice caz, un lucru e sigur și anume că Mișna comportă doar în mică măsură opiniile personale ale lui Iuda ha-Nasi. În general, el se mărginește să transmită o Halaha străveche, extrasă din alte surse. Unul dintre discipolii săi a adăugat în Mișna unele din opiniile sale.

Cu excepția aserțiunilor rostite de înțelepți mai vechi, Mișna este redactată într-o ebraică concisă, sensibil diferită de ebraica biblică, atât ca gramatică cât și ca vocabular. Ebraica mișnică reprezintă o prelungire directă a celei vorbite de ultimii profeți și din epoca lui *Ezra și Neemia. Ea numără circa două sute de cuvinte împrumutate din greacă și latină.

Învățăturile halahice „exterioare", neincluse în Mișna, dar citate în Talmud, sunt numite *baraitot* (sing. **baraita*). O serie de texte complementare, compilate în paralel cu Mișna, sunt conservate sub denumirea de **Tosefta*. Mișna este punctul de plecare al Tamudului. Acesta e alcătuit din paragrafe succesive ale Mișnei (*mișnaiot*), urmate de o discuție denumită *Ghemara*. Cele dintâi ediții ale Mișnei au văzut lumina tiparului în Spania, în 1485, iar cea mai veche ediție care s-a conservat a fost publicată la Napoli în 1492. Mișna s-a pretat la numeroase comentarii, între care se cuvin menționate cele ale lui *Maimonide (redactat inițial în arabă), *Bertinoro și Iom Tov Lipmann Heller (*Tosfot Iom Tov*).

Mișna este deseori publicată ca o lucrare autonomă pentru uzul studioșilor. Edițiile curente includ în general comentariile lui Maimonide și Bertinoro, ca și un rezumat al comentariului lui Heller (*Ikar tosfot Iom Tov*), compilat de Meșulam ben Ioel Katz. Împreună cu comentariile lui Maimonide și Bertinoro ea a fost tradusă în limba latină de Guilielmus Surenhusius, la Amsterdam, între 1698 și 1703. O versiune germană a fost realizată în anii 1760–1763, la Onolzbach, de Johann Jacob Rabe. Există de asemeni două comentarii moderne, întru totul remarcabile, redactate în ebraică de Hanokh Albeck și Pinhas Kehati, traduse în engleză și, parțial, în franceză.

Traducerea engleză a Mișnei de către Herbert Danby (1933) este considerată o operă clasică. Ediția bilingvă a lui Philip Blackman (1951–1956) cuprinde și un comentariu în limba engleză.

Tratatele Mișnei și ale Talmudului

Ordinul	Număr de capitole în Mișna	Talmudul din Babilon	Talmudul din Ierusalim	Tosefta
Ordinul ZERAIM				
Berahot	9	•	•	•
Pea	8		•	•
Demai	7		•	•
Kilaim	9		•	•
Șeviit	10		•	•
Terumot	11		•	•
Maaserot	5		•	•
Maaser șeni	5		•	•
Hala	4		•	•
Orla	3		•	•
Bikurim	3		•	•
Ordinul MOED				
Șabat	24	•	•	•
Eruvin	10	•	•	•
Pesahim	10	•	•	•
Șekalim	8		•	•
Ioma	8	•	•	•
Suca	5	•	•	•
Beța	5	•	•	•
Roș Hașana	4	•	•	•
Taanit	4	•	•	•
Meghila	4	•	•	•
Moed katan	3	•	•	•
Haghiga	3	•	•	•
Ordinul NAȘIM				
Ievamot	16	•	•	•
Ketubot	13	•	•	•
Nedarim	11	•	•	•
Nazir	9	•	•	•
Sota	9	•	•	•
Ghitin	9	•	•	•
Kidușin	4	•	•	•
Ordinul NEZIKIN				
Baba kama	10	•	•	•
Baba metția	10	•	•	•
Baba batra	10	•	•	•
Sanhedrin	11	•	•	•
Makot	3	•	•	•
Șevuot	8	•	•	•
Eduiot	8			•
Avoda zara	5	•	•	•
Avot	5			
Horaiot	3	•	•	•
Ordinul KODAȘIM				
Zevahim	14	•		•
Menahot	13	•		•
Hulin	12	•		•
Behorot	9	•		•

Arahin	9	•			•
Temura	7	•			•
Keritot	6	•			•
Meila	6	•			•
Tamid	7	•			•
Midot	5				
Kinim	3				
Ordinul TOHOROT					
Kelim	30				•
Oholot	18				•
Negaim	14				•
Para	12				•
Tohorot	10				•
Mikvaot	10				•
Nida	10	•		•	•
Mahşirin	6				•
Zavim	5				•
Tevul iom	4				•
Iadaim	4				•
Ukţin	3				•

MITNAGDIMI

„Opozanţi"

Termen care-i desemna, la origine, pe adversarii *hasidismului, cei care respingeau în mod violent direcţia spirituală şi dezvoltarea mişcării întemeiate de Israel ben Eliezer, *Baal Şem Tov. Cu timpul, acest termen a ajuns să desemneze, de o manieră pozitivă, un mod de viaţă. Sub influenţa lui Elia, gaonul din Vilnius, acest mod de viaţă devine îndeosebi reprezentativ pentru evreii din Lituania (cu excepţia *hasidimilor* lituanieni, între care dinastia din Karlin şi curentul **Habad*). Reunind în jurul său un cerc elitist de discipoli şi respingând în acelaşi timp hasidismul şi modelul instituţiilor existente, gaonul ajunge să dea contur unor tendinţe şi unei gândiri care au generat o nouă formă culturală. Ca reacţie la direcţia spirituală hasidică întemeiată pe carismă şi pe exerciţiul miracolelor, Elia din Vilnius le-a transmis adepţilor săi un scepticism profund şi o atitudine radicală, atât faţă de credulitate cât şi faţă de autoritarism. După moartea lui (1797) lupta dintre *hasidimi* şi *mitnagdimi* s-a înteţit la început, apoi s-a domolit şi s-a redus treptat la sancţiuni economice, invective şi satiră. S-a întâmplat totuşi ca persoane din ambele tabere să fie întemniţate ca urmare a unor denunţuri reciproce adresate autorităţilor ţariste. Această stare de lucruri a persistat până în sec. al XIX-lea, când cele două mişcări au fost nevoite să facă front comun în faţa unor ameninţări comune ca *Emanciparea şi *Haskala (mişcarea Iluministă a evreilor din Europa Răsăriteană).

În mod paradoxal, condamnarea inflexibilă cu care au fost trataţi de gaonul din Vilnius şi de discipolii săi i-a obligat pe *hasidimi* să-şi abandoneze excesele iniţiale, pentru a deveni cel puţin la fel de conservatori ca mulţi dintre virulenţii lor adversari. În acelaşi timp, noi realităţi, precum declinul studierii şi al respectării Torei, i-au îndemnat pe *mitnagdimi* să dea dovadă de mai multă moderaţie. Prin lecţiile sale săptămânale şi prin forţa exemplului personal, gaonul din Vilnius a fost iniţiatorul unei filozofii educative care a dat naştere unei întregi reţele de *ieşivot*, pepiniera mai multor generaţii de savanţi şi vatra mişcării etice *Musar*. Cărturari din lumea întreagă se adunau în *Lituania şi în Bielorusia apropiată, unde înflorea o foarte bogată cultură evreiască. Această cultură originală era însoţită de o viaţă religioasă specifică unei categorii aparte de evrei lituanieni („litvak"), care vorbeau ebraică şi idiş cu o intonaţie caracteristică şi se recomandau cu mândrie ca *misnaghed* (pronunţia aşchenază a lui *mitnaghed*). Ataşamentul la ritual aşchenaz răsăritean de rugăciuni, disprețul afişat faţă de aşa-zisele „superstiţii" hasidice, pasiunea de a studia de dragul studiului şi un umor caustic au devenit curând emblemele acestor *misnagdimi*. Pentru *hasidimi*, în schimb, orice aşchenaz având rituri şi obiceiuri diferite de ale lor a fost întotdeauna, indiferent de originea lui, un *mitnaghed*. În zilele noastre, principalele deosebiri dintre ei se reduc la cartea de *rugăciuni (*hasidimii* o folosesc pe cea a lui Isaac *Luria, de rit sefard) şi la asiduitatea cu care *mitnagdimii*

studiază Talmudul, în vreme ce hasidimii privilegiază latura emoțională a iudaismului.

De prin 1770 discipolii gaonului din Vilnius au început să emigreze în Ereț Israel, alcătuind o vastă comunitate așchenază la Ierusalim. Marea majoritate a evreilor din țările anglofone, inclusiv Statele Unite și Commonwealth-ul britanic, ca și din America Latină și Africa de Sud, sunt descendenți ai *mitnagdimilor*.

MIȚVA

„Poruncă"

Datorie religioasă poruncită de Tora și definită de Talmud ca fiind de origine biblică (*de-oraita*), deși există și *mițvot* de origine rabinică (*de-rabanan*); vezi *Porunci. Unii au încercat să găsească motivele respectării acestor *mițvot*. *Rav (începutul sec. al III-lea e.n.) afirmă că *mițvot* au fost date pentru a face oamenii mai buni (*Gen.R.* 44,1). Unii au tras concluzia că *mițvot* au fost date omului pentru a-i inocula o supunere oarbă față de Dumnezeu și că, prin urmare, ar fi inutil să ne întrebăm asupra rațiunii cutărei sau cutărei *mițve*. *Maimonide respinge cu tărie această interpretare. Pentru el, *mițvot* nu sunt porunci arbitrare, ci ele sunt date omului spre binele lui. Rostul poruncilor, scria el, este dublu: ele asigură bunăstarea sufletului și bunăstarea trupului, deopotrivă. Cea dintâi se obține prin însușirea opiniilor corecte; cea de-a doua prin instaurarea bunelor relații sociale (*Călăuza rătăciților* 3,27). În toate epocile gânditorii au fost împărțiți în două categorii: raționaliștii care caută să întemeieze respectarea poruncilor pe motivații obiective (*taame ha-mițvot*) și antiraționaliștii care refuză acest tip de abordare. Astfel, tanaimii nu reușesc să cadă de acord dacă rațiunea aparentă a uneia sau a alteia dintre *mițvot* trebuie transformată în principiu (*Sanh.* 21a), antiraționaliștii temându-se că, o dată expusă rațiunea unei *mițve*, credinciosul poate încerca să-i atingă obiectivele fără s-o mai îndeplinească.

*Saadia Gaon (sec. al IX-lea) propune o altă explicație: după el, *mițvot* sunt un dar de la Dumnezeu, pentru ca omul să năzuiască la fericirea desăvârșită. Cel care, ca recompensă pentru împlinirea poruncilor, obține capacitatea de a trăi fericit, este de două ori răsplătit: el nu numai că nu resimte respectarea *mițvot* ca o constrângere, ci are și sentimentul că viața lui fericită se datorează în exclusivitate bunătății lui Dumnezeu (*Sefer ha-emunot ve-ha-deot*). Potrivit filozofului evreu Joseph B. *Soloveicik, Dumnezeu a dat oamenilor *mițvot*, pentru ca ei să se ridice deasupra celorlalte viețuitoare. Căci omul care respectă *mițvot*, nu mai acționează doar potrivit instinctelor sale, ci este călăuzit de opțiuni făcute în cunoștință de cauză.

Profetul Isaia (29,13) îi mustră pe aceia care practică *mițvot* în mod automat, fără să se gândească la sensul lor: „Căci poporul acesta se apropie de Mine și Mă cinstește cu gura și cu buzele, dar cu inima stă departe, iar frica pe care o are de Mine nu este decât o învățătură omenească." Tot astfel, înțelepții insistă asupra faptului că respectarea poruncilor nu are sens decât dacă acestea sunt practicate cu dăruire interioară (**kavana*). Înțelepții au stabilit că, înainte de a îndeplini o *mițva* pozitivă, trebuie recitată următoarea binecuvântare: „Doamne, care ne-ai sfințit prin poruncile tale și ne-ai poruncit să îndeplinim această *mițva*" (*Pes.* 7b). Dar există multe excepții de la această regulă. Astfel, nu se recită o binecuvântare înainte de a face o pomană sau înainte de a citi *Hagada* în primele două seri de *Pesah. Talmudul relatează o dezbatere în scopul de a stabili dacă o *mițva* practicată fără *kavana* este sau nu valabilă (*Ber.* 13a) și conchide că aceasta e invalidată. Totuși, mulți înțelepți consideră că o *mițva* fără *kavana* nu e cu totul negativă, pe considerentul că „este mai bine să acționezi imperfect decât deloc". Dacă studiul Torei pentru ea însăși este *mițva* prin excelență, înțelepții dau totuși următorul sfat: „Preocupă-te să practici *mițvot* și să studiezi Tora; chiar dacă la început o vei face din alte motive, până la urmă, le vei săvârși pe amândouă pentru ele însele (*Pes.* 50b). Astfel cine declară: „Dau de pomană acest ban de argint, pentru ca fiul meu bolnav să supraviețuiască" este considerat un om drept (*R.H.* 4b).

Cabaliștii atribuie puteri magice tuturor *mițvot*. Pentru a verbaliza aceste virtuți ezoterice, s-au introdus în liturghie rugăciuni speciale înaintea îndeplinirii fiecărei *mițva*. Deși mulți halahiști le consideră adăugiri tardive, ele figurează totuși în majoritatea cărților de rugăciuni de uz curent.

Fetele sunt scutite de *mițvot* până la doisprezece ani (**bat mițva*), băieții până la treisprezece ani (**bar mițva*). Cu toate acestea, tatăl lor trebuie să-i inițieze în *mițvot* de când sunt mici, pentru ca la vremea potrivită să fie gata să se achite de ele cât se poate de bine (*Suc.* 42a).

Înțelepții insistă asupra faptului că *mițvot* trebuie îndeplinite în mod estetic (*hidur mițva*): „Construiți o **suca* frumoasă, faceți un **șofar* frumos și un *sefer* **Tora*" frumos (*Șab.* 133b). Ei precizează însă că cheltuiala pentru podoabe nu trebuie să depășească o treime din costul normal al obiectului (*B.K.* 9b). O *mițva* îndeplinită printr-o fărădelege este considerată fără valoare (*Suc.* 30a). Potrivit înțelepților, *mițvot* nu ne sunt date pentru

plăcerea noastră (*R.H.* 28a), ceea ce *Raşi interpretează astfel: „*Mitvot* ne sunt date ca un jug care ne reaminteşte neîncetat că noi suntem servitorii lui Dumnezeu şi păzitorii poruncilor sale" (*Meg.* 32a). Totuşi, înţelepţii vorbesc şi de *simha şel mitva*, arătând că *mitvot* trebuie întotdeauna îndeplinite cu bucurie [*simha*] (*Lev.R.* 34, 9).

Înţelepţii au mai decretat şi că îndeplinirea unei *mitva* te scuteşte de a îndeplini o alta în acelaşi timp (*Ber.* 11a, 17b). Astfel, dacă te îngrijeşti de înmormântarea unei rude, eşti scutit de orice altă obligaţie religioasă.

După tanaimi, Tora asigură pacea şi prosperitatea oricui îndeplineşte *mitvot*: „Cine îndeplineşte o *mitva* va fi răsplătit. Viaţa-i va fi prelungită şi Pământul va fi moştenirea lui" (*Kid* 1,9). „Fii la fel de nerăbdător să îndeplineşti o *mitva* măruntă ca şi pe una mare, îndeamnă ei, căci tu nu cunoşti recompensa [corespunzătoare fiecărei *mitva*]" (*Avot* 2,1). Cu toate acestea un *amora afirmă categoric: „Nu există recompensă pentru *mitvot* în această lume" (*Kid.* 39b). Iată însă o precizare: „Astăzi [în această lume] e vremea pentru a face; mâine [în lumea viitoare] e vremea recompensei" (*Er.* 22a). (Vezi *Răsplată şi pedeapsă). Poruncile au o putere mântuitoare. Îndeplinirea lor este un scut împotriva suferinţei şi a fărădelegii (*Sota* 21a; *Pes.* 8a). *Mitvot* compensează păcatele noastre; mai mult, o *mitva* în plus poate înclina balanţa în favoarea noastră (*Kid* 39b; *R.H.* 17b).

În literatura rabinică, semnificaţia termenului *mitva* a fost lărgită la orice obligaţie religioasă, chiar dacă nu este de origine biblică. Astfel, spălarea pe mâini înaintea meselor nu este o *mitva* impusă de Biblie. Dar ea este prescrisă de înţelepţi, iar Talmudul spune că „este o *mitva* să asculţi de cuvintele înţelepţilor" (*Hul.* 106a). Orice acţiune meritorie era considerată o *mitva*. Astfel, atunci când *Hilel cel Bătrân mergea la baie, el le spunea discipolilor că se duce să îndeplinească o *mitva*, căci a-ţi spăla trupul creat după chipul lui Dumnezeu este o acţiune meritorie (*Lev.R.* 34,3). Termenul de *mitva* era utilizat în mod deosebit pentru a desemna *milostenia. În răsăritul Europei, a vinde dreptul de a citi în sinagogă un pasaj deosebit al Torei se numea „a vinde *mitvot*".

MIZMOR LE-TODA

Psalm de mulţumire. Textul Psalmului 100, unul dintre cele mai cunoscute texte ale Cărţii *Psalmilor, a fost încorporat de iudaism în liturghia sa. Psalmistul îndeamnă lumea întreagă să-l recunoască şi să-l slujească pe adevăratul Dumnezeu şi insistă asupra iubirii paterne ce o poartă el întregii omeniri. În zilele când se aducea la *Templu jertfa de recunoştinţă (*korban toda*), *leviţii cântau acest psalm, acompaniindu-se cu instrumente muzicale. Profetul Ieremia, care face aluzie la această practică (Ier. 33,11), insistă îndeosebi asupra refrenului (Ps. 100,5): „Căci în veci ţine mila lui (*ki le-olam hasdo*)." În epoca Templului oricine fusese cât pe ce să-şi piardă viaţa din cauza unei boli, într-o captivitate ori într-o călătorie periculoasă trebuia s-aducă o jertfă de recunoştinţă. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), sacrificiul a fost înlocuit cu rugăciunea **Gomel*. Înţelepţii considerau totuşi că această jertfă va dăinui mereu, chiar şi atunci când, după venirea lui Mesia şi după restaurarea Templului, toate jertfele vor fi abolite. *Korban* toda, spuneau ei, va rămâne veşnic în vigoare (*Lev.R.* 9,7). Astfel, ei au decretat că Psalmul 100 va fi recitat la toate slujbele de dimineaţă, în afara zilelor când nu se aduc aceste jertfe de mulţumire (Şabat, sărbători, ajun de Iom Kipur şi ajunul zilelor intermediare de Pesah). Acest psalm face parte din **Pesuke de-zimra*, care se recită în toate zilele lucrătoare.

MIZRAH

„Răsărit"

Punct cardinal de unde răsare soarele, desemnat prin expresia ebraică *mizrah şemeş*, „răsăritul soarelui" (Deut. 4,47; Mal. 1,11; Ps. 113,3). În vechime, pentru evreii care trăiau la vest de Ereţ Israel, cuvântul *mizrah* devenise sinonim cu orientarea sinagogii spre Ierusalim şi spre Muntele Templului şi cu obiceiul credincioşilor de a se întoarce cu faţa către răsărit în timpul *rugăciunii. Acest termen desemna de asemeni zidul răsăritean al sinagogii, unde era situat chivotul cu sulurile Torei şi în apropierea căruia stăteau rabinul şi ceaunul. *Mizrah* desemnează şi plăcile ornamentale, unde cuvântul *mizrah* este înscris cu litere mari ebraice, singur sau inclus într-un verset biblic (de ex., Ps. 113,3), inscripţii plasate pe peretele răsăritean al sinagogii sau al casei de studiu (**bet midraş*). Evreii practicanţi ţin un astfel de *mizrah* pe perete, acasă şi la birou, pentru a şti încotro să se îndrepte când se roagă. Aceste plăci pot fi decorate cu mici desene sau inscripţii, în special cu motive tradiţionale precum candelabrul cu şapte braţe (**menora*), cele zece *porunci sau leii lui Iuda.

MOARTE

Sfârşitul vieţii. Pe tema morţii, Biblia se preocupă mai ales de două chestiuni: 1. De ce trebuie omul să moară şi care e forţa care îl lipseşte de viaţă? 2. Care e destinul omului după moarte? În

Geneza (3,19), Dumnezeu îl înștiințează pe om că se va reîntoarce în pământul de unde a fost luat. Pe de altă parte, după ispita din grădina Edenului, omul a fost alungat de acolo, ca nu cumva să mănânce din pomul *vieții și să devină nemuritor (Gen. 3,22–23), ceea ce sugerează că moartea este rezultatul păcatului. S-au făcut diferite încercări de a concilia aceste afirmații contradictorii.

În paralel cu *monoteismul strict al Bibliei, erudiția modernă a identificat anumite imagini literare care ar putea fi resturile unei concepții existente în vechiul Orient Apropiat, conform căreia moartea ar fi o forță supranaturală, independentă de Dumnezeu (vezi Isa. 25,8; Ier. 9,20; Os. 13,14; Prov. 16,14; Iov 18,13). Cu toate acestea, Dumnezeu rămâne arbitrul suprem al vieții și al morții.

Cât privește soarta omului după moarte, afirmația Genezei (3,19) cum că omul se va întoarce în țărână contrazice concepția egipteană a îmbălsămarii. *Înmormântarea, mai ales în mormântul familial, are în mod limpede o importanță esențială în Biblie (Gen. 47,29–30; 49,29; 1 Regi 21,19). Jertfele aduse morților și comunicarea cu aceștia, practici răspândite în tot Orientul Apropiat, sunt interzise în Pentateuh (Deut. 26,14).

Numeroase pasaje biblice indică faptul că ființele umane coboară într-o regiune „locuită" de morți. Această regiune este cunoscută sub diferite denumiri, dintre care cea mai notorie este *Șeol*, un nume care nu apare în nici o altă limbă veche. Moartea, potrivit acestei viziuni, egalizează totul; bogăția și puterea sunt lipsite de sens în *Șeol* (Iov 3,13–19). Dincolo de moarte conștiința dispare (Koh. 9,4.5; Iov 14,21; Ps. 88,12.13). În schimb, unele pasaje dau de înțeles că Dumnezeu poate salva oamenii din *Șeol*, luându-i la sine, cum i-a luat pe *Enoh și pe *Ilie (Gen. 5,24; 2 Regi 2,11; Ps. 49,16; 1 Sam. 2,6). Aluzii la *învierea morților apar în cărțile târzii ale Bibliei (de ex. Dan. 12,2). După cum se vede, sursele care tratează despre soarta omului după moarte nu prezintă nicidecum o imagine unitară (vezi *Viața veșnică).

Halaha dezbate modul de a stabili clipa exactă a morții. Abordând posibilitatea de a încălca Șabatul pentru salvarea unei vieți, Talmudul (*Ioma* 85a) decretează că moartea intervine o dată cu încetarea respirației. În ultima vreme, dezvoltarea tehnologiei moderne a permis nuanțarea definiției halahice a morții. Există acum mijloace de a detecta chiar și respirația foarte slabă a unor indivizi care altădată ar fi trecut drept morți; de asemenea, indivizi a căror respirație a încetat pot fi readuși la viață. Rabi Moșe *Sofer (*Hatam Sofer*, *I.D.* 338) consideră că moartea efectivă intervine în cazul stopului cardiac, cumulat cu stopul respiratoriu. Rabi Moșe Feinstein (*Igherot Moșe*, *I.D.* 3,132) este de părere că omul poate fi socotit mort o dată cu încetarea activității cerebrale, când devine incapabil să respire singur.

Un individ aflată într-un stadiu critic, între viață și moarte — un *goses*, cum i se spune în ebraică — este, în toate privințele, considerat ca viu. Dispozițiile verbale ale unui *goses* au aceeași putere legală ca un document semnat de față cu martori (*Ghit.* 13a); astfel, schimbarea unui testament pe patul de moarte este socotită irevocabilă. Este interzis să grăbești moartea unui *goses*, acționând asupra trupului său (*I.D.* 339). Pe de altă parte, este permis să înlături orice factor exterior care i-ar putea prelungi agonia. Se dă de exemplu, un zgomot, ca atunci când cineva taie lemne afară, care ar putea să întârzie moartea unui *goses*. În acest caz, este permis să oprești zgomotul respectiv (*ibid.*, glosa lui Rema). Este de asemenea permis să te rogi pentru moartea unei persoane aflate în agonie, care suferă îngrozitor și își dorește moartea.

Atitudinea evreiască față de moarte, așa cum se reflectă ea în literatura rabinică, este un amestec de sfidare și de acceptare. Dat fiind că iudaismul nu contestă realitatea existenței lumești, moartea trebuie combătută; *viața trebuie iubită și apărată. Moartea este un rău; moartea timpurie este considerată o nenorocire, iar longevitatea, o binecuvântare. Dumnezeu îi promite lui Abraham că va trăi până la o „bătrânețe fericită" (Gen. 15,15) și oamenii își urează frecvent unii altora, cu diferite ocazii, să trăiască până la o sută douăzeci de ani. Din punct de vedere ritual, *cadavrul este cea mai importantă sursă de impuritate (vezi *Puritate rituală).

Halaha consideră că nu trebuie cruțat nici un efort pentru a salva un muribund (vezi *Etică medicală evreiască). Talmudul (*R.H.* 16b) susține că se poate uneori evita moartea printr-o schimbare de nume; de aici, obiceiul de a schimba formal numele unei persoane grav bolnave. În astfel de situații, cel în cauză primește de regulă un nume simbolic, cum ar fi Haim („viață") sau Rafael („Dumnezeu vindecă"). În perioada de *doliu se obișnuiește recitarea versetului 25,8 din Isaia, unde se afirmă că Dumnezeu „va nimici moartea pe vecie".

Pe de altă parte, iudaismul prezintă un puternic element de acceptare a morții. Potrivit Midrașului (*Gen.R.* 9,5), atunci când Dumnezeu declară că lumea pe care a creat-o este „foarte bună", la moarte se referă; Dumnezeu ar fi creat deci moartea ca o parte pozitivă și necesară a universului.

Rugăciunea *Ţiduk ha-Din*, pe care îndoliaţii o recită în timpul *slujbei funebre, îl descrie pe Dumnezeu ca pe un Judecător drept şi acceptă caracterul irevocabil al hotărârilor sale.

Moartea individului este considerată (aşa cum se poate vedea şi din caseta alăturată) cea mai importantă ispăşire a păcatelor omeneşti. *Maimonide, care descrie diferitele moduri de ispăşire, spune că păcatul de profanare a numelui lui Dumnezeu nu poate fi ispăşit pe deplin decât o dată cu moartea (*M.T., Teşuva* 1,4). Înţelepţii Talmudului credeau — iar această credinţă este admisă ca fundamentală în iudaism — că sufletul omului se întoarce la Dumnezeu (vezi *Suflet, Nemurirea -ului).

Iudaismul impune un respect deosebit faţă de muribund şi faţă de trupul lui, după ce sufletul l-a părăsit. O persoană pe moarte nu trebuie lăsată singură şi se consideră un fapt meritoriu de a fi de faţă la moartea celor apropiaţi. Deşi în iudaism mărturisirea păcatelor nu are valoarea unei taine, ca în catolicism, muribundul trebuie îndemnat, cu toate menajamentele, să-şi împlinească datoria spovedaniei. În această situaţie, este bine să i se spună: „Mulţi care s-au spovedit nu sunt morţi şi mulţi care nu s-au spovedit au murit. E piaţa plină de oameni care s-au spovedit. Prin spovedanie, vei trăi. Toţi câţi se spovedesc îşi au locul lor în lumea viitoare" (*I.D.* 338,1). Cei ce asistă la moartea cuiva recită binecuvântarea **Baruh Daian ha-emet* („Binecuvântat fie adevăratul Judecător"). Măsurile legate de grijirea trupului şi de pregătirea înmormântării poartă numele de *hesed şel emet* („adevărata bunătate"), fiindcă beneficiarul nu va putea niciodată să returneze acest serviciu. O dată moartea definitiv confirmată, se închid ochii şi gura mortului, care este aşezat pe podea, acoperit cu un cearşaf şi cu o lumânare la cap. În locuinţa mortului, se acoperă oglinzile şi se varsă apa din vase, în aşa fel încât să nu fie nici o suprafaţă de apă stătătoare (*I.D.* 339,5). Originea acestor obiceiuri este obscură şi poate fi atribuită unor rămăşiţe de folclor şi de superstiţii. Respectul datorat mortului are o însemnătate fundamentală: cadavrul nu trebuie lăsat singur şi este o *miţva* să stai lângă el şi să citeşti psalmi. Cel care veghează un mort este scutit de obligaţia de a pune **tfilin*. Înaintea înmormântării, se procedează la toaleta corpului (*tohora* sau *tahara*) care este învelit într-un giulgiu (*tahrihin*).

Cei îndoliaţi imploră mila lui Dumnezeu pentru sufletul defunctului. Unii obişnuiesc să viziteze mormintele celor dragi şi ale unor oameni foarte evlavioşi, spre a le cere să se roage pentru cei în viaţă. Ambele obiceiuri pun în evidenţă credinţa într-o relaţie continuă între vii şi morţi.

Mărturisire pe patul de moarte

Mărturisesc înaintea Ta, Doamne, Dumnezeul meu şi Dumnezeul strămoşilor mei, că vindecarea şi moartea mea sunt în mâinile Tale. Fie voia Ta să mă vindec. Iar dacă mor, fie ca moartea mea să însemne ispăşirea păcatelor, fărădelegilor şi profanărilor pe care le-am comis în faţa Ta. Rânduieşte-mi locul meu în grădina Edenului şi îngăduie-mi să merit lumea viitoare rezervată drepţilor. Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este Unic.

MOARTE, COMEMORAREA -II, vezi IARŢAIT.

MODE ANI

„Îţi mulţumesc"

Rugăciune scurtă pe care orice evreu practicant o recită dimineaţa, la deşteptare, spre a-i mulţumi lui Dumnezeu pentru protecţia pe care i-o acordă. Se recită, în general, înaintea ieşirii din camera de culcare şi, dat fiind că Numele divin nu este explicit menţionat, ea poate fi rostită şi înainte de spălarea mâinilor. Primul text cunoscut al rugăciunii, poate o versiune prescurtată a lui *Elohai neşama* (*Ber.* 60b), datează din sec. al XVII-lea şi a fost publicat în *Seder ha-iom*, în 1695. Acest text este citit în prezent în sinagogi ca introducere la *rugăciunile de deşteptare. Fiind foarte scurtă, această binecuvântare este prima pe care o învaţă copiii şi cea cu care se mulţumesc până sunt capabili să îndeplinească serviciul complet al rugăciunilor.

Rugăciunea Mode ani

„Îţi mulţumesc, Rege viu şi etern, că mi-ai redat, în marea milostivire a Ta, sufletul meu. Mare este credincioşia Ta.

MOED

„Timp stabilit"

Al doilea ordin al *Mişnei, dedicat legilor care reglementează sărbătorile, mari şi mici. Cele douăsprezece tratate care-l compun sunt: **Şabat*, **Eruvin*, **Pesahim*, **Şekalim*, **Ioma*, **Suca*, **Beţa*, **Roş Haşana*, **Taanit*, **Meghila*, **Moed katan* şi **Haghiga*. Aceste tratate sunt rânduite în ordine descrescătoare, după numărul de capitole. Tratatele *Şekalim* şi *Taanit* nu au nimic de-a face cu sărbătorile, dar sunt cuprinse aici fiindcă se referă la evenimente care au loc la date fixe. Potrivit lui *Maimonide, tratatul *Şabat* este primul

din acest ordin, deoarece se referă la sărbătoarea cea mai frecventă, Șabatul, celebrat o dată pe săptămână. Cu excepția lui *Șekalim* care nu e comentat decât în Talmudul de la Ierusalim, toate tratatele din acest ordin sunt comentate în ambele Talmuduri și în *Tosefta.

MOED KATAN

„Sărbători minore"

Al unsprezecelea tratat din ordinul *Moed al *Mișnei. Este alcătuit din trei capitole și tratează în principal despre lucrări permise sau interzise în timpul semi-sărbătorilor (**hol ha-moed*) de *Pesah și de *Sucot (vezi Lev. 23,37). El tratează de asemeni despre regulile de *doliu în zilele de Șabat și de sărbători. La origine, titlul tratatului era *Moed*, ca acela al ordinului din care face parte. Dar pentru a evita orice confuzie, învățătorii l-au numit și *Mașkin*, după primul cuvânt al textului. Subiectele abordate în acest tratat sunt aprofundate în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

MOHEL, vezi CIRCUMCIZIE.

MOISE

Profet și legiuitor, care a scos poporul evreu din Egipt și l-a condus până la hotarele Pământului Făgăduinței; personajul central al apariției și formulării religiei iudaice. Potrivit Bibliei, numele de *Moșe* (Moise) s-ar explica astfel: „Ea i-a pus numele Moșe [Moise], căci, a zis ea, «l-am scos din apă (*meșitihu*)»" (Ex. 2,10). Totuși, numeroși exegeți consideră această interpretare ca pur omiletică. Multe alte etimologii au fost propuse.

Moise, fiul lui Amram și Iohebed, ambii din tribul lui Levi, s-a născut în Egipt, tocmai în vremea când Faraonul dădea acest ordin întregului său popor: „Orice băiat [evreu] care se va naște să-l aruncați în Nil" (Ex. 1,22). Timp de trei luni, mama lui l-a ascuns în casă; apoi, neputând să-l mai ferească, l-a pus într-un coș de stuf și l-a așezat între trestii pe malul Nilului. Fiica Faraonului l-a descoperit și a hotărât să-l adopte. Moise a primit o creștere de prinț egiptean. Or, într-o zi, văzând un egiptean care lovea un sclav evreu, el l-a ucis și a trebuit să fugă din Egipt. În fuga sa, a ajuns la Madian, unde s-a căsătorit cu Țipora, una din cele șapte fiice ale lui Ietro, preotul cetății. În timp ce păștea turma socrului său, Moise a ajuns la muntele Horeb, unde, din mijlocul unui *rug aprins, care nu se mistuia, i-a apărut Dumnezeu. El i-a poruncit să se întoarcă în Egipt pentru a-și elibera frații din robie. După unele ezitări, Moise a acceptat această misiune dar, cum avea dificultăți de vorbire, s-a convenit ca *Aaron, fratele său, să vorbească în numele lui (Ex. 4). Moise, atunci în vârstă de optzeci de ani, a apărut în fața Faraonului, care însă a refuzat categoric să-i lase pe israeliți să plece. Dumnezeu i-a lovit atunci pe Faraon și pe egipteni cu zece plăgi. Dintre acestea, abia ultima și cea mai severă, moartea primilor născuți, l-a convins pe Faraon să-i elibereze pe evrei. Cu egiptenii pe urmele lor, evreii au ajuns la Marea Stufului (Marea Roșie). Atunci Moise a ridicat toiagul iar marea despărțită în două i-a lăsat pe fiii lui Israel să treacă cu piciorul, ca pe uscat. Dar atunci când egiptenii, conduși de Faraon, s-au aventurat la rândul lor pe această cale, apele s-au închis asupra lor iar ei fură înghițiți. Atunci Moise și evreii au intonat o cântare de laudă și mulțumire Domnului. După o rătăcire de scurtă durată prin deșertul Sinai, ei au ajuns la Muntele *Sinai, cunoscut și sub numele de „Muntele lui Dumnezeu", identificat de tradiție cu Muntele Horeb. Acolo, le-a apărut Dumnezeu și le-a dat cele Zece *Porunci prin intermediul lui Moise (Ex. 20,1–17); Moise a urcat pe vârful Muntelui Sinai, unde a rămas patruzeci de zile și patruzeci de nopți fără să bea și fără să mănânce pentru a primi tablele *Legământului. Pe când se afla el pe munte, evreii i-au cerut lui Aaron să le construiască un *Vițel de aur la care să se închine. Când Moise s-a întors și a văzut idolul, mânia lui a fost atât de mare încât a spart tablele Legământului. Aruncând Vițelul în foc, el a transformat aurul în pulbere, l-a amestecat cu apă și i-a silit să bea din ea pe cei care păcătuiseră. Mânia nu l-a împiedicat să se roage lui Dumnezeu ca să nu-i nimicească poporul. Cedând la rugile sale, Dumnezeu a consimțit să nu-i șteargă de pe fața pământului. Apoi Moise a urcat din nou pe Muntele Sinai, unde a rămas din nou patruzeci de zile și patruzeci de nopți pentru a primi noile table. Potrivit tradiției, în afară de Pentateuh (*legea scrisă), unde este consemnată toată legislația iudaismului, el a primit și *legea orală (*Șab.* 93b). Cum Dumnezeu îi poruncise să construiască un *sanctuar, Moise i-a încredințat această lucrare lui Betalel. Când a coborât de pe munte fața lui Moise strălucea; de aceea, el și-a acoperit chipul, pentru ca evreii să se poată apropia de el.

Dumnezeu l-a pedepsit pe Moise, la fel ca și pe Aaron, pentru neascultarea sa la Mara. Într-adevăr, în loc să vorbească stâncii, cum i-a poruncit Dumnezeu, Moise a lovit-o. De aceea, Dumnezeu i-a interzis lui Moise să pătrundă în Țara Făgăduinței. Moise l-a implorat zadarnic să anuleze această

pedeapsă. Ajuns la hotare în fruntea poporului său, el s-a urcat pe Muntele Nebo pentru a muri acolo, iar de acolo Dumnezeu l-a făcut să vadă țara întreagă. Moise a murit la o sută douăzeci de ani. Vederea ochilor săi nu slăbise iar vigoarea sa era aceeași ca la început. Înainte de a muri, el i-a adunat pentru ultima oară pe evrei pentru a le transmite legile și a le face ultimele recomandări (vezi *Deuteronom). Mormântul nu i se cunoaște până în ziua de azi. Potrivit Bibliei, Moise este cel mai mare profet al poporului evreu (Deut. 34,10): „Nu s-a mai ridicat în Israel profet ca Moise, pe care Domnul să-l fi cunoscut față către față".

Dificultățile pe care le-a întâmpinat Moise au fost nenumărate: mai întâi el a fost singurul care să judece conflictele care agitau poporul. Doar mai târziu, la sugestia lui Ietro, socrul său, el a numit și alți judecători pentru a-l secunda (Ex. 18,13–23). În plus, în deșert, evreii l-au hărțuit neîncetat cu problemele lor, cerându-i să-i readucă în Egipt. Apoi vărul său, Core, provenit ca și el din tribul lui Levi, a strâns două sute cincizeci de notabili dintre evrei, pentru a-i incita la revoltă (Num. 16,1–19). În sfârșit, pentru a umple paharul, propriul său frate, Aaron, și sora sa, Miriam, au pretins că sunt egali cu el în materie de profeție și l-au criticat pentru căsătoria sa cu o cușită (Num. 12,1–15). În bătăliile împotriva lui Amalec (Ex. 17,8–13), contra lui Sihon, regele amorit din Heșbon (Deut. 2,31–33), și contra lui Og, regele Basanului (Deut. 3,1–4), Moise a trebuit să facă dovada calităților lui de conducător militar. Înainte de a muri, el a binecuvântat toate triburile lui Israel, fără a critica pe nimeni. Biblia îl numește „robul lui Dumnezeu" (Deut. 34,5) și îl descrie ca „foarte smerit, mai smerit decât orice om de pe fața pământului" (Num. 12,3).

În afara Bibliei, nu există nici o altă sursă de informație cu privire la Moise. Pentateuhul este principalul depozitar al acestor date și totodată sursa la care se referă toate celelalte aluzii biblice, cu excepția lui Osea 12,14 și, poate, a lui Mica 6,4 și Isaia 63,11, ca și a datelor genealogice din Jud. 1,16; 4,11; 18,30 și din 1 Cron. 23,14–15).

Literatura evreiască elenistică obișnuia să amestece figurile mitice cu proprii ei eroi, ceea ce conducea la identificări extrem de extrapolate (ca Isis-Eva, Serapis-Iosif, Atlas-Enoh, Bel Cronos-Nimrod, Orfeu-David, Zoroastru-Ezechiel), atribuind astfel părinților culturii iudaice cele mai mari contribuții la civilizație. Moise devine, în această viziune, Eupolem (ceea ce situează viața lui cu cinci sute de ani înaintea războiului Troiei), primul înțelept evreu și inventatorul scrierii ebraice. Potrivit lui Artapanos, Moise (identificat cu Musaeos ca și cu Hermes-Thot) a fost învățătorul lui Orfeu, inventatorul artei scrisului, primul filozof, dar și inventatorul unor felurite mașinării folositoare în război și în timp de pace. I se atribuia de asemeni organizarea politică a Egiptului și cultul egiptean al animalelor (Eusebiu, *Praeparatio evangelica* 9,27). Aristobul, primul filozof exeget, afirma că Homer și Hesiod ar fi utilizat în mare măsură informații extrase din cartea lui Moise, care, după el, ar fi fost tradusă mult înaintea *Septuagintei. *Filon susținea că Heraclit ar fi furat de la Moise teoria sa asupra contrariilor și că legiuitorul grec ar fi copiat multe din legile profetului evreu. El considera chiar că Moise ar fi devansat doctrina platoniciană a creației pornind de la o materie preexistentă, explicând în Geneza că apa, întunericul și haosul ar fi existat încă înainte de nașterea universului. Potrivit lui *Iosefus, Moise a fost cel mai vechi legiuitor al lumii, urmat de Platon și de filozofii greci care i-ar fi fost discipoli, continuând totuși să respecte legile țării lor (*Contra lui Apion* 2,257–281). Primele referiri la Moise au fost favorabile: Hecateu din Abdera îl prezintă ca pe fondatorul Statului evreu, atribuindu-i cucerirea Palestinei, construirea Templului din Ierusalim și, mult mai important, faptul că reușise să evite orice antropomorfism în domeniul cultului, interzicând orice imagine a divinității. Ulterior, s-a produs totuși și o reacție prin care personalitatea lui Moise devine ținta unei literaturi antiiudaice. Hecateu însuși, în ciuda portretului altminteri pozitiv, îl zugrăvea ca pe instigatorul unui mod de viață întemeiat pe izolare și ură față de străini. Preotul egiptean Manethon (sec. al III-lea) afirma, la rândul său, că Moise ar fi fost un preot rebel din Heliopolis, pe nume Osarsif, care ar fi poruncit evreilor să sugrume animalele sacre ale Egiptului și care ar fi domnit timp de treisprezece ani asupra egiptenilor, tratându-i cu mare cruzime, până a fi în sfârșit alungat de către faraonul Amenofis. Apollonius Molon îl acuza de a fi fost un șarlatan și un impostor, iar Posidon zicea că, înainte de a intra în *Sfânta Sfintelor, Antioh Epifanes ar fi văzut o statuie reprezentând un om bărbos călare pe un măgar și ținând în mână o carte: Moise dând evreilor legile urii împotriva umanității (*Diodor* 34,1–3).

Tradiția apocaliptică, așa cum a fost ea transmisă în *Testamentul* (sau *Înălțarea*) *lui Moise*, presupune că acesta ar fi fost pregătit mult înainte de

crearea lumii, spre a sluji ca mediator divin al Legământului (1,14; 3,12). Se spune tot aici că mormântul său nu poate fi localizat, deoarece s-ar întinde de la Răsărit până la Apus (11,8). Aceeași tradiție subliniază că relația între Moise și poporul său nu a încetat o dată cu moartea profetului, căci Dumnezeu l-a ales pentru a fi mijlocitorul evreilor în lumea spirituală. Textul include și o dispută între Satana și îngerul Mihail cu privire la mormântul lui Moise: Satana susținând că lui i s-a dat sarcina înmormântării, iar Mihail refuzând să-i lase în seamă această treabă, ceea ce ar vrea să arate că Satana recunoaște apartenența divină a sufletului lui Moise, dar îi revendică totuși trupul. În acest document, Moise îi încredințează lui *Iosua niște cărți secrete „pentru ca Numele Său să fie invocat până în ziua ispășirii, când Domnul va veni la ei, la sfârșitul zilelor" (1,18).

Cartea Jubileelor insistă și ea asupra unei tradiții secrete revelate lui Moise pe Muntele Sinai, care ar fi cuprins toate evenimentele trecute și viitoare ale istoriei (1,26). Se poate compara aceasta cu 2 *Ezra* 14, în care „al doilea Moise" primește divina revelație a celor douăzeci și patru de cărți ale Scripturii canonice, care puteau fi transmise poporului, precum și a altor șaptezeci de cărți apocaliptice, care trebuiau păstrate în secret. În sfârșit, în unele papirusuri de magie, apare și figura lui Moise Magicianul, deținătorul tainelor divine.

Literatura rabinică dezvăluie o atitudine ambivalentă față de personalitatea lui Moise. El este cel mai mare învățător, omul cu care Dumnezeu se întreține „față către față", intermediarul dintre om și Dumnezeu, cel mai mare profet și custode al Legii divine. Totuși, rabinii iau cele mai mari precauții pentru a evita să i se atribuie puteri divine sau semidivine. Moise nu este decât o ființă umană, care se înșală ca un om și nu este ferit de tentațiile cultului personalității. Dumnezeu și nu Moise a dat Tora poporului lui Israel. Se mai poate observa în gândirea rabinică grija de a afirma supremația lui Moise față de Mahomet și de Isus, refuzându-i-se însă orice caracter divin.

Dumnezeu i-ar fi dictat deci întregul Pentateuh lui Moise, care este numit *Moșe rabenu* („Moise, învățătorul nostru"). Potrivit tradiției, Moise s-a născut la 7 Adar și a murit exact în ziua în care împlinea o sută douăzeci de ani. Mai târziu, s-a ales această dată ca zi de comemorare a morților al căror mormânt nu este cunoscut.

Înțelepții îl zugrăvesc adesea pe Moise ca pe un rege, un îndrumător; totuși, fiii săi nu au moștenit funcțiile tatălui lor. Tradiția împarte viața lui Moise în trei părți: patruzeci de ani în Egipt, patruzeci de ani la Madian, patruzeci de ani în deșert, în fruntea poporului. După Rav și Samuel, înțelepciunea lui Moise este aproape absolută: „Cincizeci de porți ale înțelegerii au fost deschise lumii; toate, afară de una, i-au fost date lui Moise" (*Ned.* 38a). După *Levitic Raba* (1,14), există o deosebire fundamentală între viziunile lui Moise și cele ale altor profeți: „Toți profeții, în afară de Moise, vedeau printr-o oglindă tulbure; doar Moise vedea printr-o oglindă cu desăvârșire clară". Cu alte cuvinte, viziunile celorlalți profeți erau departe de limpezimea celor ale lui Moise. Cerul și pământul nu au fost create decât în virtutea meritelor lui Moise (*Lev.R.* 36,4). Moise a împărtășit întotdeauna suferințele poporului său: „S-a întâmplat, în timpul luptelor dintre evrei și Amalec ca Moise, în picioare, cu brațul ridicat, să se simtă istovit. I s-a adus o stâncă și s-a așezat. Nu avea oare o pernă pe care să șadă? «Dacă Israel este la necaz, vreau să fiu la necaz cu el»" (*Taan.* 11b) Potrivit Midrașului, sfințenia lui Moise era deja vizibilă de la nașterea sa. El s-a născut circumcis, a început să vorbească încă de la naștere iar, de la trei luni, profețea. În plus, pentru a nu-și întina buzele cu care va vorbi într-o zi cu Dumnezeu a refuzat să sugă de la o egipteancă. Dumnezeu a hotărât să-l aleagă atunci când a văzut cu câtă milă își păștea turmele (*Ex.R.* 2,12). Moise a primit Tora pe Muntele Sinai și i-a transmis-o lui Iosua, dând astfel primul impuls „lanțului tradiției" (*Avot*, 1,1).

Gânditorii perioadei medievale erau cu toții de acord că revelația profetică a lui Moise era diferită și superioară celor primite de toți ceilalți profeți. *Iuda Halevi scria că profeția lui Moise provenea direct de la Dumnezeu: el nu a primit-o nici în vis, nici într-o stare semiconștientă (*Kuzari* 1,87). Abordând această temă, *Maimonide (*Călăuza rătăciților* 2,35) mărturisea că nu va vorbi despre Moise decât pentru a-l distinge de toți ceilalți profeți. În cele treisprezece articole de crez ale sale, el ridica la rang de principiu supremația profeției mozaice. „Am o credință absolută în adevărul profeției lui Moise, care este incontestabil cel mai mare dintre profeți, atât dintre cei ce l-au precedat cât și dintre cei ce l-au urmat" (articolul șapte). Filozofii medievali considerau, în ansamblu, că Moise avea calitățile prealabile necesare oricărei experiențe profetice: curaj, smerenie și simțul dreptății. *Iuda Loew (Maharalul din Praga) îl considera un fel de supraom, situat undeva între

ființele supranaturale și oamenii obișnuiți (*Tiferet Israel* 64–67), ceea ce îi îngăduia să graviteze între cer și pământ. În Cabala, caracterul lui Moise este de asemeni glorificat. **Zoharul* observă, cu referire la Ex. 19,3: „Luați seama la deosebirea dintre Moise și ceilalți oameni. Atunci când aceștia din urmă realizează o ascensiune, e vorba de bogăție, de onoruri, de putere, dar când e vorba de Moise, ce declară Biblia? «Și Moise s-a suit la Dumnezeu»" (11,79b). Moise și *Aaron sunt, după *Zohar*, înrupările terestre ale **sefiroturilor Neṭah* și *Hod* (I, 21b–22a). Înaltul nivel mistic atins de Moise este ilustrat și de raportul cu **Șehina*, căreia i-ar fi fost soț.

Interpretările moderne ale personajului se confruntă adesea cu aceea a lui Sigmund Freud (*Moise și monoteismul*, 1939) care face din Moise un egiptean neevreu, al cărui monoteism izvora din cel instaurat sub domnia faraonului Akhenaton. Moise ar fi fost ucis de evrei, susține Freud, care introduce aici istoria „omorului oedipian" primordial, urmat de o culpabilitate atât de mare încât tatăl asasinat — urât și venerat — este înălțat la rang de profet iar legea sa umană devine poruncă divină pentru vecie. Se întemeia astfel postulatul freudian potrivit căruia religiile monoteiste sunt bântuite de un sentiment de culpabilitate inerent necesității căinței.

Martin *Buber, în al său *Moise*, acceptă istoricitatea de principiu a personajului, dar operează o distincție între povestire și istorie. Pentru el legenda nu e istorie, dar nu e nici ficțiune. Ea urmează evenimentele istorice și descrie influența lor. Nu ar fi vorba aici de un caz de istoricizare a mitului, ci de o mitificare a istoriei. În legenda lui Moise, elementul mitic nu reprezintă un mit al divinității, căci figura umană nu apare transfigurată. Dumnezeu este acela care acționează asupra istoriei și asupra popoarelor, cerința sa fiind ca poporul să fie pe deplin al său, să fie adică un popor „sfânt", a cărui viață să se conducă după dreptate.

MOISE BEN IACOB DIN COUCY

Tosafist francez din sec. al XIII-lea. Născut la Coucy (vezi *Tosafot), se stabilește mai întâi la Paris, apoi, începând din 1236, călătorește în Provența și în Spania, ca predicator, dojenindu-i pe evrei pentru laxismul lor în ce privește respectarea poruncilor, mai ales a celor referitoare la purtarea de **tfilin* (filactere) și **talit* (șal de rugăciune) și la așezarea de **mezuzot* la ușile caselor. Prin predici viguroase, el i-a convins pe mulți evrei spanioli să divorțeze de soțiile lor neevreice. Predicile lui puneau accentul pe virtuțile de probitate și onestitate în domeniul tranzacțiilor cu neevreii. În disputa publică desfășurată în 1240 la Paris, a fost unul din cei patru rabini care au apărat Talmudul de acuzațiile apostatului Nicolas Donin.

Cea mai importantă operă a sa este lucrarea de codificare *Sefer ha-miṭvot*, cunoscută și sub numele de *Sefer miṭvot gadol* („Cartea cea mare a poruncilor"; prescurtat: *Semag*), spre a nu se confunda cu codul abreviat al lui Isaac din Corbeil, *Sefer miṭvot katan* (sau *Semak*). Lucrarea cuprinde două părți, prima tratând despre cele 365 de *miṭvot* negative, a doua despre cele 248 de *miṭvot* pozitive. Rezumat al *legii orale, cartea este în mare măsură influențată de *Mișne Tora* a lui *Maimonide. S-au scris o mulțime de comentarii ale acestei cărți și, ulterior, mulți gânditori au menționat-o. În plus, Moise din Coucy a scris *tosafot* la tratatul **Ioma* și un comentariu la Pentateuh.

MOISE BEN ȘEM TOV DE LEON

(cca. 1240–1305)

Născut la Leon, în Castilia, este considerat autorul **Zoharului* și unul dintre cei mai mari *mistici evrei. Moise de Leon s-a dedicat studiului Cabalei și filozofiei evreiești, în special *Călăuzei rătăciților* a lui *Maimonide. El a fost puternic influențat de învățăturile răspândite în a doua jumătate a sec. al XIII-lea de cercul gnostic al lui Moise din Burgos și Todros Abulafia. Începând din 1270–1280, a colaborat strâns cu R. Iosif Gikatilla, mare cabalist, fost discipol al lui Abraham *Abulafia, care a hotărât să i se alăture, angajându-se în comentarea versiunii sale a Cabalei teozofice.

Opera lui Moise de Leon se poate împărți în patru secțiuni: 1. lucrările în ebraică, redactate înaintea elaborării *Zoharului*, precum *Or zarua* („Lumina răspândită" sau „Semănarea luminii"); 2. lucrările pre-zoharice, introduse ulterior în *Zohar*, ca *Midraș ha-neelam* sau „Midrașul ezoteric", redactat în parte în ebraică, în parte în aramaică; 3. *Zoharul*, fără îndoială opera lui principală și totodată cea mai influentă; 4. lucrările în ebraică, redactate după elaborarea părții principale din *Zohar*, precum *Șekel ha-kodeș* („Șekelul sfinteniei") și *Ha-nefeș ha-hohma* („Înțelepciunea sufletului"), lucrare care expune temele majore ale *Zoharului*. Cele mai importante opere din această perioadă sunt *Miṣkan ha-edut* (despre destinul sufletului) și *Sefer ha-rimon*, tratat asupra semnificației mistice a *miṭvoturilor*. Este și autorul mai multor mici tratate și culegeri de **responsa*.

Moise de Leon a murit la Arevalo, în 1305, dată la care mai multe secțiuni din *Zohar* circulau deja printre cabaliști. Rabi Isaac din Acco, care-l cunoscuse cu puțină vreme înaintea morții sale, s-a apucat să caute manuscrisul original al *Zoharului*, crezând că Moise de Leon copiase o lucrare a lui *Șimon bar Iohai, rabin din sec. al II-lea. Văduva lui Moise de Leon a tăgăduit existența unui astfel de manuscris și a susținut că, în pofida dificultăților pe care le întâmpinase, soțul ei era autorul unei opere originale. De atunci, originile *Zoharului* și rolul lui Moise de Leon în elaborarea sa au suscitat nenumărate controverse. În vreme ce cabaliștii de altădată nu s-au îndoit defel de originile tanaitice ale *Zoharului*, savanți moderni ca Gershom *Scholem susțin că autorul este Moise de Leon care l-ar fi redactat pe baza unor texte mai vechi.

Chiar dacă țesătura simbolică a *Zoharului* se inspiră abundent din izvoare antice, originalitatea operei este incontestabilă. *Zoharul* sistematizează conceptele mitice ale Cabalei privind lumea divină, evenimentele cosmice și forțele răului. *Zoharul* este piatra de temelie a Cabalei și a influențat întreaga istorie ulterioară a acesteia.

MOISE CORDOVERO
(1522–1570)

Cabalist, originar din Spania, s-a numărat printre discipolii lui Solomon *Alcabeț de la Safed și a studiat de asemenea cu Rabi Iosif *Caro. La sfârșitul vieții, a avut, pare-se, posibilitatea de a-și împărtăși învățăturile lui Isaac *Luria, stabilit la Safed cu doar câteva luni înainte de moartea lui. A avut mai mulți discipoli la Safed. Unul dintre ei, Rabi Elia de Vidas, este autorul importantei lucrări de etică a Cabalei, *Reșit hohma* („Începutul înțelepciunii").

Din opera lui Cordovero, lucrarea care a cunoscut cea mai mare popularitate și a exercitat cea mai puternică influență asupra contemporanilor și asupra generațiilor următoare a fost *Pardes rimonim* („Gradina rodiilor"), una din cele mai profunde scrieri ale *misticii cabalistice. Cordovero prezintă aici Cabala ca un sistem teozofic, orânduindu-i simbolismul și alegoriile într-o ordine coerentă, de la *En sof*, principiul divin ocult și infinit, la forțele divine emanate și, mai departe, la fenomenele cosmice. Hrănit cu mistica *Zoharului*, Cordovero nu s-a mulțumit să sistematizeze învățătura acestuia, ci s-a priceput și s-o îmbine cu ideile altor cabaliști, propria lui contribuție fiind remarcabilă pe tot parcursul operei.

În cadrul sistemului său, învățatul din Safed a restrâns în mod deosebit importanța elementelor sexuale ca și amploarea puterii răului, *Sitra ahra*, în comparație cu locul lor în simbolistica *Zoharului*. El a introdus, în schimb, o viziune a divinității concepută ca independentă de tendințele malefice, situând originea răului în cosmos și în opțiunile etice ale omului. Concepția lui Cordovero despre relația dintre Dumnezeu și lume prezintă tendințe panteiste, dar și o formă panenteistă, divinitatea fiind văzută ca parte integrantă din fiecare element cosmic sau terestru.

Cea mai importantă lucrare a lui Cordovero este *Or iakar* („Lumina prețioasă"), un comentariu masiv asupra *Zoharului*. Opera lui cuprinde de asemenea comentarii asupra rugăciunilor, precum și monografii pe teme cabalistice, inclusiv un scurt tratat de etică, intitulat *Tomer Devora* („Palmierul Deborei"), prima lucrare care face legătura dintre simbolismul Cabalei și comportamentul etic de fiecare zi al omului. Cartea are la bază conceptul de *imitatio dei* („imitarea lui Dumnezeu"), potrivit căruia faptele omenești trebuie să-și ia ca model acțiunea emanațiilor divine (*sefirot*) și să reflecte adeziunea la acestea. Însăși viața omului trebuie să reproducă structura internă a universului divin. Această concepție a lui Cordovero a influențat profund opera etică a cabaliștilor din veacurile următoare.

MOLHO, SOLOMON, vezi MIȘCĂRI MESIANICE.

MÖLLIN, IACOB BEN MOȘE HA-LEVI
(cca. 1360–1427)

Autoritate halahică și călăuză spirituală a comunităților evreiești din Germania, Austria și Boemia; cunoscut și sub acronimul de **Maharil**. Născut la Mainz, a studiat mai întâi sub îndrumarea tatălui său, apoi la Viena, unde i-a avut ca profesori pe Aaron Blümlein, pe Meir ben Baruh Ha-Levi („Maharam") din Viena și pe Șalom ben Isaac din Neustadt. Meir ben Baruh l-a învestit cu titlul nou de *Morenu*, prin care erau denumiți rabinii calificați, spre a-i deosebi de cei lipsiți de autoritate halahică și care își câștigau existența oficiind căsătorii și pronunțând divorțuri. I-a urmat tatălui său în funcția de rabin la Mainz, unde a întemeiat o *ieșiva* care a atras numeroși studenți, unii dintre aceștia devenind apoi rabini iluștri în Europa Centrală. Când cruciada împotriva lui Jan Hus și a adepților săi a devastat comunitățile evreiești din Austria, evreii din Bavaria și din Renania l-au rugat pe Möllin să intervină în favoarea lor. El a

instituit un post de trei zile și și-a folosit influența pe lângă autorități pentru a evita masacrul.

Cum comunitățile evreiești din toată Europa îi supuneau spre rezolvare diferite probleme halahice, el chibzuia atent fiecare decizie, ținând cont de obiceiurile locale și arătând că reglementările nu depind numai de litera codurilor halahice. Möllin a compus și poeme liturgice (*piyutim*), a fost un *hazan* (*cantor) remarcabil și a avut o influență determinantă asupra ritului de rugăciune aşchenaz. Deciziile sale halahice au contribuit la stabilizarea tradițiilor aşchenaze. Unul dintre discipolii săi, Zalman din Saint-Goar, a consemnat predicile sale, observațiile sale asupra obiceiurilor religioase aşchenaze și asupra muzicii liturgice, ca și deciziile sale halahice, și le-a editat în 1556 sub titlul *Minhaghe Maharil*. Lucrarea a avut o influență considerabilă asupra ritului germano-polonez, fiind consultată de Moise *Isserles și citată în comentariile sale aşchenaze (*Mapa*) la **Șulhan aruh*.

MONOGAMIE ȘI POLIGAMIE

La începutul istoriei biblice căsătoria este prezentată ca monogamică. Lameh, descendentul lui Cain este primul care încalcă norma luând în căsătorie două femei (Gen. 4,19). Doar atunci când s-a dovedit că *Sara era sterilă, Abraham s-a decis, la sfatul ei, să-și ia încă o nevastă, pe Agar (Gen. 16,1–3). Esau avea trei neveste; fratele său, Iacob, s-a căsătorit cu cele două fiice ale lui Laban, *Lea și *Rahela, care i-au dat drept concubine pe servitoarele lor. *Deuteronomul (21,15–17) confirmă legitimitatea bigamiei, poligamia fiind în general admisă în acea vreme în Orientul Apropiat.

În epoca Judecătorilor, poligamia era un fapt curent. Dar de la sfârșitul acestei epoci, monogamia pare să fi redevenit norma, cu excepția lui Elkana, tatăl lui Samuel, și a regilor. La Hebron, *David nu avea decât șase soții, dar, o dată instalat la Ierusalim, numărul lor a devenit mult mai mare. Ieroboam avea optsprezece neveste, maximul admis de Talmud pentru un rege. *Solomon întreținea cel mai faimos dintre haremurile regale (1 Regi 11,3), compus din nu mai puțin de șapte sute de soții și trei sute de concubine. Totuși, Deuteronomul (17,17) îi avertizează pe evrei cu privire la consecințele dobândirii unui prea mare număr de soții.

Când vorbesc despre căsătorie, cărțile sapiențiale au întotdeauna în vedere monogamia (cf. Prov. 5,15–19; 31,10–31 și Koh. 9,9). La fel și apocrifele (*Eclesiastic* 26,1–4; *Tobit*). Legătura dintre Dumnezeu și Israel este adeseori reprezentată în literatura profetică prin metafora cuplului conjugal, Dumnezeu fiind soțul, iar Israel soția, foarte adesea infidelă (Osea 2,4 *et infra*; Isa. 50,1; Ier. 3,1).

În epoca Talmudului părerile erau divergente: în vreme ce amora *Rava din Babilon nu ridica nici o obiecție legală împotriva poligamiei, bineînțeles cu condiția ca soțul să poată procura cele necesare fiecăreia dintre soții, un amora palestinian din a treia generație, R. Ami, a decretat că un bărbat nu are dreptul să-și ia o a doua soție decât dacă prima sa femeie consimte în mod expres la aceasta (*Iev.* 65a). Aceste căsătorii nu se pot termina decât prin *divorț sau prin decesul soției. Doi factori importanți mai trebuiau luați în considerare: obligația *leviratului și sterilitatea prelungită a femeii. În vreme ce unii înțelepți considerau că *ibum* (căsătoria leviratică) era obligatorie pentru fratele unui defunct lăsând în urmă o soție fără copii, alții recomandau *halița* (divorțul leviratic) care-i dezlega pe tânăra văduvă și pe fratele (frații) defunctului de datoria lor. În schimb, toată lumea era de acord că dacă o femeie era încă sterilă după zece ani de la căsătorie, soțul putea să-și ia o a doua nevastă. Totuși, înțelepții au sfârșit prin a decreta că, în acest caz, soțul trebuia mai întâi să divorțeze de prima sa soție.

Deși extrem de rară, poligamia nu e, halahic vorbind, interzisă la evreii orientali, influențați neîndoielnic de mediul islamic. În schimb, în Occidentul creștin medieval, unde monogamia era regula, leviratul n-a mai putut fi aplicat și a fost în cele din urmă abolit. Începând din sec. al XIII-lea, poligamia dispare practic din sânul comunităților evreiești din Occident. Unul din factorii decisivi ai acestei evoluții a fost incontestabil decretul (**takana*) atribuit lui Rabenu *Gherșom Meor ha-Gola, prin care poligamia era total prohibită în lumea evreiască aşchenază; cine încălca această interdicții era pasibil de *excomunicare (*herem*). Aceeași soartă era rezervată oricărui bărbat care divorța fără consimțământul nevestei, în afara unor cazuri excepționale ca *nebunia acesteia. În acest caz, printr-o dispensă semnată de o sută de rabini, soțul putea obține dreptul de a-și lua altă nevastă.

În Israel, autoritățile civile și religioase sunt confruntate cu probleme de toate genurile, inerente varietății tradițiilor comunitare. Dacă imigranții veniți cu mai multe soții nu au avut de suferit sancțiuni legale, din 1959, Statul a interzis oficial practica poligamiei. Se întâmplă însă uneori ca tribunalele să nu se opună autorităților religioase atunci când acestea permit unui bărbat cu o soție

internată de mult timp sau care nu acceptă un *ghet* (divorț religios) să-și ia legal altă soție.

MONOTEISM

Credința într-un *Dumnezeu unic. Credința în existența lui Dumnezeu și afirmarea unicității sale sunt principii fundamentale ale credinței evreiești. Monoteismul este cel de-al doilea din cele treisprezece articole de *crez ale lui *Maimonide. Afirmația necondiționată a religiei monteiste se exprimă în profesiunea de credință cea mai renumită a iudaismului: *Șema Israel Adonai Elohenu Adonai Ehad*: „Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic" (Deut. 6,4). *Șema Israel* este, fără îndoială, un act de credință monoteist necondiționat.

Opiniile asupra originii monoteismului evreilor sunt foarte diferite. Biblia conține o mulțime de aluzii la practici politeiste (cultul mai multor zei), sincretice (cultul Dumnezeului lui Israel, asociat cu al zeilor cananeeni) sau monolatre (cultul unui zeu național care nu ar fi decât zeul poporului și al țării respective). În epoca biblică, Israel este deseori scena unor practici nemonoteiste, violent denunțate de profeți, de la *Ilie (sec. al IX-lea î.e.n.), până la profeții postexilici (sfârșitul sec. al VI-lea î.e.n.). Unii cercetători au tras concluzia că monoteismul nu a apărut dintr-o dată, ci la capătul unui lung parcurs, ca urmare a predicilor, mustrărilor și îndemnurilor rostite de *Moise, apoi de profeți, până ce un Dumnezeu unic a sfârșit prin a se impune în Israel în epoca (post)exilică.

Alți savanți, ca Iehezkel Kaufman și W.F. Albright, au apărat cu tărie viziunea tradițională care acordă o importanță revoluționară monteismului ebraic. Deși recunosc că poporul a căzut frecvent în idolatrie, ei consideră că monteismul a prins rădăcini la evrei încă din epoca patriarhilor. *Abraham este primul evreu, tocmai fiindcă este fondatorul monoteismului. Această tradiție a fost menținută de tribul său și a rămas mereu atașată fiilor lui Israel în pofida multiplelor lor slăbiciuni.

Monoteismul se întemeiază pe două principii fundamentale: 1. Universul și tot ce cuprinde el își datorează existența unui Dumnezeu unic, creator al cerului și al pământului. Acest Dumnezeu personal, apropiat de fiecare individ este Stăpânul istoriei și intervine în lumea pe care a creat-o. În învățătura iudaică, monteismul este intim legat de valorile morale care sunt aspecte ale unității lui Dumnezeu 2. Acest Dumnezeu fiind Creatorul umanității, toți oamenii ar trebui să se considere frați și surori, uniți în credința lor în Dumnezeul unic. Așadar, monoteismul nu propovăduiește doar unicitatea lui Dumnezeu, ci și unitatea umanității.

S-au stabilit în general mai multe distincții în interiorul monoteismului, care reflectă diferitele analize științifice.

— *Monoteismul teist* diferențiază monoteismul biblic de cel păgân: cel dintâi este calificat drept „teist", cel de-al doilea, drept „panteist". Monoteismul se referă la existența unei divinități ca atare, în vreme ce teismul și panteismul se referă la o relație care se stabilește între divinitate și univers;

— *Monoteismul etic* se preocupă de asemenea de diferența dintre credința biblică și cea păgână, cea dintâi fiind etică, iar cea de a doa esențialmente filozofică și ontologică. În timp ce păgânismul ajunge la unicitatea divinității prin raționament filozofic sau prin considerații metafizice, credința biblică se întemeiază pe aspectele etice ale absolutului legii morale. Diferența dintre noțiunile precedente ale teism-panteismului se stabilește, de acum înainte, în termeni calitativi: problema este nu câți zei sunt invocați, ci de ce fel de divinitate e vorba.

— *Ființa absolută* este o conotație necesară a termenului *theos* în concepția monoteistă. În concepția păgână *theos* nu este Ființa supremă, ci o ființă supraumană care, rămânând în finitudine, nu este o esență absolută. În acest sens, credința în Dumnezeul biblic diferă calitativ de păgânismul politeist. Nu s-ar putea deci vorbi de apariția unui concept monoteist în sânul păgânismului, căci multiplicitatea nu se poate dezvolta în unicitatea absolutului, ceea ce determină deosebirea fundamentală dintre monoteismul păgân și cel biblic.

— *Monoteismul personificat* subliniază caracterul de unicitate exclusivă, formulând astfel sensul autentic al monoteismului biblic. De aici se poate deduce că apariția monoteismului biblic din sânul păgânismului nu poate fi înfățișată sub formă liniară, ci trebuie înțeleasă ca un „salt" de pe o orbită pe alta, din cauza distanței calitative dintre cele două concepte. Noțiunea unicității ontologice a divinității ia naștere atunci când iudaismul se concepe și se exprimă în domeniul metafizic și filozofic, adică atunci când Dumnezeu intră pe mâna filozofilor.

În sursele evreiești, monoteismul se exprimă în esență, ca răspuns la dualismul persan, în Deutero–*Isaia, unde se stabilește că Dumnezeu este unic, că este singurul Creator și sursa tuturor fenomenelor (Isa. 45,7). Această afirmație se regăsește de-a lungul întregii literaturi rabinice: „El este acela care aduce toate lucrurile la existență și este

cauza lor primară" (Maimonide, *Sefer ha-mițvot* 2); sau „Eu am creat toate lucrurile pereche: Cerurile și pământul, bărbatul și femeia [...], dar gloria Mea este una singură" (*Deut.R.* 2,31); sau, în forma specifică polemicilor antitrinitare și antidualiste: „Eu sunt cel dintâi, căci nu am tată, și ultimul, căci nu am fiu, iar alături de Mine nu există Dumnezeu, căci nu am frate" (*Ex.R.* 29,5).

MORIA

Locul unde l-a trimis Dumnezeu pe Abraham să-și jertfească fiul: „Ia pe fiul tău, pe singurul tău fiu, pe care îl iubești, pe Isaac, și du-te în țara Moria și adu-l ca ardere de tot acolo, pe un munte pe care ți-l voi spune (Gen. 22,2). Pentateuhul nu localizează acest ținut. În schimb, după Cartea Cronicilor, Moria este unul din dealurile Ierusalimului, pe care Solomon l-a ales ca loc pentru zidirea *Templului: „Solomon a început zidirea Casei Domnului la Ierusalim, pe Muntele Moria" (2 Cron. 3,1). Prin analogie, Moria a sfârșit prin a desemna incinta Templului și, mai exact, începând din sec. I î.e.n., esplanada construită în jurul acestuia, din ordinul lui Irod, esplanadă cunoscută și sub denumirea de Muntele Templului.

MOȘTENIRE

Legile cu privire la moștenire au fost stabilite încă din Biblie, unde se precizează că fiul întâi născut (*behor*) va primi o parte dublă din moștenirea părintelui său (Deut. 21,17). Dacă un om moare fără urmași de sex bărbătesc, îl moștenesc fiica sau fiicele lui. Dacă nu are urmași deloc, moștenirea le revine frații săi ori, în lipsa acestora, rudelor cele mai apropiate. Luând ca temei aceste prevederi ale Torei, rabinii au indicat că „ordinea succesiunii este astfel: fiul are întâietate asupra fiicei [dacă defunctul avea un fiu și o fiică, fiul moștenește tot], iar copiii fiului [dacă acesta a decedat înaintea tatălui său, lăsând urmași] au de asemenea întâietate asupra fiicei. Fiica însă are întâietate asupra fraților [defunctului], la fel și urmașii ei. Frații [defunctului] și urmașii lor au întâietate asupra fraților tatălui [defunctului]. Dar tatăl al cărui fiu decedează are întâietate asupra tuturor descendenților săi [anume asupra fraților și urmașilor fiului său defunct]" (*B.B.* 8,2). În plus, „când un om moare lăsând în urma lui și fii și fiice, dacă moștenirea este considerabilă, fiii moștenesc totul și se îngrijesc de întreținerea surorilor lor până la măritiș; dacă succesiunea este modestă, ea va servi la întreținerea fiicelor, iar fiii vor merge să cerșească" (*ibid.* 9,1). Toate cheltuielile legate de măritișul fiicelor se asigură din moștenire. Conform unei norme talmudice ulterioare, fiica are dreptul, pe lângă cele necesare întreținerii, și la o cotă de 10% din moștenire (*Ket.* 68a).

În ciuda acestei reglementări precise, legile biblice pot fi eludate prin donarea bunurilor personale. Donația trebuie să fie confirmată printr-un document scris, corect redactat, care poartă numele de *țava* („testament"). Când o persoană este grav bolnavă, rabinii au hotărât că donația este valabilă chiar dacă se efectuează numai verbal. Dacă bolnavul, crezând că nu se mai face bine, și-a împărțit toate bunurile, el poate să-și anuleze donația în caz de vindecare (*B.B.* 151b). Rabinii dezaprobă, în general, dezmoștenirea fiilor, dar R. Șimon ben *Gamaliel susține că o astfel de decizie este întru totul acceptabilă în caz că fiii nu s-au comportat cum se cuvine (*ibid.* 8,5). De asemenea, o persoană putea să-și cedeze bunurile sale fiului încă din timpul vieții, cu condiția să păstreze dreptul de uzufruct asupra lor până la moarte (*ibid.* 8,7).

Rabinii au stabilit de asemenea că soțul își poate moșteni soția, însă nu și invers (*ibid.* 8,1). Cu toate acestea, în funcție de dispozițiile contractului de căsătorie (*Ket.* 4,12), soția poate primi, la moartea soțului, o sumă fixă sau poate să-și asigure întreținerea din succesiune, atâta timp cât nu se recăsătorește.

În Evul Mediu, s-au emis o serie de norme rabinice (*takanot*) care amendau discriminările prezente în legile biblice și talmudice. Astfel, dacă o femeie murea fără urmași în primul an de căsătorie, soțul trebuia să restituie familiei ei toată zestrea și tot trusoul pe care femeia i le adusese prin căsătorie. La sefarzi, soțul nu moștenește decât jumătate din bunurile soției, cealaltă jumătate revenind urmașilor ei. În unele comunități, fiicele și fiii beneficiază în mod egal de moștenire. Astfel de norme se întemeiau pe autoritatea tribunalului de a deposeda în mod legal pe cineva de bunurile sale și pe principiul conform căruia, în chestiuni bănești, se poate susține o cauză care contravine prevederilor Torei (*Kid.* 19b).

În prezent, în diaspora, succesiunile cad sub incidența legilor statului, conform principiului talmudic **dina de-malhuta dina*, „legea regatului este legea" (*B.K.* 113a; *Ned.* 28a; *Ghit.* 10b; *B.B.* 54b–55a; vezi și *Ș.Ar.*, *E.E.* 108). În Israel, prin legile adoptate de Kneset, fiii și fiicele au drepturi egale asupra moștenirii. De asemenea, soția nu numai că păstrează domiciliul conjugal cu tot cu mobila respectivă, ci are dreptul și la jumătate din succesiunea soțului, inclusiv din veniturile

afacerilor lui. Grație unui amendament controversat, concubinele beneficiază de același regim de succesiune ca și soțiile legitime.

MORȚI, RUGĂCIUNE PENTRU, vezi COMEMORARE, RUGĂCIUNI ȘI SLUJBE DE.

MUKȚE

„Exclus"

Termen ebraic desemnând orice obiect sau aliment care nu trebuie nici manipulat, nici deplasat în timpul sărbătorilor și de Șabat, simplul fapt al atingerii lui putând conduce la încălcarea Șabatului. Regulile legate de *mukțe*, expuse în *Talmudul din Babilon (*Șab.* 124a), au fost comentate și aprofundate de *Maimonide, de Iosif *Caro, în *Șulhan aruh*, și în multe alte coduri ulterioare.

Obiectele considerate *mukțe* sunt: 1) lemnul, pământul, piatra etc., care nu sunt necesare în nici un fel în timpul sărbătorilor; 2) uneltele, banii, stiloul, calculatorul, mașina de scris etc., a căror folosire este explicit interzisă în zilele de sărbătoare; 3) alimentele care nu existau sau nu fuseseră accesibile înainte de Șabat: fructe căzute din pom, pești prinși sau ouă ouate în ziua respectivă; 4) obiectele care nu sunt *mukțe* în sine, dar care pot servi la transportarea unor obiecte interzise; de exemplu, un platou pe care se duce sfeșnicul etc.

Există două excepții majore: 1) ustensilele de bucătărie (cheia de deschis conserve, spărgătorul de nuci etc.), care se pot folosi de Șabat, dar numai pentru procurarea hranei necesare în ziua respectivă, și 2) obiecte ca lumânările și chibriturile, care sunt *mukțe* de Șabat, dar pot fi folosite în timpul altor sărbători, când pregătirea hranei este îngăduită.

În afara interdicției de a mânui „obiectele excluse deoarece sunt interzise" (*mukțe me-hamat isur*), este interzis orice „obiect care provoacă scârbă" (*mukțe me-hamat mius*).

MUNCĂ, LEGILE -II, vezi LEGILE MUNCII.

MUNK, SALOMON

(1803–1867)

Orientalist francez, născut la Glogau, în Silezia. A studiat la universitățile din Bonn și Berlin dar, dându-și seama că nu și-ar putea desfășura o carieră universitară în Germania, s-a stabilit în Franța, în 1828. A început prin a sluji ca educator în familia Rothschlid și a obținut apoi un post de specialist al manuscriselor semitice la Biblioteca Națională din Paris. În 1840 face parte din delegația Montefiore — Crémieux care s-a dus în Egipt pentru a încerca să negocieze eliberarea prizonierilor evrei acuzați de omor ritual în afacerea din Damasc. Împreună cu Adolphe *Crémieux, profită de ocazie pentru a-i convinge pe evreii din Egipt să-și modernizeze sistemul educativ, pentru a încerca o apropiere de sectele caraite și rabanite și pentru a achiziționa manuscrise prețioase, îmbogățind Biblioteca Națională îndeosebi cu manuscrise caraite. După acest voiaj este numit la *Consistoriul central și ales membru al Academiei de inscripții urmându-i lui Ernest Renan la catedra de ebraică și siriacă de la Collège de France, în 1864. De atunci se consacră exclusiv studiului literaturilor ebraică și arabă. El i-a redat lui Solomon *ibn Gabriol paternitatea cărții *Fons Vitae*, text filozofic medieval arab, păstrat doar în traducere latină; despre autorul său, Avicebron, se credea că fusese un creștin arab sau un musulman. Munk a descoperit adevărata identitate a versiunii latine, descoperind un manuscris al lui Șem Tov Falaquera care cita extrase din textul original al lui Ibn Gabirol. Acest studiu a fost publicat în lucrarea sa *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1857–59), însoțit de un eseu important asupra lui Ibn Gabirol. Și-a încununat opera vieții cu editarea (1856–1866) cărții *Călăuza rătăcitilor* de *Maimonide după manuscrisele arabe de la Paris, Oxford și Leyda, însoțite de o traducere franceză și de note bogate, ediție de referință pentru opera maimonidiană.

MUSAF, vezi SLUJBĂ SUPLIMENTARĂ.

MUSAR, MIȘCAREA

Această mișcare, consacrată învățării (*musar*) eticii și progresului moral al individului, în concordanță cu spiritul Halahei, a înflorit în academiile rabinice (*ieșivot*) din Lituania. Inițiatorul ei a fost Israel Lipkin *Salanter (1810–1883).

În cea de-a doua jumătate a sec. al XIX-lea, din cauza mizeriei crescânde și sub influența tot mai mare a curentului Iluminist (*Haskala), viața religioasă evreiască tindea să se stingă în mediile nehasidice ale Europei răsăritene. Comunitățile evreiești erau permanent confruntate cu dificultatea de a menține tradițiile, ținând seama în același timp de litera și de spiritul Torei, într-o viziune care, spre deosebire de *hasidism*, se întemeia în principal pe cunoaștere și pe intelect.

Înzestrat cu o inteligență vie și cu o reputație de strălucit talmudist, dobândită încă din fragedă tinerețe, Salanter era neliniștit de tendința multor evrei de a face mai mult caz de riturile iudaismului decât de învățăturile sale morale. Încercând să rezolve problema printr-o acțiune comunitară, el

propune întemeierea la Vilnius a unui *musar știbl*, loc unde negustorii bogați ai orașului se puteau întâlni de Șabat, pentru a lucra împreună la perfecționarea lor morală. Constatând că efortul său nu dădea rezultate, Salanter, ajutat de doi discipoli, Isaac Blaser și Simha Zissel Broida, își regândește acțiunea, bazându-se acum pe *ieșivot*, în ideea că ar fi mai ușor să inculce învățăturile sale mai întâi spiritelor tinere care, la rândul lor, urmau să influențeze, cu timpul, și restul populației. Dacă începuturile mișcării au constituit ținta a numeroase critici, învățăturile sale s-au răspândit în cele din urmă în multe *ieșivot*.

Obiectivul major al mișcării era de a consolida valorile tradiționale, insistând asupra faptului că iudaismul nu face nici o deosebire între etică și ritual. Din această perspectivă, faptul de a se instrui nu era un exercițiu pur intelectual și un scop în sine, ci un mijloc de a lucra la ameliorarea morală a ființei omenești. Salanter și discipolii săi preconizau o respectare strictă a iudaismului, un efort constant pentru perfecționarea ființei și pentru slujirea umanității în cadrul slujirii lui Dumnezeu. Mai mult, ei preconizau studierea, în paralel cu Talmudul și cu codurile de legi, a unor texte etico-religioase de autori ca Moise Haim Luzzatto și Iona ben Abraham Gerondi. Acestei activități urma să i se dedice câte o jumătate de oră pe zi. Pentru mai multă reculegere, textele trebuiau să fie studiate și psalmodiate pe înserat ori la o lumină mai slabă. Un factor-cheie al mișcării era *mașghiah* („supraveghetorul, pedagogul"); el trebuia să le vorbească regulat studenților despre dezvoltarea morală a ființei și să se intereseze personal de progresul moral și intelectual al fiecăruia dintre ei. Studentului i se cerea uneori să țină un jurnal, în care să-și noteze acele aspecte ale personalității sale care mai trebuiau îmbunătățite și modul cum conta să realizeze acest lucru.

Acest tip de învățământ a fost introdus în mai multe *ieșivot*, cele mai cunoscute fiind cele din Slobodka, Telz și Mir. *Ieșiva* din Novardok (Novogrodek), condusă de Iosif Iosel Hurwitz era și mai radicală: accentul se punea aici asupra dezvoltării caracterului, studenții fiind îndemnați să se lepede de orice urmă de vanitate, pentru a atinge cea mai deplină modestie.

În prezent, învățătura mișcării *Musar* face parte integrantă din programă în cele mai multe *ieșivot* de tip lituanian.

MUZICĂ ȘI CÂNT

Muzica de toate felurile, originală sau împrumutată, la care se recurge în timpul ceremoniilor religioase sau pentru a exprima diverse aspecte ale vieții evreiești.

1. În Biblie

Biblia se interesează în principal de muzica sacră. Atunci când face, rar, aluzie la muzica profană, aceasta este criticată virulent. Biblia dă puține detalii despre muzica epocii respective și mulți dintre termenii utilizați sunt azi de neînțeles. Cu toate acestea, printr-o examinare atentă a scrierilor biblice și a referirilor la alte civilizații, s-au putut culege câteva informații. Iubal, părintele mitic al muzicii, este considerat a fi inventatorul unor instrumente muzicale precum *kinor*, un vechi tip de liră, și *ugav* (Gen. 4,21). Geneza (31,27) menționează și un fel de tamburină (*tof*), cu care femeile își acompaniau, se pare, cântecele și dansurile (Ex. 15,20: cântarea lui Miriam). Trompetele de argint ale *Sanctuarului erau probabil foarte asemănătoare celor descoperite în mormintele egiptene. Alte instrumente au fost importate din Egipt, mai ales sub domnia lui *Solomon. Poemele biblice erau cu siguranță cântate sau psalmodiate, după obiceiul epocii. Femeile îi primeau pe învingători cu cântece și dansuri (Jud. 5,11–34; 1 Sam. 18,6). Se menționează de asemeni un „cor de profeți" care cântau, acompaniindu-se cu *nevel, tof, halil* și *kinor* (lăută, tamburină, flaut și liră), pe colinele Domnului (1 Sam. 10,5). *David cânta la *kinor* pentru a-l distrage pe Saul de la melancolia sa, (1 Sam. 16, 23). Puține pasaje se referă la muzica profană, dar e limpede că ea nu lipsea: clasele înstărite nu erau lipsite de cultură muzicală iar poporul știa să petreacă. Profeții însă asociau muzica cu corupția generală a celor avuți, iar Isaia o descrie drept o artă de curtezane (Isa. 23,15–16).

Muzica instrumentală este însă asociată și altui aspect al vieții sociale: ceremoniile de doliu. O dată cu regele David, muzica sacră începe să joace un rol important. În relatarea despre mutarea *chivotului la Ierusalim (2 Sam. 6; 1 Cron. 15,15–16), muzica apare pentru prima oară ca parte integrantă a ceremoniilor religioase. Deși cele două versiuni ale episodului prezintă unele diferențe, ambele menționează utilizarea instrumentelor cu coarde, de percuție și de suflat, precum și cânturile și dansurile care au însoțit procesiunea. Deși nu i-a fost dat să înalțe „Casa Domnului", David este, potrivit tradiției, creatorul muzicii liturgice a Templului. Tradiția îl consideră de altfel și inventatorul instrumentelor muzicale (Amos 6,5).

În Templu se cânta la *kinor*, la *nevel* (un fel de chitară) și la *meșiltaim* („cimbaluri"). Dacă dintre instrumentele de suflat, Cronicile nu pomenesc

decât de *şofar şi de trompete, găsim în schimb în Psalmi (Ps. 150) şi un fel de oboi sau de flaut. *Liturghia Primului Templu consta în principal din psalmi, mulţi dintre ei atribuiţi lui David şi cântăreţilor săi. Unii psalmi, 136 de exemplu, erau un fel de litanii: un solist sau leviţii cântau textul propriu-zis, în timp ce adunarea repeta un scurt refren la intervale regulate. Muzica psalmilor s-a pierdut, dar psalmodierile care răsună şi azi în sinagogi şi în biserici au păstrat probabil unele urme ale vechilor tradiţii. Muzica sacră se practica şi în afara Templului, la război, ca şi la încoronările regale.

II. În perioada celui de-al Doilea Templu

Potrivit *Mişnei* (*Ar.* 2,3), corul Templului era alcătuit din cel puţin doisprezece leviţi. Orchestra cuprindea două până la şase *nevalim*, două până la douăsprezece *halim* („flaute"), mai multe *kinorot* şi un cimbal. Pentru a vesti începutul ceremoniei de dimineaţă, preotul suna din cel puţin două trompete şi recurgea la un *magrefa*, instrument foarte sonor, neidentificat. Nu se ştie mare lucru despre muzica profană a vremii. În textele biblice se menţionează adeseori *halilul*, din care se cânta la nunţi şi la înmormântări.

În sec. I î.e.n., sinagogile erau deja o prezenţă curentă în cetăţile Iudeii şi în diaspora. Accentul se punea aici pe rugăciuni şi pe citirea textelor biblice, dar spre deosebire de slujba de la Templu, nu se folosea nici un instrument muzical. Ceremoniile erau conduse de un prim cantor, desemnat de credincioşi. Se practicau trei forme de cânt liturgic: psalmodierea, cantilaţia şi recitativul.

Psalmodierea, împrumutată din slujbele Templului, consta dintr-o bază melodică fixă, împodobită cu variaţiuni, pe care se cântau psalmi fie în regim antifonic, fie la modul responsorial, în care solistul intona o frază şi credincioşii îi răspundeau. Pentru cantilaţia textelor biblice şi semnele ei specifice, vezi *Cantilaţie şi *Tora, Citirea -ei.

Recitativul era şi continuă să fie una din specialităţile prim-cantorului. El consta din felurite rugăciuni, cântate pe linii melodice tradiţionale, unele fixe, altele cu variaţiuni, menite să pună în valoare conţinutul, precum şi funcţia şi ocazia cu care avea loc ceremonia respectivă.

III. După distrugerea celui de-al Doilea Templu

Literatura rabinică abundă în declaraţii interzicând muzica şi cântul în anumite împrejurări; ele vizau: 1) să nu se încalce regulile respectării Şabatului; 2) să se evite orice promiscuitate între bărbaţi şi femei; 3) să se respecte doliul pentru distrugerea Templului. Mai târziu s-a adăugat dorinţa de a-i descuraja pe credincioşi de la imitarea practicilor păgâne.

La Templu şi, mai târziu, la sinagogă, bărbaţii şi femeile erau separaţi unii de alţii. Numai bărbaţii aveau dreptul să cânte. Talmudul (*Ber.* 24a) socotea că este indecent pentru o femeie să cânte cu voce tare iar ideea că bărbaţi şi femei ar putea cânta împreună, în cor, era considerată inacceptabilă (*Sota* 48a). Având în vedere distrugerea Templului şi catastrofele care au urmat, rabinii au sfârşit prin a interzice cântecele şi muzica instrumentală. Muzica a fost totuşi permisă pentru a îndeplini o ***miţva***, de pildă, aceea de a te bucura la o nuntă. Slujba religioasă era însă complet lipsită de instrumente muzicale, cu excepţia *şofarului* care răsuna de Roş Haşana şi cu alte câteva ocazii. Standardizarea slujbelor sinagogale, începând din sec. al VI-lea, a provocat *a contrario* dorinţa de a crea noi rugăciuni poetice (*piyutim*), menite să însoţească rugăciunile stabilite ori chiar să le înlocuiască. Aceste poeme, cântate de *paitanimi*, un fel de trubaduri, erau foarte apreciate de public. Unele cuprindeau scurte refrene, pe care credincioşii le reluau în cor; altele aveau refrene mai complexe, care erau interpretate de coruri bărbăteşti.

IV. În ţările musulmane

Poezia şi muzica evreiască au fost profund influenţate de culturile înconjurătoare. Tratatele de muzică (între altele, cel al lui *Saadia Gaon) ilustrează foarte convingător această influenţă. Evreii expulzaţi din Spania, în 1492, au rămas întotdeauna fideli unor caracteristici ale muzicii şi poeziei andaluze. Poezia cântată, după modelul lansat de *nuha* andaluză, face şi astăzi parte din *vakaşot, care se cântă vineri seara la sinagogă, iar evreii marocani au continuat să compună poeme de acest tip.

Influenţa arabă s-a făcut din nou simţită în ultimele decenii ale sec. al XVI-lea, când poeţi ca Menahem din Lonsano şi Israel Najara, influenţaţi de învăţăturile cabalistice ale şcolii lurianice de la Safed (vezi *Luria, Isaac), s-au apucat să reînsufleţească poezia ebraică şi s-o modernizeze în spiritul Evului Mediu spaniol. Ei au compus poeme sacre după modelul cântecelor populare turceşti şi arabe, pentru a putea împrumuta cu uşurinţă melodiile acestora. Muzica instrumentală a fost şi ea foarte apreciată de evreii din ţările musulmane care, în pofida îndemnurilor rabinice nu numai să nu cânte, dar nici măcar să nu asculte astfel de cântece, erau experţi în muzia clasică arabă iar unii s-au dovedit chiar excelenţi instrumentişti. În

multe din aceste țări, muzica a sfârșit prin a deveni o profesiune specific evreiească.

Coexistența evreilor și creștinilor în Spania medievală a dat naștere unui tezaur de cântece în *iudeospaniolă (*ladino*), adesea de origine neevreiască. După expulzare, femeile în special au conservat mai departe, în exil, aceste cântece. Muzică de acest tip a fost compusă în continuare în Maroc și în Balcani. Există de fapt trei tipuri principale de cântece: 1. *romanceros*: balade alcătuite din catrene, cu subiecte cel mai adesea epice, inspirate din poveștile cavalerești; 2. *complas*: cântece destinate sărbătorilor evreiești și evenimentelor majore ale vieții; 3. *canticas*: cântece închinate tot marilor evenimente, compuse însă într-un un stil mai simplu, popular. Toate aceste tipuri de melodii au fost folosite și pentru a transpune pe muzică texte sfinte, cântate fie la sinagogă, fie în cadrul ceremoniilor religioase familiale, cum ar fi mesele de Șabat.

V. Cântece liturgice așchenaze

Cântecele liturgice compuse de așchenazi se conformează regulilor cantilenei biblice, inspirându-se totodată din liniile melodice ale țărilor-gazdă. Evreii din Germania și din nordul Franței s-au străduit să uniformizeze melodiile rugăciunilor lor (*nusah ha-tefila*), cu excepția unor melodii aparte, atât de venerate de popor încât li se spune *nigunim mi-Sinai* („melodii din Sinai"). Una din cele mai celebre dintre ele este **Kol Nidre*. Pentru evreii așchenazi, Evul Mediu a fost o perioadă de mari migrații. După popasuri în diverse țări, ei s-au așezat în special în Europa de Est, unde stilul muzicii liturgice, inclusiv *nigunim mi-Sinai*, a evoluat treptat sub influența muzicii slave înconjurătoare, dând naștere unui mare număr de variații melodice.

Nu se știe exact în ce epocă s-a introdus în sinagogă muzica polifonică. Evenimentul pare să fi avut loc pe la sfârșitul sec. al XVI-lea, când mici grupuri de cântăreți au început să improvizeze cântece polifonice simple în sinagogile așchenaze (*tedesci*) din nordul Italiei. În același timp, apărea în Germania faimosul trio alcătuit dintr-un cantor, acompaniat de un sopran și un bas. Prima culegere de muzică polifonică sinagogală care a văzut lumina tiparului a fost *Ha-șirim așer li-Șlomo* (1622) de Salomone di Rossi. Compozițiile polifonice ale Renașterii n-au făcut imediat emuli, dar după cincizeci de ani au început să apară cantate ebraice în stil baroc, care se cântau la sinagogă, ca și la diferite serbări particulare, și care, în sec. al XVIII-lea, erau încă la modă în nordul Italiei, la Amsterdam și în sudul Franței. În Germania, se preferau compozițiile vocale în stil rococo. La sinagogă, între cântecele liturgice tradiționale, se puteau auzi menuete, marșuri și sunete de corn. Vinerea seara, în unele sinagogi, printre care și celebra Altneuschul din Praga, Șabatul era întâmpinat cu muzică de *orgă și de alte instrumente. Așa-numiții *kleizmorim* (instrumentiști evrei) interpretau dansuri la nunți și însoțeau cu muzica lor diversele procesiuni comunitare. O dată cu apariția *iudaismului reformat în sec. al XIX-lea, muzica polifonică a devenit fapt curent în sinagogi. În dorința lor de a remodela slujbele religioase, primii evrei reformați au ajuns chiar să introducă în sinagogă coruri protestante, acompaniate de orgă. Puțin mai târziu, în Germania, muzicienii mișcării reformate au transpus cântările ebraice în stilul cântecelor populare ale țării. Solomon Sulzer din Viena a dezvoltat o altă concepție muzicală liturgică: deși dornic să modernizeze recitativele după criteriile muzicii polifonice europene și să introducă noi piese corale în stilul zilei, el a făcut tot posibilul pentru a conserva slujbele tradiționale și principalele caracteristici ale muzicii cantorale germane (vezi *Cantori și muzică sinagogală).

VI. Cabala și hasidismul

Discipolii lui Isaac Luria au luat inițiativa de a-i convinge pe coreligionarii lor să abandoneze ideea, foarte răspândită în Evul Mediu, potrivit căreia muzica și desfrâul sunt unul și același lucru. Potrivit Cabalei, toată muzica, fără excepție, este de origine divină. Numai că, datorită primului păcat și fărădelegilor ulterioare, melodiile sunt întemnițate în *kelipot* („scoarțe") impure. Pentru a le debarasa de aceste impurități, omul drept trebuie să le supună unui **tikun* („reparație"), cântându-le fie pe texte sfinte, fie într-o împrejurare sfântă, cum ar fi la rugăciune, la studiul Torei sau la masa de Șabat. În plus, vineri seara, la sosirea Șabatului, muzica era chemată să contribuie la reunirea lui *sefirat Malhut*, emanația feminină a lui Dumnezeu cu celelalte nouă **sefirot*. Muzica deveni astfel, treptat, apanajul unor ceremonii precum *kabalat Șabat* și al unor celebrări private, cum erau mesele de Șabat. Poemul liturgic **Leha dodi*, scris de un cabalist, a inspirat numeroși compozitori. În plus, cum devenise un obicei de a cânta **zmirot* la mesele de Șabat, au fost compuse noi și noi melodii. Fondatorii hasidismului, R. Isarel *Baal Șem Tov și discipolii săi, considerau muzica și dansul ca mijloacele cele mai sigure de înălțare a sufletului și de eliberare a lui din lumea negativă a „scoarțelor". După *hasidimi*, chiar și cea mai banală melodie conține o scânteie divină. Dar, pentru a descătușa aceste scântei, toate melodiile trebuie

cântate cu evlavie. De fapt, cântecele nu aveau toate aceeaşi valoare pentru *hasidimi*: unele exprimau bucuria, altele erau destinate rugăciunii; cele mai venerate erau, desigur, cele compuse de *ţadikimi*, personalităţi cu un renume de mare sfinţenie în mişcarea hasidică. Cântecele fără cuvinte (compuse din onomatopee ca „bam, bam, bam" sau „doi, doi, doi") erau considerate cele mai elevate din punct de vedere spiritual.

Autorităţile hasidice au încurajat crearea de noi melodii (*nigunim*). Unii *hasidimi*, muzicieni talentaţi, le compuneau ei înşişi, alţii recurgeau la serviciile compozitorilor de curte.

Din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, *hasidimii* au început să apeleze la *hazanimi* („cantori"), a căror sarcină era să-i înveţe melodiile noi pe numeroşii pelerini care, de sărbători, veneau să asculte învăţăturile diferiţilor rabini hasidici. Muzica instrumentală, în schimb, nu era permisă decât la evenimente familiale, cum ar fi nunţile, iar dintre sărbători, numai de *Hanuca şi de *Purim.

Începând din Evul Mediu, în multe ţări au apărut mici orchestre de instrumentişti evrei, cei mai celebri dintre ei fiind cei din răsăritul Europei, cunoscuţi sub numele de *kleizmorim* (pluralul de la *kleizmer*, un cuvânt idiş derivat din ebraicul *keli zemer*, „instrument muzical"). Ei şi-au dezvoltat un repertoriu unic în felul său, mergând de la muzica de dans până la piese solo pentru vioară sau pentru clarinet, de mare virtuozitate. Cum această muzică nu fusese practic niciodată consemnată în scris, ea era cât pe ce să dispară din momentul în care şi-a pierdut din popularitate. În ultima vreme însă, muzica *kleizmer* cunoaşte o nouă înflorire, mai ales în Israel, dar şi în Statele Unite şi în Europa, datorită unor muzicieni veniţi din mediile hasidice sau chiar din muzica pop.

N

NAFTALI, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

NAHMAN (BEN SIMHA) DIN BRAȚLAV
(1772–1811)

Țadik al mișcării hasidice din Podolia și Ucraina. A fost toată viața implicat în conflicte teologice și sociale. Strănepot al lui Baal Șem Tov după mamă, era, pe linie paternă, nepotul lui Nahman din Horodenka (Gorodenka), unul dintre ghizii spirituali ai mișcării lui Baal Șem Tov. Născut la Meserici, a crescut într-o atmosferă mistică și hasidică — despre mama lui, Feighe, se spunea că are un duh de sfințenie. S-a căsătorit de timpuriu și s-a stabilit la Medvedevka, în regiunea Kievului. În 1798, a întreprins o călătorie în Palestina, pe care a fost nevoit s-o întrerupă din cauza campaniei lui Napoleon împotriva turcilor. Această vizită, care a dobândit mai târziu un sens mistic, l-a marcat profund. Obișnuia să spună: „Oriunde merg, întotdeauna mă duc în Ereț Israel".

La întoarcere, a fost amestecat într-o polemică locală, apoi s-a instalat la Zlatopol, în aceeași regiune, unde a intrat curând într-un nou conflict, de data aceasta cu veneratul conducătorul hasidic Arie Leib din Șpola (1715–1812), supranumit și *Șpoler Zeide* („bunicul din Șpola"), care l-a acuzat că introduce în învățătura lui idei sabatianiste și frankiste (vezi *Sabatai Țvi). Disputa s-a înveninat: se povestește că *Șpoler Zeide* ar fi declarat că sufletul lui Nahman aparținea unei generații viitoare, venită prea devreme pe lume; Nahman i-ar fi întors-o, replicând că sufletul lui *Zeide* aparținea unei generații trecute, venită prea târziu. În cele din urmă, trebui să părăsească orașul. S-a stabilit, în 1802, la Brațlav, în Podolia, unde a intrat în conflict cu țadikimii din regiune, cu excepția lui *Levi Itțhac din Berdicev, cu care a legat o prietenie durabilă. În 1810, s-a mutat la Uman, unde a murit de tuberculoză la treizeci și nouă de ani. Discipolii au făcut din mormântul lui un loc de pelerinaj și, potrivit dorinței lui, dansau în jurul acestuia cu ocaziile pomenirii morții sale. Călătoriile lui sunt descrise în *Haie Moharan* (1875) și *Ieme Moharan*, două culegeri publicate de discipolul lui, Natan Sternhartz (1780–1845); o a treia lucrare, povestirea *Seder ha-nesiot șelo le-Ereț Israel*, a fost publicată în 1904. Deși influențele sabatianiste sau frankiste asupra gândirii lui n-au fost niciodată limpede recunoscute și rămân îndoielnice, unele elemente ale acestor doctrine transpar în învățăturile lui. Este vorba, mai ales, de poziția lui cu privire la certitudinea credinței, de accentul și importanța pe care o dădea rolului jucat de *tikun* și, în fine, de viziunea asupra propriei lui persoane. Se pare că, încă de la Zlatopol, Nahman elaborase o teorie potrivit căreia sufletul său era de natură mesianică (incluzând în același timp pe *Mesia, fiul lui David, și pe Mesia, fiul lui Iosif). Credința ocupă un loc preponderent pe scara lui de valori, deși conceptul apare la el paradoxal. După el, credința este o obligație a tradiției iudaice, intermediată totuși de credința absolută în țadik (adică în Nahman însuși).

La Brațlav, ca și la alte curți hasidice, se practica pelerinajul la țadik, care însă nu-i primea pe hasidimi decât în trei ocazii: de Roș Hașana, de Șabatul de Hanuca și de Șavuot. Dat fiind că făgăduise să continue să-și conducă hasidimii de dincolo de moarte, Nahman nu a avut succesor iar celelalte grupuri hasidice i-au poreclit discipolii *toiter hasidim* („hasidimii morți"), căci rebe al lor era un mort. După moartea lui, discipolii au continuat să se întâlnească de Roș Hașana la Uman, tradiție care se prelungește până în zilele noastre la centrul brațlavian din Ierusalim. Practica spovedaniei (*vidui*) la țadik a constituit de asemenea o particularitate a mișcării brațlaviene. Această confesiune cu rol inițiatic, care le-a adus discipolilor săi o a doua poreclă, cea de *viduinici*, a fost abandonată de Nahman puțin înaintea morții sale.

Majoritatea scrierilor lui au fost compilate de Natan Sternhartz: primul volum, *Likute Moharan*

(Ostrog, 1806), a apărut în timpul vieții, dar fără aprobare rabinică (**haskama*); celelalte, *Likute Moharan Tiniana* (Moghilev, 1811), au apărut postum. Celebrele *Povestiri ale lui Rabi Nahman*, datând din ultimii ani ai vieții lui, au fost adunate în *Sipure Maasiyot* (Berdicev, 1815). Dintre ultimele lucrări, cea mai ezoterică — cea pe care discipolii o numesc *Sefer ha-nisraf* („Cartea arsă") — a fost distrusă din porunca lui în 1808. Un alt manuscris ezoteric care circula printre bratlavieni, *Sefer ha-ganuz* („Cartea ascunsă"), nu putea fi interpretată, după opinia acestora, decât de Mesia. În aceeași categorie se situează *Meghilat ha-setarim* („Sulul secretelor"), despre venirea Izbăvitorului. Într-o altă culegere, *Likute tefilot* (Bratlav, 1821–1827), Sternhartz transformă învățăturile maestrului în rugăciuni, concepute ca o „conversație între om și Creatorul său".

Deși Nahman însuși se prezenta drept ultima verigă dintr-un „lanț al tradiției" (vezi *Mistica iudaică) care mergea de la Șimon bar Iohai la Isaac *Luria și până la Israel ben Eliezer, învățătura lui e totuși originală, vastă și diversă. El se baza pe doctrina *țimțum* și a „spargerii vaselor" pentru a găsi în vidul astfel provocat „liniștea" care suscită cele mai profunde interogații. El susținea că rațiunea nu poate rezolva problema credinței care, după el, nu putea izvorî decât din îndoială și nu avea dușman mai mare decât certitudinea rațională: „ Credința începe acolo unde se termină abordarea intelectuală." După Rabi Nahman, căutarea lui Dumnezeu prin rațiune este zadarnică, deoarece cine raționează există în vidul din care Dumnezeu lipsește. Singurul drum către D. constă dintr-o credință simplă, grație căreia omul poate să se ridice deasupra vidului pentru a-l întâlni pe Creatorul său.

Concepția bratlaviană a omului și a universului este pesimistă: considerând că drumul omului pe pământ este presărat cu obstacole, el l-a denumit *ghehinom* („Gheena"). R. Nahman respinge totuși disperarea, încurajând credința naivă, bucuria, muzica, dansul și autocritica permanentă, ca și comuniunea cu țadikul care dirijează contactul cu Creatorul. Ereț Israel dă omului posibilitatea unei elevații spirituale grație căreia el poate atinge credința și înțelepciunea.

Grupul de hasidimi bratlavieni a sporit considerabil în cursul sec. al XIX-lea și a obținut recunoașterea din partea celorlalte curente hasidice în perioada interbelică. În Israel, bratlavienii sunt concentrați în prezent în vechiul oraș al Ierusalimului și la Bnei Brak.

Din aforismele lui Nahman din Bratlav

Omul trebuie să se piardă în rugăciune și să-și uite complet de propria existență.

Singurătatea este o mare virtute. Fiecare ar trebui să-și rezerve un ceas pe zi pentru a fi singur cu Dumnezeu. Singurătatea în aer liber, în pădure sau în deșert este deosebit de importantă.

Umilința care caută aprobarea este mai rea decât aroganța.

Mai mult face un credincios superstițios decât un necredincios raționalist.

Cel ce păstrează tăcerea în fața jignirilor este un adevărat *hasid*.

Melodia și cântul conduc inima omului către Dumnezeu.

Nouă țadikimi nu ajung pentru o rugăciune, dar un om simplu care li se alătură completează un *minian*.

Lumea întreagă este o punte foarte strâmtă; esențialul e să nu-ți fie frică.

Dumnezeu este prezent ori de câte ori se semnează un tratat de pace.

Deoarece Dumnezeu e infinit iar omul e finit, omul e supus îndoielii religioase; dar, ca și Moise, el ar trebui să păsească în întuneric unde îl va găsi pe Dumnezeu.

NAHMANIDE

(1194–1270)

Autoritate rabinică de prim plan, comentator biblic, talmudist și conducător de comunitate. Născut la Gerona, în Catalonia, Moise ben Nah Gerondi, cunoscut și sub acronimul de **Ramban**, a fost de profesie medic. Halahist prolific, autoritatea lui a fost unanim recunoscută de către rabinii spanioli ai generațiilor ulterioare care-i spuneau simplu „Rabi". În afară de influența lui în viața publică evreiască din Catalonia, Nahmanide a exercitat și funcții importante la curtea regelui Iacob I de Aragon. În 1263, un convertit la creștinism, Pablo Cristiani, l-a provocat la o dispută publică, somându-l să apere adevărul iudaismului împotriva creștinismului. Disputa a avut loc la Barcelona în prezența regelui, a curții sale și a numeroși demnitari ecleziastici și a durat mai bine de patru zile. Nahmanide, căruia monarhul îi dăduse deplină libertate, s-a distins și a fost recompensat de protectorul său. Victoria sa i-a atras totuși ostilitatea dominicanilor care l-au forțat să se exileze. Textul acestei dispute a fost publicat în limba franceză: *La Dispute de Barcelone*, Lagrasse, 1984.

La vârsta de șaptezeci de ani, Nahmanide a părăsit deci Aragonul pentru a ajunge în final în Ereț Israel, unde s-a consacrat revigorării vieții religioase și comunitare evreiești, practic dispărută în urma cruciadelor. Șapte secole mai târziu s-a

descoperit și s-a restaurat mica sinagogă ridicată de Nahmanide la Ierusalim, la câteva sute de metri de *Zidul Plângerii.

Nahmanide și-a petrecut ultimele sale zile la Akko unde și-a completat comentariul său la Biblie. Bucuria de a fi în Țara Sfântă îi ușura sentimentul de izolare și îi alina suferința: „Sunt un om care a trăit o durere profundă. Am fost alungat de la masa mea, îndepărtat de prieteni și de familia mea și depărtarea e prea mare ca să ne mai vedem [...]. Dar pierderea a tot ce era plăcut ochilor mei e compensată de bucuria mea de acum de a-mi petrece chiar și o zi pe ulicioarele tale, Ierusalime [...], unde mi-e dat să-ți mângâi pietrele, să-ți ating pulberea și să plâng pe ruinele tale. Amarnic plâng, dar găsesc bucurie în inima mea. Îmi sfâșii veșmintele, dar mă simt mângâiat." Nahmanide a murit în Ereț Israel. Diferite tradiții situează mormântul său la Haifa, Akko, Ierusalim sau Hebron.

În tinerețea sa, Nahmanide a fost puternic influențat de cultura evreiască franceză. Eseurile sale (*hidușim*), referitoare la numeroase tratate ale Talmudului, au fost scrise în stilul tosafiștilor francezi (vezi **Tosafot*). În Spania, el a contribuit la așezarea Talmudului în centrul studiilor iudaice. Scrierile lui halahice au o însemnătate considerabilă, reprezentând o sinteză a pietății școlilor franceze și a culturii generale din mediul său spaniol. Atunci când rabinii francezi au decretat că lucrările filozofice ale lui *Maimonide sunt eretice și periculoase, Nahmanide a încercat să tempereze o sentință atât de categorică. El a subliniat virtuțile și importanța muncii lui Maimonide, nu fără a denunța poziția acestuia care făcea din filozofie piatra de încercare a adevărului religios. Într-adevăr, pentru Nahmanide, autoritatea supremă erau Scriptura și tradiția rabinică.

Importantul comentariu biblic al lui Nahmanide cuprinde elemente filozofice, referiri hagadice și iluminări mistice. El este călăuzit de un principiu limpede formulat la începutul comentariului său la Geneza: „Moise a scris această carte, ca și întreaga Tora, sub dictarea lui Dumnezeu." Din această perspectivă, Ramban critică uneori energic diferite explicații ale lui Maimonide, precum cea de la Gen. 15,2, despre care scrie: „Aceste cuvinte [ale lui Maimonide] contrazic textul Scripturii: ele nu trebui nici măcar auzite, darmite crezute." Nahmanide se arată aici fundamentalist și un hotărât apărător al originii miraculoase a textului scris. În vreme ce abordează Talmudul cu un spirit dialectic pătrunzător, el se opune oricărei abordări raționaliste atunci când este vorba de Biblie. Comentariul lui reflectă însă căutarea unei semnificații profunde, care depășește sensul literal, ceea ce îl incită să recurgă la *mistică. El pune totodată mare preț pe *Midrașul vechilor înțelepți, în care descoperă înțelesuri ascunse. Cu toate acestea, după vreun citat midrașic, i se întâmplă deseori să adauge: „Dar sensul propriu, după mine, este... "

Modul în care Nahmanide abordează Biblia este aparte și variat. El se slujește de texte ca de un prilej pentru a-și expune propriile opinii. Tratând despre comportamentul unor personaje biblice, face adevărate investigații psihologice și are un simț deosebit al istoriei.

Ni s-au transmis aproape cincizeci dintre operele sale, fără a le socoti și pe cele de paternitate îndoielnică ce i-au fost ipotetic atribuite. Cele mai multe sunt *hidușim (*novellae)* cu privire la Talmud și Halaha. A redactat, de asemenea, numeroase scrisori, predici, rugăciuni și poeme și a consacrat un eseu speranței în izbăvire: *Sefer ha gheula* (circa 1263). Operele sale poartă amprenta unei culturi care este sinteza cunoașterii spaniole și a pietății germane, a unei profunde cunoașteri talmudice îmbinate cu învățătura Cabalei, totul pe un fond de erudiție științifică și teologică dovedind frecventarea lucrărilor creștine atât științifice cât și teologice.

Dintre scrierile strict halahice, trebuie citată *Torat ha-Adam*, care ocupă un loc eminent în ansamblul operei sale. Este vorba despre o monografie consacrată exclusiv legilor mortuare, examinând toate poruncile aferente, de la tratamentul rezervat bolnavului până la legile doliului. Capitolul *Șaar ha-ghemul*, publicat separat cu treizeci de ani înainte de ansamblul cărții, tratează despre răsplată și pedeapsă după moarte, fiind înțeles de cabaliști drept o discuție eshatologică, cu numeroase elemente mistice. Deși n-a scris lucrări specific ezoterice, Nahmanide a fost considerat ca un maestru al timpului său în acest domeniu. La începutul sec. al XIV-lea, scrierile lui erau studiate cu mai multă asiduitate chiar decât Zoharul, care capătă prioritate începând din 1325. De-a lungul timpului, i s-a atribuit greșit paternitatea a tot felul de scrieri mistice.

NASI

„Prinț, conducător"

Titlu folosit în diferite perioade cu conotații variate. În vremurile biblice, termenul se referea la șeful de trib sau de clan sau chiar la rege.

În timpul petrecut de evrei în deșert și la începutul cuceririi Canaanului, acest titlu era invariabil atribuit unui șef de trib care îndeplinea numeroase

funcții în folosul comunității. Numele acestor șefi sunt date în Num. 1,5–16. *Nesiim* (pl. de la *nasi*) au fost și cei pe care Moise i-a trimis să exploreze țara (Num. 13,1–15). E limpede că tot ei l-au sfătuit și asupra modului cum să împartă Canaanul după ocuparea sa (Num. 34,16). Titulatura se întâlnește frecvent în cartea lui *Ezechiel unde îl desemnează atât pe regele Iudeii cât și pe suveranii altor țări (Ezec. 12,10; 19,1; 32,29). În capitolele 46 și 47, profetul stabilește o listă de drepturi și datorii ale prințului (*nasi*) care va veni „în zilele din urmă".

În sec. al II-lea e.n., Bar Kohba, conducătorul revoltei împotriva Romei (132–135), a bătut monede cu inscripția: „Șimon, *nasi* al lui Israel", titlu pe care și-l atribuia și în scrisorile lui.

În ultimele două secole dinaintea erei noastre, interpretarea și exercitarea legii evreiești au căzut în sarcina perechilor (**zugot*) de învățători, cinci la număr, care au precedat apariția tanaimilor (*Avot* 1). Conform tradiției talmudice, primul membru din fiecare pereche purta și titlul de *nasi* (președinte) al Sanhedrinului. După unii cercetători, folosirea termenului în acest înțeles este un anacronism. Ei consideră că sensul de președinte al Sanhedrinului a apărut relativ târziu, o dată cu *Hilel sau cu *Iuda ha-Nasi. Toți deținătorii titlului au fost descendenții lui Hilel. Funcția și prerogativele aferente au fost abolite de autorități în 425 e.n.

O dată cu Șimon ben Gamaliel II, funcționarii romani l-au recunoscut pe *nasi* (aici în sens de „patriarh") ca autoritatea politică reprezentând comunitatea evreilor din Ereț Israel. Această recunoaștere s-a prelungit până la începuturile Imperiului creștin. Ca președinte al Sanhedrinului, *nasi* și membrii tribunalului dețineau jurisdicția exclusivă asupra *calendarului. Comunitățile din diaspora au recunoscut și ele autoritatea religioasă a demnitarului, ceea ce-i permitea acestuia să le trimită mesageri autorizați pentru înființarea tribunalelor rabinice și să strângă fonduri pentru academiile din Ereț Israel.

Majoritatea regulamentelor (**takana*) consemnate în Talmud sunt atribuite diferiților *nesiim*. În plus, *nasi*, supranumit și Raban („Învățătorul nostru"), avea puterea de a învesti rabini (*smiha*).

Titlul a fost utilizat în epoca medievală mai mult onorific. Totuși, în unele comunități, *nasi* era persoana care răspundea oficial de comunitatea evreiască locală în fața autorităților laice. Acesta a fost cazul, de pildă, sub califatul Fatimizilor, când au funcționat *nesiim* la Ierusalim, Damasc și Bagdad. Mai purtau titlul de *nasi* și unii funcționari evrei cu atribuții juridice din Spania creștină și musulmană. Din 1948, președintele Statului Israel poartă titulatura de *nasi*.

NAȘIM

„Femei"

Cel de-al treilea volum al Mișnei. Cele șapte tratate ale sale (**Ievamot*, **Ketubot*, **Nedarim*, **Nazir*, **Sota*, **Ghitin* și **Kidușin*) au drept obiect logodnele, contractele de căsătorie, infidelitatea soțiilor, divorțul și relațiile dintre bărbați și femei. Tot aici sunt examinate obligația legală a jurământului, eliberarea sclavilor și legile nazireatului (vezi *Nazirei). Potrivit lui Maimonide, primul tratat ar fi trebuit logic să fie *Ketubot* („Contract de căsătorie"), dar *Ievamot* („Leviratul") îl precede deoarece *leviratul este impus bărbatului, iar căsătoria nu. Or, ceea ce un bărbat este obligat să facă are preeminență față de ceea ce este liber să decidă. Fiecare dintre aceste tratate este dezvoltat în *Talmudul din Babilon și în Talmudul de la Ierusalim, ca și în *Tosefta.

NAȘTERE

„Creșteți și vă înmulțiți" (Gen. 1,28); acest verset este socotit a fi cea dintâi poruncă a Bibliei. Primul act de neascultare, consumarea fructului oprit, a făcut să apese asupra Evei și a descendentelor ei blestemul durerilor facerii (Gen. 1,16). În timpurile biblice, femeile nășteau dintr-o poziție în genunchi (1 Sam. 4,19) sau de pe un scaun special conceput în acest scop (Ex. 16). Moașele se bucurau de un mare respect (Ex. 1,17–21). O metaforă din Cartea lui *Ezechiel descrie un copil abandonat la naștere (fapt deloc neobișnuit la acea vreme în Orientul Mijlociu). Pasajul constituie o descriere impresionantă a ceea ce putea fi o naștere în epoca biblică: „În ziua când te-ai născut, buricul nu ți s-a tăiat, în apă n ai fost scăldată ca să fii curățată, cu sare n-ai fost frecată și cu scutece n-ai fost înfășată" (Ex 16,4-5). Obiceiul de a freca un nou născut cu sare avea poate drept scop să-l protejeze de *deochi. O femeie cu mulți copii trecea drept binecuvântată, în vreme ce, invers, *sterilitatea era considerată un blestem.

Pentateuhul (Lev. 12) enumeră legile purității rituale cu privire la lehuzie. Dacă nou-născutul era băiat, lăuza era în stare de necurățenie rituală timp de șapte zile, după care trebuia să mai lase 30 de zile până să poată intra în incinta Templului sau atinge obiecte sfinte. Dacă pruncul era fată, prima perioadă de necurățenie dura 14 zile, iar a doua,

66. La capătul zilelor de purificare, se aducea o jertfă prin ardere de tot și o jertfă de ispășire. În prezent, lăuza se conformează legilor referitoare la **nida* și încheie perioada de necurățenie printr-o baie rituală.

Dacă, în timpul nașterii, femeia este în pericol de moarte, legea evreiască decretează că viața ei este mai importantă decât cea a pruncului nenăscut; se sacrifică deci copilul pentru a salva femeia. Dar dacă trupul copilului este în cea mai mare parte ieșit din uter, se consideră că pruncul este viu și viața lui capătă prioritate față de cea a mamei (*Oh.* 7, 6). Rabinii au examinat din punct de vedere halahic posibilitatea ca tatăl să asiste la naștere și au decis să interzică această practică.

Așa cum subliniază Maimonide și *Șulhan aruh*, potrivit principiului *pikuah nefeș* („chestiune de viață și de moarte"), încălcarea Șabatului nu este doar permisă, ci chiar obligatorie pentru a salva copilul în cazul unei nașteri dificile (*Șab.* 18,3). Timp de trei zile după naștere, mama este considerată în pericol de moarte. Dacă starea ei o impune, se încalcă și în aceste zile Șabatul, chiar dacă femeia însăși declară că nu este necesar. Decizia de a încălca Șabatul se poate lua cu avizul unui medic, al unei doici sau chiar al unui profan fără prea multe cunoștințe medicale. Următoarele patru zile sunt tot periculoase, dar lăuza poate decide dacă este sau nu cazul să se încalce Șabatul pentru a-i acorda îngrijiri speciale. În cele douăzeci și trei de zile care urmează, ea va fi tratată în continuare ca o bolnavă, dar nu în pericol de moarte. Drept urmare, în această perioadă, decretele rabinice pot fi eludate în folosul lăuzei, dar nu și poruncile Torei. Un neevreu, în schimb, poate să acorde ajutor femeii în acest timp, chiar dacă acțiunea respectivă contravine unei norme a Torei. Dacă, în această perioadă, survin complicații, mama este din nou considerată în pericol de moarte și se iau toate măsurile necesare pentru salvarea ei.

Rabinii împărtășesc părerea medicilor greci după care un copil născut la șapte luni poate să supraviețuiască, dar nu și unul care se naște la opt luni. Mișna (*Bik.* 8,2) arată că, *primul născut al unei femei își pierde drepturile și obligațiile care decurg din această calitate dacă se naște prin cezariană. Dacă femeia are ulterior alți copii, aceștia nu beneficiază de prerogativele primului născut retrase celui mai mare.

Riturile nașterii sunt însoțite de o mulțime de obiceiuri și superstiții, a căror origine este de multe ori neevreiască. Odinioară, se așezau *amulete și talismane pe patul femeii care urma să nască. În noaptea de după naștere, familia și prietenii se adunau să spună rugăciuni pentru îndepărtarea spiritelor rele, ca *Lilit, demonul feminin socotit a atenta la viața nou-născuților. În Germania, părinții obișnuiau să taie o bucățică din scutecul care înfășura copilul la circumcizie pe care se brodau apoi numele copilului și formule de prosperitate. Bucata de pânză, denumită *wimpel* („steguleț"), se păstra până la *bar mițva*, când tânărul o folosea pentru a lega cu ea sulul Legii și o dăruia apoi sinagogii.

Începând din Evul Mediu, după expirarea perioadei de necurățenie, femeile așchenaze obișnuiesc să meargă la sinagogă pentru a recita binecuvântarea **gomel* sau altă rugăciune adecvată. Se rostește de asemenea un **Mi șe-berah* pentru sănătatea mamei și a copilului.

NAȘTERI, CONTROLUL -LOR

Datoria de a procrea este deseori asociată cu Gen. 1,28, unde „Creșteți și vă înmulțiți" este considerată a fi prima poruncă divină dată lui Adam. Utilizarea contraceptivelor ridică deci o problemă din punctul de vedere al legii iudaice, fiindcă asemenea practici conduc la încălcarea prescripției menționate. În plus, unele metode contraceptive sunt absolut incompatibile cu exigențele Legii. Procedeele de sterilizare anatomică ca vasectomia sau legarea trompelor uterine sunt prohibite potrivit Lev. 22,24. Practicile de deturnare a sămânței precum *coitus interruptus* sunt condamnate, fiind considerate „fapte ale lui Er și Onan" (Gen. 38,9).

Atitudinea Halahei față de controlul nașterilor exclude și contracepția selectivă. Totuși, Talmudul și literatura de **responsa* discută pe larg anumite forme licite de control al nașterilor, îndeosebi cele ce pot fi justificate prin circumstanțe deosebite, ca grija pentru sănătatea femeii sau a fătului potențial. Potrivit Talmudului, trei categorii de femei aveau permisiunea sau, după unele autorități, chiar obligația de a recurge la mijloace contraceptive: minorele sub doisprezece ani (căsătoriile între copii erau permise pe vremea Talmudului), femeile însărcinate și mamele care alăptau (*Ket.* 39a).

În zilele noastre, rabinii sunt departe de a fi căzut de acord asupra modalităților de aplicare a contraceptivelor. Unii sunt favorabili mijloacelor cu cea mai mică incidență posibilă asupra actului sexual: contraceptivele feminine (diafragme, sterilete) sunt preferate prezervativelor masculine căci o femeie — afirmă înțelepții — este scutită de porunca „creșteți și înmulțiți-vă". Anticoncepționalele administrate pe cale orală sunt în

principiu mai licite, căci nu perturbă artificial emisia de spermă. Ele prezintă totuși inconvenientul că provoacă tulburări în ciclu menstrual, ceea ce obligă la o mare prudență.

NATAN

Profet din vremea regilor David și Solomon (2 Sam. 7; 1 Cron. 17). Natan intervine în trei momente semnificative ale vieții lui David. Prin intermediul lui, Dumnezeu îi comunică lui David să nu construiască Templul, adăugând însă că bunăvoința cerească nu se va depărta de casa lui.

Apoi, după ce David păcătuiește cu Batșeba și provoacă moartea soțului ei, Urie Hititul, Natan vine la rege și-i spune o parabolă despre un om sărman căruia i s-a furat singura lui oaie. Cum David decretează că hoțul cu pricina merită moartea, Natan îl dojenește curajos: „Acest om ești tu însuți!" David răspunde cu umilință: „Am păcătuit față de Domnul..." (2 Sam. 12).

În sfârșit, pe când David era deja bătrân și slab, Natan află că Adonia, fiul mai mare al lui David, s-a proclamat rege. La îndemnul profetului, Batșeba îi cere lui David să-și țină făgăduiala potrivit căreia fiul lor Solomon îi va urma la tron. David anunță oficial că Solomon va fi moștenitorul său iar Natan contribuie activ la ungerea acestuia (1 Reg. 1).

Natan nu a fost pur și simplu un „profet de curte", ci un veritabil profet care-l mustra pe rege când acesta păcătuia și îl determina să-și asume obligațiile și răspunderile sale.

NAUM

A șaptea carte a Profeților Mici din secțiunea profetică a Bibliei. Unica informație cu privire la Naum este că s-ar fi născut la Elcoș, localitate care nu este citată nicăieri în altă parte a Bibliei. Potrivit propriilor sale spuse, el venea din sudul Iudeii. Fondul istoric al cărții este distrugerea orașului Ninive de către babilonieni și mezi (612 î.e.n.), dar părerile cercetătorilor diferă cu privire la momentul când profetul și-a rostit predicile: înainte, după sau în timpul evenimentului. Cartea este alcătuită din trei capitole, conținând patruzeci și șapte de versete. Formula „Prorocire despre Ninive" din primul verset anunță o condamnare profetică tipică privind soarta neamurilor lumii. Naum vestește un oraș anonim (cu certitudine Ierusalimul) că jugul „aceleia care a urzit planuri împotriva Domnului" (Asiria) va înceta curând. Ierusalimul își va redobândi cinstea de altădată, dar Ninive va fi distrusă ca pedeapsă pentru brutalitățile și intrigile sale.

Naum mai sugerează că o inundație (cauzată de Tigru) va contribui în mod eficace la căderea cetății Ninive (2,7-9).

Potrivit tradiției evreiești, profeția lui Naum se situează după cea a lui Iona, căci în vremea lui Iona, poporul din Ninive s-a căit iar cetatea a fost salvată. Textul ebraic al lui Naum 1,2-10 conține un acrostih alfabetic parțial conservat.

Cartea lui Naum

1,1–1,10	Răzbunarea și pedeapsa lui Dumnezeu.
1,11–2,3	Amenințări împotriva Asiriei și făgăduieli către regatul lui Iuda.
2,4–2,14	Asaltul Ninivei.
3,1–3,19	Jefuirea Ninivei.

NAZIR

„Nazireu"

Cel de-al patrulea tratat al ordinului **Nașim* al Mișnei. Cele nouă capitole ale sale tratează despre legile referitoare la cel ce se angajează pe calea nazireatului (cf. Num. 6,1–21). El constituie suita logică a tratatului precedent, *Nedarim* („Legăminte"), fiind vorba aici de legământul de autoînchinare lui Dumnezeu. Subiectele abordate sunt, între altele: durata minimă a legământului de nazireat, cele tei lucruri interzise unui nazireu și procedura de urmat în caz de profanare sau de rupere a legământului. Ultima *mișna* precizează că *Samuel și Samson erau închinați pe viață și anume încă dinainte de a se naște. Tratatul este dezvoltat în cele două Talmuduri și în Tosefta.

NAZIREU

De la nazar, „a (se) lega"

Persoană care se închină lui Dumnezeu pe o perioadă anume, rămânând în stare de puritate pe durata legământului său. Legământul de nazireat, accesibil bărbaților ca și femeilor, se face din proprie voință, durata minimă fiind de treizeci de zile. În acest răstimp, nazireul nu are voie să bea vin sau orice altă băutură pe bază de alcool, să tragă vreun profit din vreun produs al viței de vie, să-și taie părul sau să se apropie de un cadavru. Ultima interdicție se aplică chiar și defuncților din propria familie. Dacă, dintr-un motiv oarecare, nazireul se pângărește totuși în contact cu un cadavru, Biblia prescrie purificarea sa: să-și radă capul, să aștepte șapte zile iar în a opta să aducă două turturele sau doi porumbei preotului ca jertfă de ispășire pentru păcatul de necurățenie. Legământul trebuie atunci refăcut. O dată legământul împlinit, nazireul

trebuie să jertfească la Templu o oaie și un berbec, să-și radă capul și să-și ardă părul pe altar, după care poate să bea și să se întoarcă la viața normală (Num. 6,1–21).

Legământul nazireatului este adesea pronunțat în semn de recunoștință, de exemplu, pentru restabilirea sănătății sau pentru nașterea unui copil, sau pur și simplu ca un act de purificare spirituală. Rabinii descurajau legământul de nazireat, ca și orice alte practici de asceză (*Naz.* 19a); potrivit lor, legile nazireatului se aplicau doar în Ereț Israel și, chiar și acolo, doar în vremea când preoții oficiau la Templu. Cu toate acestea, s-au consemnat unele cazuri și în diaspora.

Legământul de nazireat se aplică de obicei pentru o perioadă de timp limitată. Biblia relatează totuși două cazuri de nazireat pe viață: Samson (Jud. 13,3–7; 16,17) și Samuel (1 Sam. 1,11). Statutul de nazireu pe viață era diferit în sensul că interdicția oricărui contact cu un cadavru nu mai era valabilă. Subiectul este dezvoltat în tratatul **Nazir*.

NEBUNIE

Potrivit legii evreiești, nebunul (*șote*) este considerată absolut incapabil și iresponsabil. El este scutit de datoria îndeplinirii poruncilor, nu poate depune mărturie la tribunal, iar obligațiile sale contractuale, cum ar fi vânzarea unei proprietăți, căsătoria sau divorțul (în caz că se căsătorise înainte de declanșarea bolii), sunt nule și neavenite. De asemenea, nebunii nu sunt ținuți răspunzători pentru pagubele pe care le cauzează sau actele de violență pe care le comit. Dimpotrivă, cine le pricinuiește un neajuns este obligat să-i despăgubească (*B.K.* 87a). Dat fiind că un nebun nu poate avea remușcări, este inutil să-l mustri pentru faptele lui (*ibid.*, 86b). Mai mult, dacă o persoană sănătoasă pune un nebun să dea foc unei proprietăți, cel ce se face vinovat de această faptă este instigatorul (*ibid.* 59b). Nebunii nu se pot căsători, nefiind apți să-și dea consimțământul pentru acest act. Dacă o femeie căsătorită își pierde mințile, soțul nu are dreptul să divorțeze, deoarece cineva ar putea profita de ea (*Ghit.* 71b). Pe de altă parte, nemaiputând întreține cu ea raporturi sexuale normale, soțul poate să treacă peste interdicția bigamiei și să-și ia altă nevastă cu condiția să obțină o dispensă semnată de o sută de rabini și să-i asigure soției nebune un trai decent (*E.H.* 1,10).

Talmudul enumeră unele semne ale nebuniei: a umbla noaptea pe afară de unul singur, a sta noaptea în cimitir, a-și sfâșia hainele fără motiv (*Hag.* 3b). La acestea, Maimonide adaugă: „Un *șote* nu este numai unul care umblă haihui, în pielea goală, care sparge vasele sau dă cu pietre, ci și unul cu mintea tulburată, confuză; chiar dacă vorbește normal și pune întrebări pertinente, el este totuși iresponsabil" (*Hilhot edut* 9.9).

Unii oameni pot suferi accese de demență trecătoare: ei vor fi considerați normali când dau dovadă de judecată și tratați ca iresponsabili atunci când sunt în criză (*R.H.* 28a; *Ket.* 20a).

NECURĂȚIE, vezi PURITATE RITUALĂ.

NEDARIM

„Jurăminte"

Al treilea tratat al ordinului **Nașim* al Mișnei. Cele unsprezece capitole ale sale tratează despre legi privind promisiunile spontane de a închina Domnului un obiect sau de a-și exprima recunoștința față de Dumnezeu (cf. Num. 30,2–17; Deut. 23,22–24). Tratatul enumeră diferitele expresii care pot fi folosite pentru a rosti sau infirma promisiuni, jurămintele de abstinență de la unele alimente și băuturi și formulele de anulare a jurămintelor. Maimonide consideră că tratatul *Nedarim* este inclus în ordinul *Nașim* („Femei"), deoarece cuprinde legile în baza cărora un părinte poate să anuleze promisiunile fiicei sale și bărbatul, pe cele ale nevestei sale. Subiectul este dezvoltat în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

NEEMIA

(sec. al V-lea î.e.n.)

Guvernator al Iudeii, numit de suveranul persan Artarxexes I (464–424 î.e.n.). Neemia era paharnicul lui Artarxexes, dar când a aflat de starea îngrozitoare a Ierusalimului a cerut și obținut permisiunea de a se duce acolo pentru o perioadă limitată. A ajuns la Ierusalim în 444 î.e.n. în calitate de guvernator al Iudeii (în Neem. 8,9, este numit *tirșata*, „Excelență", probabil echivalentul persan al titlului de „guvernator").

Prima lui inițiativă a fost să reconstruiască zidul Ierusalimului, proiect la care au participat toți locuitorii cetății. Construirea zidului a provocat opoziția violentă a vecinilor, conduși de Sanbalat, guvernatorul Samariei, de Gheșem arabul și de căpeteniile din Amon și Așdod. Aceasta nu l-a oprit pe Neemia să continue construcția și toți iudeii „cu o mână lucrau, iar în cealaltă țineau sabia" (Neem. 4,17). Zidul a fost terminat în cincizeci și două de zile. Neemia a inițiat și reforme sociale ca anularea datoriilor celor săraci și repopularea Ierusalimului cu o zecime din populația Iudeii. Neemia, ajutat de *Ezra, a reorganizat viața comunității evreiești și a făcut un legământul cu poporul ca să se des-

parte de celelalte neamuri. În 432 î.e.n., Neemia s-a întors la Ierusalim după o îndelungată absență. L-a alungat pe Tobia amonitul din Templu, a izgonit femeile străine, a restabilit serviciile de pază ale *preoților și leviților la Templu și a impus respectarea Șabatului la Ierusalim.

NEEMIA, CARTEA LUI, vezi EZRA ȘI NEEMIA, CĂRȚILE LUI.

NEEVREU

Ebr.: goi (pl. goim)

Orice persoană născută dintr-o mamă care nu este evreică sau convertită la iudaism. În ebraică există mai multe cuvinte cu acest sens, fiecare cu conotațiile sale aparte. Cel mai curent este *goi*, care însă a căpătat în mod eronat acest sens: *goi* înseamnă *stricto sensu* „neam" și Biblia conține, de altfel, numeroase exemple în care însuși poporul evreu este denumit *goi* (vezi de exemplu Ex. 19,6: „Îmi veți fi o împărăție de preoți și un neam sfânt"). Termenul *nohri* este mai potrivit pentru sensul de „străin". Iudaismul antic deosebea două categorii de neevrei: *gher toșav* (literal: „străin care locuiește în țară") și *akum*, acronim ebraic de la expresia „închinător la stele și astre". Pentru a fi considerat *gher toșav*, neevreul trebuie să respecte *legile noahide care proclamă credința într-un Dumnezeu unic, interzic *hula, *omorul, *furtul, imoralitatea sexuală, și consumul de carne dintr-un animal încă viu și poruncesc înființarea de tribunale. Cine nu acceptă aceste legi este considerat un *akum* sau păgân. Neevreii creștini și musulmani au în general statutul de *gher toșav*. Spre deosebire de Maimonide, care refuză să-i includă pe creștini în această categorie, considerând că, prin credința lor în Treime, aceștia încalcă legile noahide, majoritatea celorlalți comentatori, inclusiv tosafiștii (vezi **Tosafot*) și Iosif *Caro, sunt de părere că, pentru neamuri (dar în nici un caz pentru evrei), credința în Treime nu constituie o încălcare a legilor noahide. Legea iudaică cere ca neevreii care vor să trăiască în Ereț Israel să se înscrie în normele statutului de *gher toșav*. Biblia menționează o subcategorie de neamuri, „cele șapte popoare" care locuiesc în Canaan și pe care israeliții sunt ținuți să-i omoare din cauza vieții lor destrăbălate. Talmudul susține că regele asirian Senaherib a amestecat în asemenea măsură popoarele pe care le-a cucerit încât nimeni nu mai poate fi considerat membru al unuia din cele șapte popoare.

Iudaismul se autodefinește ca o religie universală, așa încât obligația neamurilor de a respecta cele șapte legi noahide este la fel de serioasă ca și obligația evreilor de a respecta cele 613 porunci. Conform tradiției iudaice, drepții dintre neamuri, cei care se supun legilor noahide și le socotesc un dar de la Dumnezeu, vor avea parte de viața de apoi.

Câteva legi ale Talmudului reflectă tensiunile existente la vremea redactării cărții între evrei și neevrei. De exemplu, evreul era oprit să meargă prin stânga unui neevreu înarmat cu spadă, ca să nu fie atacat. Dar tot Talmudul face deosebirea dintre neamuri ca grecii, care arată respect față de viața omenească, și altele care nu cunosc acest respect, de exemplu, perșii (*B.K.* 117a). În același spirit, o altă lege interzice vânzarea la străini a articolelor vestimentare specifice evreilor, ca **țițit*, de teamă ca nu cumva aceștia să se folosească de ele ca să strecoare printre evrei și să le facă vreun rău. Alte legi reglementează contractele dintre evrei și neevrei spre a se evita abaterile de la legea iudaică. Astfel, se interzice consumul de vin dacă acesta a venit în contact cu neevreii în oricare dintre etapele fabricării sale: o extensie a interdicției biblice cu privire la ofrandele de vin aduse de neamuri în ceremoniile lor religioase. De asemenea, evreii nu au voie să cumpere lapte de la neevrei ca nu cumva aceștia să-l amestece cu lapte de scroafă sau cu alte alimente interzise. Recent, autoritățile halahice au mai relaxat aceste norme în țările în care producția și distribuția laptelui sunt controlate de stat. Anumite legi au drept scop eliminarea sau cel puțin reducerea promiscuității sociale cu neevreii, considerată un pericol pentru viața spirituală a evreilor, conform avertismentului biblic: „ca să nu vă învețe să faceți după toate urâciunile pe care le fac ei pentru dumnezeii lor" (Deut. 20,18).

Biblia consemnează și alt fel de raporturi. Talmudul din Ierusalim (*Ghit.* 5,9), de pildă, scrie: „Într-un oraș în care trăiesc deopotrivă evrei și neevrei, numim administratori evrei și neevrei și ne îngrijim de săracii dintre neamuri ca și dintre evrei, îi vizităm pe bolnavii lor și-i alinăm pe îndoliații lor ca și pe ai noștri." La fel, în **Tana de Ve-Eliahu* (9), stă scris: „Martori îmi sunt cerul și pământul că, în orice om, evreu sau neevreu, bărbat sau femeie, om liber sau rob, prezența Spiritului Sfânt depinde de faptele lui."

Dacă uneori rabinii par că vorbesc cu mare asprime despre neamuri, trebuie să vedem cuvintele lor în contextul istoric respectiv. Prigoniți atât în lumea creștină cât și în cea musulmană, evreii și-au format în mod inevitabil niște stereotipuri negative despre neevrei, care răzbat dintr-o serie de legi, scrieri, comportamente și practici. Pe de altă parte, în *Bet ha-behira*, halahistul Menahem ha-*Meiri (sec. al XIII-lea) repetă la tot pasul că

legile talmudice referitoare la raporturile dintre evrei și neamuri nu se aplică decât păgânilor, nu și popoarelor printre care trăiesc în prezent evreii, căci acestea respectă legile morale elementare.

Prăbușirea ghetourilor și *Emanciparea au înlăturat majoritatea barierelor, răsturnând relațiile tradiționale dintre evrei și neamuri. Transformarea a avut consecințe atât pozitive cât și negative. A avut loc o întrepătrundere și un contact direct între evrei și neevrei care au dus la dispariția unor stereotipuri de ambele părți și la o mai bună înțelegere reciprocă.

Cu toate acestea, unele prejudecăți și suspiciuni, sechele ale unor epoci revolute, au persistat. Mulți evrei continuă să creadă că creștinii — cel puțin o parte din ei, dacă nu toți — încă mai urmăresc să-i convertească. Alții evită relațiile prea apropiate care ar risca să ducă la *căsătorii mixte și la *asimilare. Totuși, o dată cu egalitatea în drepturi și cu pătrunderea evreilor în societatea civilă, aspectele universaliste ale iudaismului, înăbușite temporar de viața în ghetouri, tind să-și recapete întâietatea (vezi *Universalism și particularism) și să contribuie, într-o societate deschisă și pluralistă, la dispariția barierelor dintre evrei și neevrei. În lumea occidentală în special, relațiile dintre cele două comunități sunt caracterizate printr-un sentiment de fraternitate și eliberate, cel puțin în parte, de tensiunile trecutului. Cu toate acestea, o oarecare neîncredere persistă în unele medii, inclusiv în Israel.

NEGAIM

„Semnele leprei"

Al treilea tratat din ordinul **Tohorot* al Mișnei. Cele paisprezece capitole ale sale abordează legile referitoare la contagiunea leprei și la tratamentul acesteia de către *preoți (cf. Lev. 13–14). Subiectele dezvoltate cuprind: diferitele feluri de lepră, examinarea de către preot, simptomele în păr și pe piele care preced apariția și propagarea leprei, separarea leproșilor de comunitate și curățirea lor de către preot. Ultimele patru capitole tratează despre legile privitoare la lepra hainelor și a caselor și despre jertfele de ispășire pe care leproșii trebuie să le aducă la Templu. Subiectul este dezvoltat în *Tosefta.

NEHER, ANDRÉ

(1914–1988)

André Neher s-a născut la Obernai, în sânul unei comunități evreiești alsaciene, în care tatăl lui, Albert Neher, versat în Biblie și bun povestitor, era *parnas* (președinte). Familia se stabilește în 1927 la Strasbourg, unde interesul lui André se îndreaptă către muzică și limba germană. În 1936, este numit profesor de germană la colegiul din Sarrebourg. Când evreii din zona Strasbourg sunt evacuați la 1 septembrie 1939 spre sud-vestul Franței, familia Neher se stabilește la Lanteuil, în Corrèze, la câțiva kilometri de Brive-la-Gaillarde.

Cu siguranță, aici, la Lanteuil, are loc transformarea radicală a lui Neher, pornind de la șocul provocat de excluderea lui din învățământul public, ca urmare a noului statut impus evreilor de autoritățile de la Vichy (20 decembrie 1940) și în mijlocul indiferenței cvasitotale a colegilor săi. Această încercare nu-l descurajează, ci dimpotrivă îl determină să răspundă provocării destinului printr-o întoarcere la surse și prin creativitate. O primă mărturie în acest sens o constituie conferința ținută la Lyon, în 1946, sub titlul „Transcendență și imanență", care oferă un răspuns la întrebările tineretului abia ieșit din *Șoa*. În 1947, se căsătorește cu Renée Bernheim care îi va deveni și o perfectă colaboratoare. Deloc surprinzător, la vremea diplomei, în locul unei lucrări despre literatura germană, Neher se întoarce către domeniul biblic, publicând în 1950 *Amos, contribution a l'étude du prophétisme* („Amos, contribuție la studiul profetismului"). Se poate spune că această carte a inaugurat perioada biblică a operei neheriene, reprezentată de capodoperele *L'Essence du prophétisme* (1955) și *Moïse et la vocation juive* (1956), urmate de *Jérémie* (1960) și de *L'Histoire biblique du peuple d'Israël* (1962), scrisă în colaborare cu Renée Neher. Un singur scop animă toate aceste cărți: să restituie poporul evreu Bibliei și Biblia lui Israel, urmărind, fără a ignora exegeza istorico-critică, deschiderea către o lectură teologică a textului. Acest gen de lectură a provocat reacții pătimașe la vremea respectivă, dovedind impactul ei puternic asupra publicului. Conceptul-cheie al gândirii neheriene din acea perioadă a fost *berit*, Legământul, ca proiect divin care-i introduce pe evrei și, prin ei, umanitatea într-un dialog cu Dumnezeu. Dar Neher s-a distins nu doar ca scriitor, ci și ca profesor. În 1955, i se creează la Strasbourg o catedră de literatură iudaică. Lupta lui esențială pe plan pedagogic a fost să obțină introducerea ebraicii printre limbile vii, în cadrul învățământului universitar francez care nu cunoscuse până atunci ca obiect de studiu decât ebraica antică. Această grijă pentru ebraica vie, Neher o concretizează în prețiosul volum *De l'hébreu au français*, una dintre primele cărți apărute în colecția Centrului de cercetări și studii al Universității din Strasbourg. Dar calitățile lui de

dascăl strălucesc cel mai mult în seminarele lui, adevărate laboratoare în care-și experimenta gândirea în dialog cu studenții. Toți cei care au participat la seminarele lui despre Iov sau despre Moise Haim *Luzzatto au înțeles că se găseau în fața unui învățător inspirat, atât de apropiat de profeții dragi inimii lui. Venirea la Universitatea din Strasbourg a lui Samuel-Iosef Agnon, la întoarcerea sa de la Stockholm, după acordarea premiului Nobel, a constituit neîndoielnic punctul culminant al acestei perioade din viața lui André Neher.

Dar maestrul nu s-a închis între zidurile facultății, ci s-a preocupat și de comunitatea din Strasbourg, în special în cadrul lui *Merkaz ha-noar*, devenindu-i ghid spiritual și *șaliah țibur* inspirat (cei mai eminenți rabini din Alsacia îi acordaseră de altfel titlul de rabin încă din 1959). De asemenea, nimeni la Strasbourg nu a uitat cum Renée și André Neher s-au dedicat până la epuizare primirii refugiaților din Algeria în 1962. Curând, Neher și-a asumat și funcții la scară națională și în sânul Congresului Mondial Evreiesc. Este cunoscut totodată rolul jucat de el în realizarea Colocviilor intelectualilor evrei ca și în alte organizații naționale și internaționale.

Dar activitățile sale atât de diverse, articolele și conferințele lui, nu se adresează mai puțin cercurilor neevreiești care descoperă în el un interlocutor privilegiat, fie că este vorba despre dezbaterile cu creștinismul, despre relațiile cu Germania, despre Cehoslovacia și evreii din Europa de Est sau despre sionism. Alte două cărți exemplare ilustrează acest dialog cu modernitatea: *L'Existence juive* (1962) și mai ales *L'Exil de la parole* (1970) în care autorul se confruntă cu flacăra și cenușa de la Auschwitz.

În 1960, conferința intitulată „Maharalul din Praga între umanism și mistică", la inaugurarea Centrului universitar de studii evreiești, pe care tocmai îl înființase la Paris împreună cu Léon Ashkenazi, dezvăluie un nou Neher. De acum încolo, savantul se va consacra preponderent studierii și prezentării ilustrului Rabi *Iuda Loew ben Betalel și restituirii dimensiunilor ieșite din comun ale acestei mari personalități a misticii și umanismului evreiesc în contextul Renașterii europene. A redactat patru cărți referitoare la Maharal, fără a le socoti și pe cele dedicate discipolilor săi: În 1966, *Le Puits de l'exil*, o lectură a edificiului maharalian, marchează apropierea tot mai intensă a lui Neher de mistică. A doua carte de aceeași factură se referă la David Gans, înzestratul discipol al Maharalului, istoric și astronom aflat în contact cu Kepler, prilej pentru autor de a ridica problema statutului științei în epistemologia gânditorilor evrei ai Renașterii. În 1987, revine la aceste teme, publicând *Faust et le Maharal de Prague*, unde trece în revistă toate temele care n-au încetat să-l bântuie: Maharalul și *golemul său, Goethe și Faustul său, Iov și muzica — de fapt, o colecție de variațiuni pe tema destinului culturii europene. Dar înainte de această carte, în 1967, impresionat de războiul de Șase Zile și rănit de atitudinea unora față de Israel, Neher luase hotărârea de a face *alia*. Dintotdeauna se simțise cetățean al Ierusalimului iar reclădirea Statului Israel o resimțise nu ca pe rodul unei conjuncturi geopolitice, ci ca pe o reinserție în istoria biblică care vestea, printre lacrimi și suferințe, apropierea vremurilor mesianice.

Îndată ce a fost posibil, Neher și-a dus la îndeplinire planul, devenind, după formula din *Kuzari* a lui *Iuda Halevi, unul dintre „îndrăgostiții Sionului", după cum mărturisește chiar el în *Uvehol zot*. Au urmat ani fecunzi, în care a animat numeroase colocvii și cercuri de studii, constituind în același timp o legătură vie între Israel și Franța. Șocul războiului de Iom Kipur nu a făcut decât să-l ancoreze și mai profund în acea luciditate față de evenimente și în acea seninătate surâzătoare care constitue apanajul celor ce au văzut și au meditat mult. Cartea *Ils ont refait leur âme* (1979) este tocmai o meditație despre acei *Wunderkinder* ai asimilării, de la Heinrich Heine la Arnold Schoenberg, și despre itinerarul care-i readuce în pragul vechiului cămin. Prin viața lui, ca și prin verbul și scrisul său, André Neher a demonstrat capacitatea de revigorare a gândirii evreiești, confruntată cu sfidări de tot felul, din interior și din afară.

NEHUTE

„Cei ce coboară"

Expresie aramaică desemnându-i pe unii înțelepți ai epocii talmudice care călătoreau între Ereț Israel și Babilonia, ducând *halahot* și rapoarte dintr-o țară în alta. Acest mod de comunicare între academiile palestiniene și cele babiloniene a fost frecvent mai ales în sec. III-IV e.n., perioada de activitate a celei de-a treia și a patra generații de amoraimi (vezi *Amora). Primii *nehute* au fost maeștrii palestinieni: ei transmiteau nu numai edictele halahice și hagadice ale academiilor și ale înțelepților palestinieni, ci aduceau de asemeni diverse informații istorice academiilor babiloniene și le familiarizau cu problemele ridicate în academiile din Ereț Israel. Primul *nehuta* a fost Ula bar Ișmael, un amora palestinian din sec. al III-lea

care a transmis proverbe și obiceiuri palestiniene (T.I. *Kil.* 9,4, 32c). Isaac Napaha, aproape contemporan cu Ula, era tot un amora palestinian. El a transmis, prin intermediul omiliilor lui, documente hagadice și figurează în numeroase povestiri talmudice. Rav Dimi (sau Avdimi) era unul dintre acei înțelepți babilonieni care făceau drumul în sens invers. Enunțurile sale, citate din surse palestiniene, sunt adesea introduse prin formula tip: „Când a venit rav Dimi, el a zis..." Același lucru se poate spune și despre Ravin, menționat de mai multe ori în Talmudul de la Ierusalim; ca și alți *nehute* babilonieni, el a părăsit Ereț Israel atunci când situația țării s-a înrăutățit.

S-a sugerat că principala sarcină a acestor *nehute* era nu atât de a comunica învățăturile palestiniene cât de a strânge bani pentru academiile din Ereț Israel de la evreii mai înstăriți din Babilonia. Chiar dacă a fost așa, grație acestor „înțelepți ambulanți" s-a putut evita izolarea celor două mari centre babiloniene de studiu al Torei și, tot mulțumită lor, o bună parte din informațiile palestiniene și-au găsit calea către Talmudul babilonian.

Nehute au asigurat deci legătura dintre academiile palestiniene și babiloniene, în special între cele din Tiberiada și Pumbedita. Comunicarea le-a permis acestor centre să-și compare tradițiile și să-și verifice justețea opiniilor, împiedicând totodată elaborarea unor legi orale distincte.

NEILA

De la neilat șearim, „închiderea porților (cerului)"

Serviciu divin derivat din ritualul celui de-al Doilea Templu. A cincea și ultima slujbă de rugăciuni de Iom Kipur (*Taan.* 4,1; 26b; T.I. *Taan.* 4,17c), singura zi a anului când se rostește o a cincea rugăciune. *Neila*, care are loc în mod normal la începutul amurgului, este considerată ultima ocazie de a cere iertare pentru anul precedent și, ca atare, cu melodia sa unică și gravă, îmbracă un aspect de mare solemnitate. În timp ce cantorul repetă **Amida*, care urmează *Amidei* tăcute, chivotul rămâne deschis. Această repetiție cuprinde numeroase *piyutim* (poeme liturgice) cu caracter penitențial. Dacă în cele zece zile precedente credincioșul l-a implorat pe D. să-l „înscrie" (*ktb*) în Cartea *Vieții, la *neila*, acest verb este înlocuit prin a „pecetlui" (*htm*), indicând astfel natura definitivă a actului. Slujba se termină cu **Avinu Malkenu* și cu rostirea unui **Kadiș*; toți credincioșii repetă de șapte ori: „Domnul este Dumnezeu", recită o dată **Șema* și încheie recitând de trei ori *Baruh șem kevod malhuto* („Binecuvântat să fie numele glorioasei sale împărății"). Apoi răsună **șofarul* și adunarea exclamă: *Le-șana ha-baa bi-Ierușalaim*, „La anul, la Ierusalim".

Expresia *neilat șearim* a fost inițial utilizată pentru a desemna rugăciunea recitată la închiderea porților *Templului.

NELEGITIMITATE

Ebr.: mamzerut

Mamzer se traduce în general prin „copil nelegitim", deși sensul său diferă mult de acela al românescului „bastard". Biblia precizează că „*mamzerul* nu va fi lăsat să intre în adunarea Domnului" (Deut. 23,3). Dacă înțelepții erau de acord asupra semnificației acestei porunci și anume că *mamzerul* de orice sex și urmașii săi nu se vor putea căsători cu israeliți „nici în al zecelea neam", nu exista însă un consens despre cine anume era *mamzer*. După Rabi *Akiva, termenul se referea la copilul — băiat sau fată — născut dintr-o relație pe care Tora o interzicea din cauza raporturilor de rudenie. Rabi Șimon din Timna susținea că *mamzer* poate fi numai rodul unei relații pe care Biblia o sancționa prin **karet* (surghiun sau moarte timpurie) ori prin pedeapsa capitală, adică adulterul sau incestul. Prin urmare, copilul conceput de o femeie în timpul ciclului nu intra în această categorie. R. Iehoșua considera că generatoare de *mamzerim* erau numai relațiile pasibile de pedeapsa cu moartea (Lev. 18,16–20; 20,10–21). Legea s-a pronunțat în cele din urmă pentru opinia lui R. Șimon (*Iev.* 4,12–13). Copilul născut dintr-un *mamzer* și o persoană de origine legitimă este de asemenea *mamzer* (*ibid.*). La întrebarea dacă rodul relației dintre un neevreu și o evreică este sau nu *mamzer*, răspunsurile învățaților diferă (Maimonide, *M.T.*, *Hilhot isure bia*; *Ș.Ar.*, *E.H.* 4,19). Dacă un copil provenit din adulter sau incest este bineînțeles *mamzer*, acest lucru nu este valabil pentru copilul unei mame nemăritate.

Înțelepții au fost preocupați de ceea ce părea a fi o nedreptate a legii: stigmatizarea unui copil pentru păcatul părinților. În interpretarea lor, pasajul din Eclesiast 4,1 — „Am văzut [..] lacrimile asupriților și nu este nimeni să-i mângâie; ei nu au parte decât de silnicia asupritorilor" — se referă la m*amzerim*. „Deși păcatul este al părinților lor, ei sunt excluși din comunitate de Marele Sanhedrin al lui Israel, care acționează în numele autorității Torei. De aceea, Cel Sfânt, binecuvântat fie numele Lui, spune: «Îi voi mângâia în viața de apoi»" (*Lev.R.* 32,7). În același spirit, înțelepții au sugerat și o posibilitate de a șterge stigmatul

nelegitimității: „R. Tarfon zice: «*Mamzerimii* se pot purifica luând de nevastă o roabă (neevreică); copilul lor va fi rob și va putea dobândi statut de legitimitate dacă stăpânul îl eliberează din robie»" (*Kid.* 3,13). Învățații au mai stabilit că un prozelit (*gher*) se poate căsători cu o femeie de origine nelegitimă (*Kid.* 72b) și că *mamzerimii* se pot căsători între ei. În fine, pentru ca interdicția căsătoriei să fie valabilă, trebuie în prealabil să se dovedească nelegitimitatea unuia din parteneri; o simplă bănuială nu ajunge pentru a împiedica o căsătorie (*ibid.* 73a). Nici chiar afirmația părinților cum că fiul lor este nelegitim nu este o probă suficientă (*ibid.* 78b).

În zilele noastre, numeroase cazuri de *mamzerut* apar atunci când o femeie se recăsătorește fără ca soțul dintâi să-i fi înmânat certificatul de divorț (*ghet*), conform Halahei. Din perspectiva legii evreiești, ea continuă să fie soția aceluia, căsătoria ulterioară fiind considerată adulter și toți copiii rezultați din ea fiind *mamzerimi*. Evreii reformați nu impun divorțul religios înaintea contractării unei noi căsătorii. În cazul când căsătoria anterioară a fost cu un neevreu sau a fost doar civilă, nu și religioasă, atunci noua căsătorie este considerată cea legitimă, la fel și copiii care rezultă din ea.

În ciuda piedicilor pe care le întâmpină la căsătorie, *mamzerul* rămâne evreu din toate punctele de vedere și este dator să respecte toate poruncile. El face, de exemplu, **bar mițva* și poate fi chemat la citirea *Torei. Mișna afirmă chiar că „un *mamzer* învățat în ale Torei are întâietate față de un mare preot ignorant" (*Hor.* 3,5). De asemenea, *mamzerul* este recunoscut ca fiu și drepturile lui la moștenirea părintească sunt egale cu ale fraților legitimi. Dacă fratele unui *mamzer* moare fără urmași, el este dator să îndeplinească obligația *leviratului și să se însoare cu cumnata văduvă (*Iev.* 2,5).

Există și cazuri de nelegitimitate nesigură: de pildă, cazurile de *șțuki* (când mama necăsătorită nu cunoaște identitatea tatălui) și de *asufi* (copii abandonați din părinți necunoscuți). Acest gen de incertitudini generează restricții la căsătorie: persoanele din aceste categorii nu se pot căsători decât între ele. Există și cazul de *halal*, desemnând copilul unui *preot cu o femeie pe care acesta nu o poate lua de nevastă din cauza apartenenței lui la casta preoțească; singura restricție în acest caz este că fiul nu poate fi considerat ca aparținând castei tatălui.

În sânul mișcării conservatoare, există în prezent o tendință de a contesta normele nelegitimității, având în vedere numărul greu de identificat de copii născuți din a doua căsătorie fără existența unui *ghet* din prima. Drept urmare, atunci când o pereche vrea să se căsătorească se elimină din start orice investigație pentru a identifica, de-o parte sau de alta, vreo ascendență de *mamzerut*. În acest caz, se face uz de garanția talmudică pentru a preveni o anchetă prea amănunțită și se pornește de la prezumția că, după toate probabilitățile, bărbatul și femeia care vor să întemeieze o familie nu sunt *mamzerimi*.

NEMURIREA SUFLETULUI, vezi SUFLET, NEMURIREA -LUI; VIAȚA VEȘNICĂ.

NEOLOGIE

Lit.: „noua doctrină"

Termen folosit inițial pentru a desemna curentul maghiar al iudaismului reformat. Urmând exemplul lui Aaron *Șorin la începutul sec. al XIX-lea, Leopold Loew (1811–1875) și alți rabini moderniști s-au preocupat să realizeze reforme în domeniul educației, religiei și vieții comunitare. Ei au rostit de asemeni predici patriotice în maghiară și au sprijinit cu entuziasm revoluția de la 1848. Câțiva radicali au propus atunci ridicarea unui nou templu la Pesta, pentru a aplica principiile reformei germane, dar neologii au abandonat acest proiect în interesul unității comunitare. Ei susțineau totuși înființarea unui seminar rabinic modern și oragnizarea unor sinoade mixte de rabini și laici, destinate reorganizării și reglementării vieții evreiești. Ambele idei au întâmpinat o violentă opoziție din partea ortodocșilor care, în majoritatea lor, urmau decizia lui Moise *Sofer, anume că inovațiile (chiar cele autorizate de Halaha) trebuie evitate cu orice preț. O dată cu promulgarea legii emancipării evreilor din Ungaria în 1867, guvernul i-a sprijinit pe neologii din Pesta în convocarea unui Congres național evreiesc maghiar (1868–1869), unde delegații ortodocși s-au aflat în minoritate. Opunându-se propunerilor de schimbare privind structura comunitară și neputând obține recunoașterea cărții **Șulhan aruh* ca autoritate supremă, majoritatea reprezentanților ortodocși s-au retras de la lucrări, dând posibilitate adversarilor să desfășoare congresul conform opiniilor lor.

În 1871, o nouă lege, care autoriza crearea de comunități ortodoxe separatiste, a avut drept rezultat divizarea evreilor maghiari în comunități neologe, ortodoxe și *statu quo ante* (tradiționaliști nealiniați), împărțire care a persistat până în 1950. De teamă ca nu cumva evreii să fie despărțiți de o prăpastie de netrecut, neologii au adoptat ulterior o politică de reconciliere, marcată de revenirea

la un conservatorism discret. În timpul slujbelor din sinagogă se putea cânta la orgă, dar femeile stăteau tot separat de bărbați și ideea revizuirii cărții de rugăciuni a fost abandonată. Neologii au menținut de asemeni în vigoare *șehita* (tăierea rituală) și *cașrutul* (legile alimentare). Prin studii, convingeri, mod de a se îmbrăca, rabinii formați la seminarul de la Budapesta s-au apropiat din ce în ce mai mult de colegii lor ortodocși din apusul Europei. Pe plan ideologic, deosebirile față de ultraortodocșii maghiari s-au menținut, dar, după *Șoa*, s-a realizat totuși o apropiere a celor două tabere (în special, în domeniul educației religioase și al prosperității sociale). În prezent, cele două curente continuă să fiinteze, dar numai în Europa de Est; ele coexistă în sânul unei organizații centrale, susținută de Stat, furnizează rabini altor comunități din țările învecinate și se străduie să restabilească contactul cu evreii din țările occidentale.

NEO-ORTODOXIE

Tendință ideologică în sânul iudaismului ortodox care combină respectarea meticuloasă a legii rabinice și a cutumei tradiționale cu o atitudine pozitivă față de societatea modernă și cultura occidentală. Primii conducători ai neo-ortodoxiei au fost Isaac *Bernays din Hamburg și colegul său Iacob *Ettlinger din Altona. Ambii au primit o educație universitară și au putut astfel exercita o influență puternică asupra tinerilor evrei de limbă germană. La început, acești ortodocși „moderniști" au provocat o scindare periculoasă între extremiștii religioși de stânga și de dreapta. Cu toate acestea, către mijlocul sec. al XIX-lea, neo-ortodoxia a putut câștiga teren pe măsură ce iudaismul reformat radical pierdea din atractivitate. Principalul ei ideolog și purtător de cuvânt a fost, la acea vreme, Samson Raphael *Hirsch. Programul său religios și pedagogic, exprimat în doctrina *Tora im dereh eret* („Tora în armonie cu cultura laică") a modelat, într-o primă perioadă, comunitatea condusă de el la Frankfurt (1851–1888), influențând apoi alte congregații separatiste din Europa centrală. Ramura neo-ortodoxă creată de Hirsch a fost dogmatică și exclusivistă, insistând nu numai asupra aderării stricte la **Șulhan aruh* și la aplicarea riguroasă a poruncilor (*mițvot*), ci și asupra unei politici rezervate față de evreii neortodocși în problemele comunitare.

Cu toate acestea, Hirsch era înclinat spre liberalism în alte domenii: promovarea culturii germane, adoptarea portului occidental, îmbunătățirea condiției femeii, încurajarea patriotismului și proclamarea ideii de „misiune" evreiască în omenire (întoarcerea la Sion fiind o perspectivă îndepărtată iar viața în exil o realitate pozitivă). Deși urmărite cu zel, aceste idei nu au fost îmbrățișate fără rezerve nici chiar în tabăra neo-ortodoxiei.

În timpul și după perioada lui Hirsch, s-au adus unele inovații, caracteristice tradiționalismului deschis spre modernitate, care se dezvolta atunci în țările occidentale. Printre aceste noutăți se numărau predicile în limba națională, serviciile sinagogale cu cantor și cor, ediții noi de cărți de rugăciune, cu traduceri și comentarii în limba țării respective, participarea fără restricții la viața civilă, profesională și chiar politică, în sfârșit, înființarea de seminarii *rabinice în vederea formării de conducători religioși, în Italia (Padova, 1829), Franța (Metz, 1830), Anglia (Londra, 1855) și, mai târziu, Germania (Berlin, 1873). Neo-ortodoxia, conformă sau nu modelului german, a încurajat centralizarea autorității religioase în sânul unui mare rabinat național (Franța, Anglia, Italia, țările de Jos, Danemarca etc.) și în sânul diferitelor organizații sinagogale de „coordonare". Ea a creat o veritabilă presă evreiască și a fost susținută de reprezentanți influenți ca eruditul italian Samuel David Luzzatto (1800–1865), Nathan Marcus Adler (1803–1890), primul mare rabin al Imperiului britanic, și Zadoc *Kahn (1839–1905), mare rabin al Franței. Acestora li s-a adăugat, în Statele Unite, Bernard Illowy (1812–1871), singurul rabin ortodox american al epocii care avea un doctorat, și Bernard Drachman (1861–1945).

Neo-ortodoxia nu a format un grup monolitic nici chiar în Germania. De exemplu, Azriel *Hildesheimer se distanța de Hirsch în privința problemelor comunitare. Acesta a fost primul măr al discordiei, care a provocat în 1876 legea prusacă a „secesiunii" (*Austrittsgesetz*), permițându-le lui Hirsch și partizanilor săi să iasă din cadrul comunitar și să-și creeze propriile congregații separatiste. De partea cealaltă, Hildesheimer și alții nu considerau oportun să spargă unitatea evreiască și să lase astfel majoritatea comunităților sub controlul reformaților.

Politica izolaționistă a lui Hirsch s-a extins și asupra mișcării *Hibat țion* (precursoare a sionismului), susținută de gruparea lui Hildesheimer, dar respinsă de Hirsch și partizanii săi. În scurt timp, progresele sionismului politic au agravat și mai mult sciziunea, chiar și în afara Germaniei. Majoritatea adepților lui Hirsch s-au unit cu organizația antisionistă *Agudat Israel*, într-o fraternitate ultra-ordodoxă frizând ghetoul. În schimb, partizanii lui Hildesheimer s-au identificat în cea mai mare parte cu tabăra sionistă de tendință *Miz-*

rahi sau *Ha-poel ha-mizrahi* şi, mai târziu, *Poale agudat Israel*; atitudinea lor a condus la o ortodoxie modernă, „de centru".

NEŞAMA IETERA
„Suflet suplimentar"

Concepţie talmudică, devenită populară, a unui suflet suplimentar pe care Dumnezeu îl acordă evreului, de la începutul şi până la sfârşitul Şabatului (*Beţa* 16a). Acest supliment de suflet s-ar manifesta în sentimentul special de bunăstare şi de bucurie pe care evreul practicant îl încearcă de Şabat. Cabaliştii i-au atribuit un sens mistic: în *Iom ze le-Israel*, un renumit cântec de Şabat compus de Isaac Luria, ziua de odihnă este calificată drept „suflet suplimentar pentru cei ce suferă". Astfel, în timpul ceremoniei de încheiere a Şabatului (**havdala*), se inspiră parfum de mirodenii, menit să atenueze mâhnirea omului de a-şi fi pierdut sufletul suplimentar *(neşama ietera)* la începutul unei noi săptămâni de lucru.

NETILAT IADAIM, vezi ABLUŢIUNI.

NEVELA, vezi TREFA U-NEVELA.

NEZIKIN
„Prejudicii"

Cel de-al patrulea ordin al *Mişnei. Cele zece tratate ale sale (**Baba kama*, **Baba meţia*, **Baba batra*, **Sanhedrin*, **Makot*, **Şevuot*, **Eduiot*, **Avoda zara*, **Avot* şi **Horaiot*) se ocupă, în principal, de legi referitoare la prejudiciile materiale sau băneşti în domeniul public sau privat, în caz de crimă gravă sau de omucidere. Tot aici se discută despre organizarea tribunalelor şi despre autenticitatea mărturiilor. Ordinul cuprinde, în plus, un tratat consacrat legilor împotriva *idolatriei (*Avoda zara*) şi o culegere de maxime morale şi etice ale înţelepţilor Mişnei (*Avot*). În Midraş, această secţiune se numeşte *Ieşuot* („Izbăviri"), după o interpretare a versetului Isaia 33,6. Toate tratatele acestui ordin, cu excepţia lui *Eduiot* şi *Avot*, sunt dezvoltate în ambele Talmuduri. *Tosefta reia ansamblul tratatelor, în afară de *Avot*.

NIDA
„Femeie în stare de scurgere menstruală"

Desemnează, prin extensie, în Halaha, perioada de izolare pe care femeia este datoare s-o respecte în timpul menstrelor. Legile privitoare la această perioadă implică o serie de principii fundamentale ale sistemului halahic a căror respectare riguroasă este caracteristică pentru exemplaritatea vieţii familiale evreieşti tradiţionale. Ansamblul acestor legi figurează în tratatul **Nida* iar dezvoltarea lor istorică este deosebit de complexă. Aplicarea lor presupune ample cunoştinţe halahice, ca şi unele cunoştinţe medicale. În plus, ea poate implica dificila răspundere de a interveni în viaţa conjugală şi chiar, în unele cazuri, de a o interzice.

Acest termen folosit în literatura talmudică şi rabinică îşi află originea în Levitic. Sensul său de „separare" apare în traducerile aramaice ale Bibliei, unde conotaţia sa rămâne aceeaşi, deşi dezvoltarea sa metaforică atinge teme ca impuritatea şi păcatul. La Ezechiel, găsim expresia *işa nida*, femei la menstre. În epoca tanaitică, termenul *nida* desemna o femeie care nu a făcut baia rituală după menstre şi căreia ca atare raporturile conjugale îi erau interzise, ea trebuind să stea departe de Templu ca şi de obiectele sau alimentele ce reclamă puritate rituală.

Un pasaj din Levitic (Cap. 15) prezintă o discuţie detaliată asupra tuturor cazurilor care pot implica necurăţenia rituală, scopul esenţial al dezbaterii fiind păstrarea purităţii *Sanctuarului şi a incintei sale. Menstruaţia se înscrie în cadrul mai general al scurgerilor trupeşti (Lev. 15,2), capitolul din Levitic tratând despre scurgerile genitale normale şi anormale şi riturile de curăţire ce se impun în ultimul caz. Scurgerile feminine considerate ca anormale (*zava*) puteau fi menstre prelungite sau metroragii. Scurgerile masculine considerate ca anormale (*zav*) semnalau gonoreea. Potrivit structurii capitolului se poate deduce că terminologia biblică opera distincţii în privinţa necurăţeniei, deosebind necurăţenia transmisă prin contact de cea datorată scurgerilor anormale, masculine sau feminine, şi de aceea provenind de la o scurgere seminală ordinară corespunzătoare menstruaţiei obişnuite.

În Levitic, menstruaţia este considerată ca fiind sămânţă feminină, concepţie foarte răspândită în teoriile medicale antice. Se remedia necurăţenia sămânţei masculine, transmisă prin contact, inclusiv în timpul coitului, făcând o baie şi aşteptând până la apusul soarelui. În ce priveşte necurăţenia femeii transmisă şi ea prin contact, inclusiv cea transmisă bărbatului în cursul relaţiilor sexuale survenite în timpul menstrelor, ea cerea şapte zile de răgaz pentru femeie ca şi pentru bărbatul cu care a avut un raport sexual. Pentru cel care numai a atins patul sau scaunul femeii necurate, baia şi răgazul până la apusul soarelui erau de ajuns. *Zav* şi *zava* trebuiau să aştepte până se oprea scurgerea şi din

acel moment încă șapte zile suplimentare înainte de a aduce jertfe la Templu. În plus, *zav* trebuia să se scalde într-o „apă vie" (un izvor, de exemplu).

Deși Levitic 15 avertizează împotriva contaminării Sanctuarului, a fi în stare de necurățenie nu este un păcat; aceasta pare să fie și opinia saduceilor. Totuși, Levitic 18,19 interzice raporturile sexuale cu o femeie în timpul menstrelor, amenințând în acest caz cu pedeapsa de **karet* (repudiere din poporul lui Israel).

Sursele tanaitice despre *nida*, mai ales *Mișna, *Tosefta și *Sifra, conțin dezvoltări care nu sunt în Biblie. Rabinii erau de acord cu privire la baie, purificare pe care o considerau valabilă și pentru femei. Toate cazurile, în afară de *zav*, necesită cufundarea într-un bazin cu apă curgătoare (**mikve*) cu un volum minim specificat. Baia era recomandată și pentru cazurile îndoielnice: de exemplu, culoarea sângelui impur, pete, nașteri suspecte, necurățenie menstruală, necurățenie retroactivă, sângerări neregulate, datorate sarcinii, alăptării, menopauzei sau foametei etc. Acestea sunt doar câteva din numeroasele aspecte ale problemei care au fost clarificate în perioada tanaitică. Trei zile consecutive suplimentare de scurgere uterină erau considerate ca suficiente pentru ca femeia să devină *zava*. Numărul minim de unsprezece zile între sfârșitul unui ciclu menstrual și începutul celui următor a fost acceptat ca „o lege pe care Moise a primit-o în Sinai" (vezi ***Halaha le-Moșe mi-Sinai*); pe baza acestui număr, se putea face deosebirea dintre o sângerare normală și una anormală.

Se pare că, tot în această epocă, s-a introdus examenul intern care servea la verificarea menstruației și stabilirea unei distincții clare între sângele pur și cel impur. Într-adevăr, distrugerea Templului, însoțită de dispariția riturilor de ispășire, i-a determinat pe rabini să opteze pentru o legislație mai strictă care să asigure respectarea interdicțiilor biblice. La sfârșitul perioadei tanaitice, R. *Iuda ha-Nasi a decretat — probabil din cauza dubiilor în definirea sângelui pur și impur ori a greșelilor de calcul oricând posibile — că dacă femeia sângerează trei zile consecutiv îi trebuie șapte zile de purificare (*Nid.* 66a). O lege atribuită lui R. Huna (T.I. *Ber.* 5,1) — și pe care nimeni nu a contrazis-o — afirmă că dacă femeia vede chiar și o singură picătură de sânge de mărimea unui grăunte de muștar, ea trebuie să numere șapte zile de purificare. Această lege, sub o formă ușor diferită, se regăsește de mai multe ori în Talmudul din Babilon, atribuită aici lui R. Zeira. Fraza suplimentară cuprinsă în această versiune, — „Fiicele lui Israel au devenit mai exigente cu ele însele, așa încât, dacă băgau de seamă..." —, este semnificativă, căci pare să fie singura împrejurare în care literatura rabinică le atribuie femeilor o asemenea putere de decizie. Aceste decrete scoteau femeile din categoria biblică de *nida*, plasându-le pe toate în categoria mai restrictivă de *zava* care necesita o perioadă mai lungă de purificare: șapte zile după încetarea menstrelor. Într-o generație sau două, această cutumă a dobândit putere de lege în întregul Israel. Pe ea se bazează legile privitoare la *nida* din **Șulhan aruh (Iore dea* 183–200) ca și practica ortodoxă actuală. *Samaritenii și *caraiții au reținut definiția biblică prevăzută de *nida* (șapte zile), dar baia se putea face și într-o cadă. Deși purificarea rituală a bărbatului după o scurgere genitală a fost strict respectată în perioada talmudică, treptat, restricțiile privind participarea lui la cultul public s-au atenuat.

În antichitate, mai ales în Ereț Israel, în perioada Templului, când legile purității erau respectate cu strictețe, femeia era complet izolată în perioada menstruației. Exclusă din locuință, ea trebuia să se instaleze în „casa necurăției" (*Nid.* 7,4). Cât timp ședea acolo, i se spunea *galmuda* („izolată", *R.H.* 26a) și nu se putea împodobi, până ce R. Akiva a autorizat acest lucru pentru ca ea să nu scadă în ochii soțului ei (*Sifra, Metora*, 9,12). Nu se mânca în compania unei femei în timpul menstrelor și ea nu îndeplinea în acest răstimp nici o treabă casnică (*A.R.N.* A 1,4). Această practică de izolare a femeii în timpul menstrelor nu a fost totuși instaurată în Babilonia unde nu s-a dat nici un edict halahic în această direcție și nici nu erau condiții pentru o puritate absolută. Femeia continua să-și îndeplinească sarcinile obișnuite, dar nu avea voie să ofere o cupă de vin soțului, să-i facă patul sau să-l spele (*Ket.* 61a). Mai târziu, la sfârșitul epocii gheonimilor, legile de izolare a femeii *nida* au devenit mult mai stricte în Babilonia o dată cu răspândirea *islamului care insista, la rândul său, asupra legilor purității și impurității rituale. *Maimonide, la vremea lui, a considerat că aceste măsuri de izolare erau complet lipsite de temei. În Europa, ele nu s-au aplicat niciodată, deoarece factorii care au dictat introducerea lor nu existau și poate și din cauza statutului privilegiat al femeii evreice care conducea treburile familiei. Ceea ce nu l-a împiedicat pe *Nahmanide să zugrăvească un tablou al superstițiilor răspândite în Evul Mediu cu privire la femeia aflată la menstre: sângele ei, se spunea, era o băutură fatală; privirea ei era dubioasă și stânjenitoare; dacă se privea îndelung în oglindă, picături roșii ca de sânge apăreau pe su-

prafața acesteia; polua aerul din jur și trebuia considerată ca o bolnavă de ciumă, în pofida faptului că, observă Nahmanide, „menstruația este un fenomen natural"... (Nahmanide despre Gen. 31,35; Lev. 12,4; 18,19). După *nașterea unui copil, femeia era supusă legilor din Lev. 12,1–8 și pierderea de sânge era asimilată menstrelor. Ea era deci în stare de necurățenie rituală timp de șapte zile, dacă aducea pe lume un băiat, și de paisprezece zile dacă năștea o fată. Se adăuga la această primă perioadă, o a doua, de treizeci și trei de zile pentru un băiat și de șaizeci și șase de zile pentru o fată, considerate ca „zile de purificare". În acest interval, femeia nu era izolată de soțul ei, dar nu putea intra în sanctuar decât după expirarea perioadei respective și după aducerea jertfelor prevăzute de lege. Înțelepții au păstrat legile lehuziei, adăugând obligația de a face o baie rituală la cea mai mică picătură de sânge.

Ei au explicat în Hagada motivele acestei legi și strictețea impusă în aplicarea lor. Porunca (**mițva*) respectării legilor de *nida* este una din rarele porunci speciale pentru femei și figurează printre cele trei *mițvot* a căror încălcare cauzează moartea în timpul nașterii (*Șab.* 2,6). Deși aceste legi conțin detalii extrem de multe și de dificile, ele sunt considerate *gufe ha-Tora* („legi fundamentale", *Avot* 3,18). Înțelepții explicau că aceste legi erau justificate ca o pedeapsă pentru Eva care ar fi cauzat moartea lui *Adam și, deoarece „vărsase sângele lui", ar fi fost pedepsită prin sânge (*Gen.R.* 17, 3). Ei aduceau laude, în omiliile lor, femeilor celebre ale lui Israel care au știut întotdeauna să se ferească de a încălca aceste prohibiții (de ex., Sara în *Gen.R.* 48,15 și Estera în *Meg.* 13b). Ei au pus în evidență și avantajele psihologice ale acestor legi pentru viața conjugală care nu se putea decât îmbogăți de pe urma unei abstinențe temporare (*Nid.* 31b). Talmudul menționează că, printre decretele romane menite să anihileze credința iudaică, figura și obligația de a avea relații sexuale în perioada menstruației (*Meila* 17a).

Cazul femeii neevreice în perioada menstrelor nu comportă în principiu nici un risc de impuritate (*Sifra, Tazria*). Școala lui *Hilel respingea această afirmație, explicând că altădată nu era așa (*Nid.* 4,3), totuși majoritatea învățătorilor au preferat să nu intre în astfel de detalii. Un *bet din* hașmonean a fost prima instanță care a decretat că un evreu care are relații sexuale cu o neevreică este susceptibil de a fi avut raporturi cu o femeie în stare de impuritate (*A.Z.* 36b), ceea ce a dus la interzicerea acestui tip de relații.

Legile de *nida* care reglementează puritatea familiei au fost în general respectate, cu riscul expunerii la pedeapsa de *karet*. O dată cu aculturația însă, respectarea lor riguroasă s-a restrâns la nivelul *iudaismului ortodox. În sec. al XIX-lea, *iudaismul reformat le-a respins ca depășite și inutile.

NIDA

„Impuritate menstruală"

Al șaptelea tratat al ordinului **Tohorot* din *Mișna. Cele zece capitole ale sale tratează în principal despre legile referitoare la statutul femeii în timpul ciclului menstrual și după acesta (cf. Lev. 15,19–30). Subiectele abordate cuprind: perioada menstruației și necurățenia care decurge de aici, statutul fecioarei, transmiterea necurățeniei, autoexaminarea, avortul, statutul femeii neevreice în perioada menstruației, semnele pubertății la fete și statutul femeii cu menstre neregulate. Mișna abordează și situația femeii în timpul menstrelor în ceea ce privește atingerea obiectelor sacre, a zeciuielii a doua și a dijmei din pâine datorate preoților. *Nida* este singurul tratat din *Tohorot* care este dezvoltat în ambele *Talmuduri și în *Tosefta.

NIGUN, vezi MUZICĂ ȘI CÂNT.

NISAN

Accad.: Nisanu

Prima lună a calendarului religios evreiesc; a șaptea lună a anului ebraic civil care începe cu *Tișri. Este o lună „plină" de treizeci de zile care coincide de regulă cu martie-aprilie. Semnul său zodiacal, Berbecul, era asociat de rabini cu mielul pascal. Nisan este numită „prima lună a anului" (Ex. 12,2), dar în Pentateuh (Ex. 3,4; 23,15; 34,18; Deut. 16,1) este denumită, în general, *Aviv (hodeș ha-aviv*, „luna primăverii"). Nisan a fost denumirea adoptată de evrei în timpul exilului babilonian și apare în surse biblice posterioare (Est. 3,7; Neem. 2,1), ca și în apocrife. Locul lui Nisan în fruntea calendarului religios poate fi pus în relație cu fraza din Mișna care spune că prima zi din Nisan este „anul nou al regilor și al sărbătorilor" (*R.H.* 1,1).

Plecarea israeliților din Egipt a avut loc la mijlocul lunii Nisan și, odinioară, Sanhedrinul trimitea mesageri pentru a comunica data exactă a celebrării Pesahului (*R.H.* 1,3). Paștele este celebrat între 15 și 21 Nisan în Israel (15–22 Nisan în diaspora) și numărarea *Omerului începe din a doua noapte a sărbătorii. Potrivit Bibliei (Ex. 40,17), sanctuarul a fost construit în deșert în prima zi de Nisan (luna nouă); o generație mai târziu, la 10

Nisan, israeliții au traversat Iordanul și au pătruns în Țara Făgăduinței.

În mod tradițional, 15 Nisan marchează începutul secerișului în Israel (*B.M.*. 106b). Ziua comemorării victimelor Holocaustului (*Iom ha-Șoah*) este respectată în prezent în Israel la 27 Nisan (în diaspora la 19 aprilie). În luna Nisan, postul, elogiile funerare și demonstrațiile publice de doliu sunt interzise, căci e *zeman herutenu* („timpul eliberării noastre"), amintind de eliberarea lui Israel din robie.

NISIM BEN RUBEN GERONDI

(cca. 1310–cca. 1375)

Unul dintre cei mai mari talmudiști spanioli, cunoscut și sub acronimul de **Ran** (de la Rabenu Nisim). Există puține date biografice despre el, dar se știe că a fost medic al palatului regal. Se presupune că s-a născut la Gerona. Rabin și **daian* la Barcelona, Nisim a condus **ieșiva* locală, unde Hasdai *Crescas s-a numărat printre discipolii lui cei mai celebri. Era considerat conducătorul evreilor spanioli și a fost întemnițat împreună cu alții pentru o vreme, din motive necunoscute. Principala autoritate halahică a timpului său, el răspundea și la întrebările puse de comunitățile din diverse țări, inclusiv din Ereț Israel. Din miile de **responsa* pe care le-a scris, s-au mai păstrat doar șaptezeci și șapte. În 1336, a scris un *sefer Tora* pentru uz propriu, care a devenit un model al genului.

Nisim a rămas vestit prin comentariul său la rezumatul Talmudului redactat de *Alfasi, în care s-a preocupat să dea reguli legale practice. A scris de asemeni comentarii la unsprezece tratate talmudice. Cel mai important dintre ele se referă la *Nedarim* și apare alături de cel al lui Rași, în majoritatea edițiilor Talmudului. El este totodată autorul unei cărți în stil filozofic conținând douăsprezece omilii (*derașot*), în care se străduie să demonstreze superioritatea Bibliei și a profeției asupra filozofiei pe care o respinge categoric. A scris și un comentariu la Pentateuh din care s-a publicat (1968) numai prima parte, cea referitoare la Geneza. Format la Școala lui Nahmanide și a lui Solomon ben Abraham *Adret, sistemul și metoda sa halahică sunt ferm ancorate în tradiția spaniolă de studiu.

NIȘMAT KOL HAI

„Sufletul a tot ce e viu"

Primele cuvinte din binecuvântările de mulțumire care se recită de Șabat și de sărbători la rugăciunea de dimineața, înainte de încheierea „versetelor psalmice" (*Pesuke de-zimra*) care preced *Șema* și binecuvântările ei. Această rugăciune există, cu mici diferențe, în toate riturile. Ea cuprinde numeroase versete biblice care exaltă măreția lui D. și insistă asupra neputinței umane de a-l glorifica de o manieră corespunzătoare (vezi caseta).

Nișmat este menționat în Talmud, unde este numit *bircat ha-șir* („binecuvântarea cântului"; *Pes.* 10,7; 117b–118a). Deși această rugăciune nu menționează explicit Șabatul sau sărbătorile, ea este totuși cuprinsă în serviciul divin din aceste zile deoarece sunt zile de odihnă, când omul are mai mult timp pentru introspecție și contemplarea acțiunilor lui Dumnezeu. Rugăciunea este inclusă și în *Hagada* de Pesah (*Pes.* 118a).

Nișmat kol hai

Fie ca sufletul a tot ce e viu să laude Numele Tău, Doamne, Dumnezeul nostru, și ca spiritul oricărui trup, o Regele nostru, să cinstească și să slăvească amintirea Ta în veci. Doamne, Tu dăinuiești în veci. N-avem alt rege afară de Tine, care să ne salveze și să ne păzească, să ne răscumpere și să ne izbăvească...

Dacă gura noastră ar avea tot atâtea cântări cât picăturile de apă ale mării, dacă imnurile pe care limba noastră le rostește ar fi la fel de asurzitoare ca vuietul valurilor, dacă buzele noastre ar face să răsune lauda Ta pe tot întinsul cerului, dacă ochii noștri ar străluci ca soarele și luna, dacă mâinile noastre s-ar întinde ca aripile vulturului despicând văzduhul iar picioarele noastre ar fi la fel de ușoare ca ale căprioarelor, nu ne-ar ajunge, Doamne, Dumnezeul nostru și al părinților noștri, să-Ți arătăm recunoștința noastră și să lăudăm cum se cuvine Numele Tău, nici măcar pentru una din nenumăratele binefaceri cu care ne-ai copleșit pe noi și pe părinții noștri. Tu ne-ai eliberat din Egipt, Doamne, Dumnezeul nostru, și ne-ai slobozit din casa robiei; Tu ne-ai hrănit în vreme de foamete și ne-ai ținut în belșug; Tu ne-ai apărat de sabie și ne-ai păzit de ciumă și de boli grele, fără leac. Mila Ta ne-a sprijinit mereu, harul Tău nu ne-a lipsit niciodată și niciodată, Doamne, Dumnezeul nostru, nu ne vei părăsi.

NOAHIDE, LEGI, vezi LEGI NOAHIDE.

NOE

Ebr.: Noah

Erou al istoriei potopului. A trăit nouă sute cincizeci de ani și a avut trei fii: Șem, Ham și Iafet. Într-o epocă în care lumea era coruptă (Gen. 6,12), Noe a fost singurul om care „mergea cu D." (Gen. 6,9). I s-a poruncit să construiască o arcă în care să introducă șapte perechi din fiecare specie de animale pure și câte una din toate celelalte specii. În al șaptesutelea an al vieții lui Noe, Dumnezeu a provocat un potop care a durat patruzeci de zile

și patruzeci de nopți. Toate viețuitoarele au fost nimicite cu excepția celor aflate în arcă. Apele au rămas mari timp de o sută cincizeci de zile și numai după aceea au început să scadă. Patruzeci de zile mai târziu, Noe a dat drumul unui corb și apoi unui porumbel. Porumbelul trimis a doua oară s-a întors cu o frunză de măslin în cioc, semn că vârfurile copacilor se aflau deasupra nivelului apei. Când a putut să coboare în sfârșit din arcă, Noe a construit un altar și a adus Domnului o jertfă din animalele curate. Dumnezeu a așezat un curcubeu pe cer ca semn al legământului său cu Noe potrivit căruia niciodată un potop nu va mai distruge pământul în întregime. Dumnezeu i-a dat lui Noe și o serie de porunci (*legile noahide), pe care tradiția evreiască le consideră legi universale, obligatorii pentru toată omenirea. Mai târziu, după ce cultivase o vie, Noe a băut vin și s-a îmbătat. Fiul lui, Ham, i-a descoperit goliciunea. Când și-a revenit din beție, Noe l-a blestemat pe Ham și pe fiul acestuia, Canaan. Unii comentatori au interpretat păcatul lui Ham ca fiind vorba de homosexualitate, alții au sugerat că Ham ar fi comis un incest cu mama sa, Canaan fiind un copil născut din această legătură. Mulți exegeți cred că această poveste era menită să justifice alegerea israeliților în detrimentul canaaniților. Comentatorii clasici sunt împărțiți cu privire la semnificația versetului Gen. 6,9: „Noe era un om drept și fără pată între cei din vremea lui." După unii, această frază înseamnă că el a fost mare în ciuda perversității celor din jurul său; după alții, el nu a fost mare decât în comparație cu cei din generația sa. În genealogia biblică a patriarhilor indicată în Gen. 5 și 11, Noe ocupă un loc de mijloc între Adam și Abraham; el este al zecelea dintre patriarhii antediluvieni. În tradiția mesopotamiană, eroul potopului se numește Ziusudra, adică, în sumeriană, „cel ce și-a prelungit viața cu nenumărate zile", ceea ce vrea să spună că el și-a dobândit nemurirea. În unele versiuni străvechi babiloniene, se regăsește numele Atra(m)hasis („extrem de înțelept"). *Epopeea lui Ghilgameș* prezintă o altă versiune, în care supraviețuitorul potopului a fost Utnapiștim („cel care trăiește viața"). Numele de Noe nu pare totuși să aibă o conotație de acest ordin. Se pare că povestea babiloniană s-a transmis cronicarilor biblici prin mijlocirea huriților al căror teritoriu cuprindea și Haran, orașul de baștină a lui Abraham. Din versiunea hurită, au supraviețuit doar câteva fragmente care nu permit o analiză aprofundată. Ele conțin totuși numele „Na-ah-ma-su-le-el" care ar putea conduce la forma abreviată de Noe. Potrivit interpretării biblice, Noe ar însemna: „el ne va mângâia (ebr. *niham*) pentru osteneala și truda mâinilor noastre" (Gen. 5,29). S-au mai făcut speculații, fără suport lingvistic întemeiat, care leagă numele lui ebraic de originea vinului sau a plugului.

Personajul lui Noe este din nou menționat în Biblie în Ezechiel 14,14–20, care-l citează, alături de Daniel și Iov, drept unul dintre cei trei drepți ai antichității. Pe de altă parte, Isaia (54,9) se referă la potop ca la „apele lui Noe".

În Hagada, Noe e prezentat ca un drept, înainte și în timpul construirii arcei. Primele sale acțiuni pozitive au fost să „introducă plugul, secera, toporul și toate celelalte unelte utile contemporanilor săi", îngăduindu-le astfel să nu facă totul manual (*Tan.* la Gen. 11). El ar fi încercat și să salveze omenirea, amânând construirea arcei (și deci calamitatea) timp de 120 de ani, până la creșterea cedrilor pe care-i plantase (*Tan.*, *Noah* 5). Aflăm de la Iosefus (*A.I.* 1,74) și de la Părinții Bisericii că el și-a dojenit contemporanii, chemându-i la căință (Clement 1,7,6). Dacă Biblia vede în Noe un drept, Hagada îl descrie, deși cu oarecare reticență, drept un profet, un om al dreptății, un învățător al generației sale și un erou persecutat pentru mustrările și pentru cinstea lui. Bunăvoința lui față de animale este de asemenea lăudată.

Noe ocupă un loc important și în simbolismul creștin; prefigurându-l pe Isus, el cheamă la căință, anunțând judecata, în vreme ce, pentru islam, el este una din figurile preferate ale Profetului, care îi acordă o surată întreagă.

Pe de altă parte, apocriful *Jubileelor* (10,1-15) menționează o „carte a lui Noe", un tratat medical și antidemonic, pe care el l-ar fi elaborat pentru urmașii săi după potop, Unii cercetători văd în această carte originea unor pasaje din *Jubilee* (7,20–39) ca și din *1 Enoh* (6-11; 60; 65–69; 106–107); unele similitudini cu „Cartea lui Noe" se regăsesc și în unele fragmente din manuscrisele de la Qumran (1 Q 19). Unele texte care cuprind instrucțiuni rituale pentru preoți fac și ele referire la această carte; este cazul instrucțiunilor lui Abraham pentru Isaac din *Jubilee* 21,10 și al unor fragmente din *Testamentul lui Levi* sau din *Testamentele celor doisprezece Patriarhi*. Tradiția îi atribuie lui Noe și paternitatea tratatului magic *Sefer ha-razim*.

NOUĂ ZILE

Etapa finală a *doliului public pentru distrugerea Templului care începe cu postul de *Șiva asar be-*Tamuz* (17 Tamuz). Timp de 3 săptămâni, de la 17 Tamuz până la 9 Av (Tișa be-*Av),

aşchenazii ortodocşi practică diferite obiceiuri de doliu, evitând locurile de petrecere şi necelebrând căsătorii (vezi *Trei săptămâni). De la 1 Av (*luna nouă), aceste restricţii se intensifică şi, până la 10 Av, după amiază, aşchenazii se abţin de la carne şi vin în afara zilei de Şabat sau de celebrarea unui **siyum* marcând sfârşitul studierii unui tratat talmudic. Numeroşi ortodocşi evită spălarea veşmintelor şi eleganţa vestimentară în această perioadă. Practicile sefarzilor occidentali sunt, în general, apropiate de cele aşchenaze. Alte comunităţi orientale se limitează la necelebrarea căsătoriilor şi evită tăierea părului în primele 10 zile din Av, dar practicile variază mult de la o comunitate la alta. Numeroşi credincioşi limitează abstinenţa de la carne, vin, tăierea părului şi a bărbii la săptămâna în care cade postul de Tişa be-Av.

NOVELLAE

Ebr.: hiduşim, „interpretări noi"

Interpretări originale ale diferitelor pasaje ale Talmudului. Spre deosebire de comentariile curente ale Talmudului, cum ar fi cel al lui *Raşi, redactorii de *novellae* căutau să explice logica pasajelor biblice sau să rezolve dificultăţile prezente în textul talmudic sau în interpretările comentatorilor (de exemplu, *Tosafot* încercau să depăşească greutăţile întâmpinate în comentariul lui Raşi).

Novelele puteau fi ocazionate chiar de dificultăţi găsite în novela unui autor precedent. Pentru a rezolva aceste dificultăţi autorul propunea propria sa interpretare a pasajului talmudic dat, răspunzând la problemele ridicate.

De fapt, unele *novellae* alcătuiau un comentariu la comentariul unui autor precedent. Astfel, R. Iom Tov ben Abraham Işbili (sfârşitul sec. al XIII-lea, începutul sec. al XIV-lea) lua frecvent ca punct de plecare o dificultate dintr-o *novella* a lui *Nahmanide (1194–1270).

Adesea, autorul de novele abordează direct textul talmudic şi explică de ce un pasaj este formulat într-un fel care pare bizar. Metoda preferată a lui Solomon ben Abraham *Adret (1235–1310) era de a ridica obiecţii la anumite întrebări şi răspunsuri din Talmud şi de a dezvolta în *novellae* propriul său raţionament. El se întreabă uneori de ce Talmudul răspunde aşa cum răspunde la o anumită întrebare, deşi se putea găsi o soluţie mai convingătoare: cea pe care o propune el. În continuare, Adret explică de ce răspunsul propus de el nu acoperă pe deplin întrebarea iniţială, justificând astfel răspunsul Talmudului.

Antologia lui R. Beţalel Aşkenazi (talmudist egiptean din sec. al XVI-lea), intitulată *Şita mekubeţet* („Sistem colaţionat"), cuprinde o vastă colecţie de *novellae* referitoare la cinci tratate talmudice. Compilatorul ei a adunat manuscrise de la diferiţi talmudişti, multe dintre ele inedite. Un aspect important al acestor *novellae* este acela de a da posibilitatea unor lecturi multiple ale textului talmudic.

NUME

Încă de la origini, în tradiţia evreiască numele apare ca purtător de sens. Primul act al lui Adam a fost să numească toate animalele şi toate păsările pe care Dumnezeu le-a creat (Gen. 2,19–20). În capitolul următor (Gen. 3,20), Adam o numeşte pe femeia sa „Eva" şi se dă o motivaţie a acestui apelativ. Astfel, numele individului ajunge să reprezinte esenţa naturii sale. Numele pe care îl poartă fiecare capătă o asemenea importanţă încât, atunci când individul se schimbă într-un fel oarecare, numele său trebuie de asemenea să fie schimbat. Abram, Sarai, Iacob şi Hoşea ale căror nume s-au schimbat în Abraham, Sara, Israel şi Ioşua sunt exemple grăitoare în acest sens.

În vechime, numele persoanelor includeau frecvent nume de zei. Vreme îndelungată, cultul lui Baal a avut un impact asupra israeliţilor, mulţi dintre ei purtând nume ca Işbaal, Ierubaal etc. Când monoteismul a prevalat, numele lui Baal a ieşit din uz şi au început să se folosească diferite nume teofore compuse cu El, Eli sau Iahu. Această practică s-a perpetuat până în zilele noastre, când numeroase nume ebraice conţin încă elemente ale numelui divin.

„De unde ştim că numele unui om acţionează asupra vieţii lui?" întreabă Talmudul (*Ber.* 7b). În răspunsul său, Eleazar indică faptul că Dumnezeu este creatorul numelor şi că aceasta determină soarta unei persoane. Făcând din această teorie un principiu de bază, înţelepţii Talmudului furnizează numeroase explicaţii pentru numele indivizilor, locurilor şi chiar ale animalelor pomenite în Biblie. Codul de legi iudaic este extrem de exigent în ceea ce priveşte ortografia numelor, în documentele de căsătorie şi de divorţ, ca şi în actele de vânzare. Discuţiile talmudice indică într-adevăr că ortografierea eronată a unui nume anulează documentul sau tranzacţia în cauză.

Conform sexului său, nou-născutul îşi primeşte numele în următoarele două ocazii: băiatul în cursul ceremoniei de *circumcizie, fata la sinagogă, când se citeşte Tora prima oară de la naşterea sa. În antichitate, se atribuia numelor o calitate magică, iar

acela al nou-născutului era ținut secret până la anunțarea publică. Secretul era considerat atunci ca o formă de protecție, un mijloc de a ține departe spiritele rele care ar fi putut ataca copilul imediat după naștere.

Forma ebraică a numelui cuprinde numele persoanei urmat de expresia „fiul" sau „fiica" tatălui său. De exemplu, Iacob, fiul lui Isaac (Iaakov ben Iṭhak) sau Dina, fiica lui Iacob (Dina bat Iaakov). Este forma folosită în toate documentele ebraice, ca și pentru „apelul" la citirea Torei. Recent, în multe cercuri, s-a introdus obiceiul de a adăuga și numele mamei. De altfel, încă din Evul Mediu, numele mamei figura în rugăciunile pentru însănătoșirea unei persoane.

Talmudul spune: „Majoritatea evreilor din ținuturile străine (diaspora) au nume păgâne" (*Ghit.* 11b). Și rabinii observă cu reproș: „Fiii lui Israel nu și-au schimbat numele în Egipt; au intrat ca Ruben și Șimon și au plecat ca Ruben și Șimon". Tendința de a da copiilor nume neevreiești a continuat totuși de-a lungul secolelor. Evreii purtau nume reflectând societățile în care trăiau. Unele nume — ca Alexandru — au fost asimilate numelor evreiești. Adeseori, numele ebraice au fost traduse în alte limbi, de exemplu Baruh a devenit Benedict. Și invers, nume străine au fost traduse în ebraică și în special în idiș. Fabius-Phoebus s-a tradus prin Șaraga, cuvânt aramaic însemnând lumină, apoi în idiș, prin Feivel. Dublul nume Șaraga-Feivel a fost de altfel răspândit în răsăritul Europei. În același mod, evreii sefarzi au adoptat nume spaniole.

Practica de a schimba numele cuiva în caz de boală gravă vine din Talmud care spune: „Patru lucruri anulează condamnarea individului, anume: milostenia, implorarea, schimbarea numelui și schimbarea purtării" (*R.H.* 16b). Rabinii au sugerat că schimbarea numelui îl întoarce din drum pe *îngerul morții. Astfel, în comunitățile ortodoxe, există un ritual prin care se dă bolnavului un nume suplimentar. Acest nume este de obicei Haim sau Haia sau un derivat al acestui nume care înseamnă viață. În prezent, în Israel, s-au inventat nume noi sau au reapărut nume biblice căzute în desuetudine.

NUMERE

Unele numere apar frecvent în Biblie. Numărul șapte, probabil cel mai răspândit, a fost considerat ca deosebit de propice: *Șabatul cade în a șaptea zi a săptămânii; anul șabatic, odată la șapte ani; *jubileul după șapte cicluri de ani șabatici; sărbătorile de *Pesah și *Sucot durează câte șapte zile etc. Numărul zece apare în cererea finală a lui Abraham către Dumnezeu de a salva Sodoma în cazul că s-ar găsi acolo zece drepți și, de asemenea, în cele zece *porunci și în *zeciuiala (a zecea parte) care trebuia dată leviților și săracilor. Ulterior, aceste două numere au devenit deosebit de importante în practica iudaică: sunt chemați șapte bărbați la lectura Torei de Șabat; se fac șapte ocoluri în sinagogă de *Hoșana raba și de *Simhat Tora; sunt necesari zece bărbați adulți pentru a alcătui un cvorum de rugăciune (**minian*); când sunt prezenți zece bărbați, se recită o introducere mai amplă la binecuvântările de după mese. Numărul doisprezece are și el o semnificație specială; îl întâlnim în cele douăsprezece luni ale anului, cei doisprezece fii ai lui Iacob și cele douăsprezece triburi, cele douăsprezece semne ale *zodiacului. Un alt număr favorit este patruzeci: patruzeci de zile a durat *potopul; patruzeci de zile a petrecut Moise pe Muntele Sinai (în două rânduri); patruzeci de ani au rătăcit evreii în deșert. În Cartea Judecătorilor (Jud. 3,11; 5,31; 8,28), el apare în laitmotivul „țara fu liniștită timp de patruzeci de ani", unde pare să însemne „multă vreme", mai curând decât o durată precisă.

Faptul că literele *alfabetului ebraic au o valoare numerică și că numerele se scriu ca o combinație de litere a contribuit la dezvoltarea **ghematriei*, formă de exegeză biblică în care se adună valoarea numerică a literelor și a frazelor pentru a le interpreta pornind de la cifrele obținute dar care se aplică și altor contexte. Această formă de interpretare este răspândită mai ales printre cabaliști.

Biblia atribuie un sens mistic numerelor. Astfel, evreii nu trebuiau să fie numărați în mod direct. Pentru a fi recenzați, toți adulții depuneau o monedă în valoare de o jumătate de *șekel*, după care monedele erau numărate. Atunci când David a numărat direct poporul său (1 Sam. 24), ciuma a lovit țara omorând șaptezeci de mii de oameni.

Până în ziua de azi, un evreu pios nu numără bărbații pentru *minian* (cvorum necesar rugăciunii), ci recită un verset cuprinzând zece cuvinte pentru a calcula dacă cvorumul s-a întrunit.

Numere ebraice

א = 1	ז = 7	מ = 40	ק = 100
ב = 2	ח = 8	נ = 50	ר = 200
ג = 3	ט = 9	ס = 60	ש = 300
ד = 4	י = 10	ע = 70	ת = 400
ה = 5	כ = 20	פ = 80	
ו = 6	ל = 30	צ = 90	

NUMERI, CARTEA

Cea de-a patra carte a Pentateuhului, în ebraică *Be-Midbar* („În deșertul [Sinai]"), după al cincilea cuvânt al primului verset. Rabinii și Origene o numesc *Humașul* („carte a Pentateuhului") Numărăților, deoarece la început și către sfârșit sunt descrise recensăminte ale israeliților. Vechii comentatori o numeau *Sefer Va-iedaber* (cartea „Și El a vorbit") după primele cuvinte din primul verset. Potrivit tradiției masoretice, Cartea Numeri cuprinde treizeci și șase de capitole și o mie două sute optzeci și opt de versete. Ciclul de lectură babilonian (respectat în prezent de toate comunitățile evreiești) împarte cartea în zece *sedarot*, în vreme ce, după *ciclul trianual palestinian, sunt treizeci și două.

Cartea este alcătuită din trei părți, fiecare din ele fiind legată de unul din locurile principale, unde și-au stabilit israeliții taberele: nouăsprezece zile în deșertul Sinai (1,1–10,10); treizeci și opt de ani între deșert și Câmpia Moabului (10,11–21,35); și circa cinci luni în Câmpia Moabului (22,1–36,13). Astfel, în mod tradițional, această carte acoperă o perioadă de circa treizeci și opt de ani și jumătate, din al doilea an al Exodului până la moartea lui *Aaron.

Cartea Numeri	
1,1–4,49	Prima numărătoare; ordinea de așezare a taberelor și de deplasare
5,1–7,89	Diverse legi și jertfe
8,1–26	Purificarea leviților
9,1–23	Paștele și norul de foc
10,1–12,6	Ordinea de plecare din Sinai; plângerile poporului
13,1–14,45	Incidentul celor doisprezece iscoade și pedepsele ce au rezultat
15,1–41	Legi suplimentare despre jertfe, respectarea Șabatului și *țițit*
16,1–17,28	Revolta lui Core
18,1–19,22	Datoriile preoților și leviților; legi de purificare rituală.
20,1–21,35	Israel la Cadeș: păcatul lui Moise și Aaron, înfrângerea regilor inamici
22,1–24,25	Istoria lui Balaam
25,1–18	Pinhas (Fineas), preotul zelos
26,1–65	A doua numărătoare
27,1–11	Fiicele lui țelofhad
27,12–23	Iosua preia succesiunea lui Moise
28,1–30,17	Jertfe, legi asupra jurămintelor
31,1–54	Războiul împotriva madianiților
32,1–42	Ocuparea țării de la răsărit de Iordan
33,1–35,34	Lungul drum al israeliților, hotarele țării Sfinte, îndatoririle leviților, cetățile de scăpare
36,1–13	Drepturile de succesiune ale fiicelor

Sunt incluse în Numeri binecuvântările preoților (6,14–26) și al treilea paragraf din **Șema* (15,37–41). Conform tradiției, versetele 10,35–36 constituie o unitate aparte. În textul ebraic, aceste versete sunt precedate și urmate de litera *nun* inversată. Potrivit Talmudului din Babilon, ele nu sunt la locul lor și aparțin de fapt unei alte secțiuni care descrie cum era împărțită tabăra între triburi.

Tradiția evreiască susține că Numeri, ca și celelalte cărți ale Pentateuhului, a fost dictată lui Moise de Dumnezeu. Potrivit ipotezei documentare (vezi *Biblie: „Biblia și cercetarea științifică"), majoritatea textului vine din sursele I și E și din combinarea celor două (IE). Secțiunile consacrate jertfelor, preoților și leviților, ca și datele și numerele, provin toate din sursa P.

NUMERI RABA

*Midraș exegetic și omiletic despre Cartea *Numeri, făcând parte din *Midraș Raba*. Este împărțit în douăzeci și trei de secțiuni. Textul privitor la primele două *sedarot* („părți") ale cărții (*Be-Midbar* și *Naso*) reprezintă de două ori mai mult în comparație cu spațiul dedicat celorlalte opt secțiuni. Astfel, lucrarea pare alcătuită din două *midrașim* diferite: unul despre Numeri 1–7, celălalt despre Numeri 9–36.

Mai multe omilii din prima parte se întemeiază pe o temă unică, altele au un caracter exegetic. În general, fiecare secțiune începe cu un psalm anonim. Limba este, în principiu, ebraica mișnică, cu adaosuri evidente din ebraica medievală timpurie. A doua parte este omiletică și cuprinde numeroase puncte comune cu Midraș **Tanhuma*. Cele două părți au fost reunite de un scrib în sec. al XIII-lea.

NUSAH (NOSAH)

„Formulare, versiune, stil".

Termen ebraic care desemnează ritul liturgic sau ritul de rugăciune adoptat de o comunitate mare, dar și modul tradițional în care se cântă o rugăciune sau un pasaj biblic. Cuvântul *minhag* este adesea folosit în sensul de „rit liturgic" (vezi *Obicei).

Pe la începutul Evului Mediu, s-au dezvoltat diferite ritualuri pornind de la vechi tradiții babiloniene și palestiniene (Ereț Israel). Treptat, au apărut diferențe în tipurile de poezie liturgică — **kinot, piyut* și **slihot* — pe care unele comunități le adoptaseră. Cu timpul, toate ritualurile au suferit schimbări, îmbogățindu-se uneori reciproc.

Tradiția babiloniană a dat naștere la multe ritualuri diferite în Spania, Portugalia și în sudul Franței; în unele zone din Africa de Nord și în Orientul Apropiat. „Produsul" ei cel mai important a fost *nusah Sefarad*, rit spaniol respectat în prezent de sefarzii din Israel, Anglia, Franța, Olanda, Statele Unite și din alte țări. Acest rit de rugăciune se singularizează prin ordinea slujbei de dimineață, prin cuvintele din **Kadiș* și **Kedușa*, prin formularea binecuvântărilor de după mese și prin modul în care se procedează la lectura Torei. Apropiat de ritul sefard, *nusah edot ha-Mizrah*, ritualul propriu comunităților „orientale" din Africa de Nord, Siria, Turcia și Irak, este în prezent foarte răspândit în Israel. Lucru valabil și pentru *minhag temani*, ritual yemenit bazat pe cărțile de rugăciuni ale lui Saadia Gaon și Maimonide, vizibil influențate de tradiția sefardă. Alte rituri au dispărut, printre care cel din Provența, amestec de diferite tradiții care a supraviețuit până în sec. al XIX-lea.

Grupul palestinian a avut mai puțini reprezentanți. Ritul bizantin (*nusah Romania*) s-a menținut în Turcia, Grecia și Sicilia până în sec. al XVII-lea, epocă în care refugiații spanioli au impus propria lor formă de cult comunităților evreiești locale. Ritul italian (*minhag italki*) sau roman a fost mai tenace, în pofida influențelor străine. Este poate cel mai vechi din Europa fiind încă practicat de către evreii italieni (inclusiv de cei stabiliți la Ierusalim). Unele din caracteristicile sale seamănă cu ritul aș-chenaz, altele nu se regăsesc nicăieri în altă parte. Cartea italiană de rugăciuni a fost prima de acest fel care a văzut lumina tiparului (1485–1486). Două alte ritualuri de rugăciune s-au dezvoltat în Imperiul carolingian. Unul singur, cel din nordul Franței, a supraviețuit Evului Mediu și doar în trei mici comunități italiene. Al doilea, *nusah Aș-chenaz*, s-a răspândit în ritmul expulzării periodice a aș-chenazilor din Renania și Europa centrală către Polonia, Lituania și Rusia; la vest și la sud de Elba el a suferit puține schimbări, dar în răsărit a dobândit câteva trăsături distinctive, devenind *minhag Polin*. Acesta este „ritul polonez", denumit în Israel *minhag ha-Gra* („al lui *Elia Gaon"), cel mai răspândit în lumea evreiască de azi.

Evreii aș-chenazi care au aderat la *hasidism au adoptat o versiune modificată a ritului sefard, bazată pe ritul lui Isaac Luria (ha-Ari) și denumită din acest motiv *nusah ha-Ari*. Această versiune cuprinde diferite elemente liturgice sefarde (în *Kadiș* și *Kedușa*, de pildă), dar rămâne aș-chenază în ansamblul său. Fidel opiniilor sale teologice, iudaismul reformat a procedat la schimbări radicale și la substituiri, revenind ulterior asupra unor omisiuni.

Termenul *nusah* desemnează și stilul muzical folosit în interpretarea liturgică a rugăciunilor. Toate riturile existente și-au conservat tradițiile muzicale specifice iar despre cei care se pricep să le redea cu exactitate și cu tonul potrivit se spune că știu sau au un „bun *nusah*". Există moduri standard pentru rugăciuni zilnice și săptămânale, moduri speciale pentru citirea Torei și a celor *Cinci Suluri, precum și motive solemne pentru anumite porțiuni ale slujbelor de sărbători. (Vezi și *Cânt și muzică sinagogală, *Liturghie, *Muzică și cânt, *Rugăciune, *Rugăciuni, Cărți de, și *Limbi evreiești).

O

OBADIA

Gr.: Abdias

Al patrulea dintre *Profeții Mici din secțiunea canonică a Profeților Bibliei ebraice. Alcătuită dintr-un singur capitol de douăzeci și unu de versete, este cartea cea mai scurtă a Bibliei. Nu se știe nimic despre profetul însuși, nici măcar numele tatălui său ori orașul de unde provine. Potrivit Midrașului (*Ial. Șimoni* 2, 549), el ar descinde din Elifaz, unul dintre prietenii lui *Iov, un convertit (ceea ce ar explica lipsa numelui tatălui) care profetiza prăbușirea propriei sale țări. Potrivit altei tradiții, Obadia a fost acela care i-a ascuns pe profeții lui Dumnezeu în vremea domniei lui Ahab și a Izabelei.

Cartea lui Obadia cuprinde un oracol împotriva edomiților și o profeție despre ziua Judecății. Când a căzut Ierusalimul, edomiții nu numai că s-au bucurat de umilirea iudeilor, dar i-au și ajutat activ pe babilonieni să-i prindă pe fugari și să ocupe Neghevul. Din cauza acestei purtări, profetul prezice că Edom va fi abandonat de aliații săi și că Dumnezeu îi va nimici pe înțelepții și pe războinicii țării. În sfârșit, versetele 15–22 descriu venirea iminentă a Zilei Domnului, când casa lui Iacob va primi în stăpânire posesiunile Edomului. După unii exegeți, la originea Cărții lui Obadia s-ar afla două lucrări distincte.

Cartea lui Obadia

Versetele 1–16	Greșeala Edomului și pedepsirea sa
Versetele 17–21	Renașterea lui Israel în viitor

OBICEI

Ebr.: minhag

Practică religioasă, pe care credincioșii o urmează din propria lor dorință și nu ca urmare a unei norme biblice sau rabinice. Fiind vorba, în general, de o practică uzitată într-o comunitate sau o regiune anume, i se mai spune și *minhag ha-makom* („obiceiul locului"). Înțelepții Mișnei au insistat cu tărie asupra obligației credinciosului de a se adapta obiceiurilor locale (*Suk.* 3,11; *Ket.* 6,4; *B.M.* 7,1), susținând că acestea trebuie respectate pentru a nu da naștere la controverse. „Așadar, călătorul trebuie să se conformeze atât regulilor propriei sale comunități cât și acelora ale locului unde se află în vizită" (*Pes.* 4,1). În propriul său oraș, omul nu trebuie să urmeze exclusiv ritualurile proprii unei alte localități (*B.B.* 100b). Diferențele dintre obiceiurile comunităților provin în general dintr-o divergență între autoritățile halahice cu privire la abolirea sau nu a unei anume practici. În această situație, o comunitate poate opta pentru varianta restrictivă, iar alta, pentru cea permisivă. Astfel, Mișna enumeră o serie de practici care au fost interzise în unele locuri, dar s-au păstrat în altele.

Inițial, înțelepții au combătut dezbinarea în sânul comunității, evitând ca unii membri să urmeze o anumită regulă, iar alții nu. Drept urmare, atunci când apăreau dubii asupra unei practici, obiceiul majorității avea câștig de cauză (T.I., *Pea* 7,7,5). Totuși, din pricina numeroaselor controverse dintre înțelepți, au apărut în mod inevitabil diferențe de obiceiuri și înțelepții înșiși au atras atenția împotriva tendințelor separatiste. După cum au remarcat rabinii, **Bet Șamai* și *Bet Hilel* aveau divergențe asupra unor probleme fundamentale și, cu toate acestea, membrii celor două comunități „nu șovăiau să se căsătorească unii cu alții, ceea ce dovedește că exista afecțiune și prietenie între ei" (*Iev.* 13b–14b).

În vremurile vechi, au apărut deosebiri între practicile palestiniene și cele babiloniene și, chiar în Babilonia însăși, între cele două *academii ale gheonimilor din Sura și din Pumbedita. Mai târziu, s-au ivit noi diferențe între *așchenazi și *sefarzi, cele mai multe dintre ele fiind precizate în **Șulhan Aruh*. Unele dintre acestea au la origine o interdicție decretată de autoritățile locale așchenaze, cum ar fi cea cu privire la poligamie sau la

consumul legumelor de *Pesah (vezi **ghezera*; **takana*). Alte controverse au despărțit ritualul liturgic al aşchenazilor de cel al sefarzilor orientali (vezi **nusah*). Ulterior, deosebirile de *minhag* au fost şi mai mult accentuate datorită noilor practici introduse de Isaac *Luria (sec. al XVI-lea) şi, începând din secolul al XVIII-lea, de *hasidism.

Unele practici s-au născut sub influența mediului, căci evreii nu au fost impermeabili la stilul de viață şi obiceiurile vecinilor lor (cu privire la obiceiurile reprobabile din punct de vedere religios, vezi **hucot ha-goim*). Această influență este evidentă în veşmintele specifice pe care evreii le-au adoptat de la popoarele înconjurătoare, atribuindu-le ulterior semnificații religioase. Astfel, gheonimii au hotărât că, în timpul rugăciunii, evreii trebuiau să se înfăşoare în **talit*, „cum fac ismaeliții (arabii)" (*Tur*, *Orah Haim* 8). Un alt exemplu este *ştraimelul*, pălăria de blană împrumutată de la polonezi, pe care hasidimii o poartă de Şabat şi de sărbători. Influența mediului se regăseşte în multe *minhaghim* urmate de diferitele comunități cu ocazia căsătoriei. Nici chiar inelul de *logodnă nu este la origine un obicei evreiesc. Autorități legale eminente ca *Maimonide (sec. al XII-lea) nu-l menționează nici măcar o dată, în vreme ce, în sec. al XVI-lea, Moise *Isserles îl consideră uzual. Este de asemenea semnificativ faptul că multe obiceiuri ale epocii talmudice au fost declarate depăşite în Evul Mediu, pe motiv că nu se potriveau cu noul mediu social (Tos. *M.K.* 21a).

Dimpotrivă, numeroase alte practici datând din epoca talmudică, deşi neadecvate în prezent, s-au păstrat din cauza reticenței generale de a desființa un obicei secular. Astfel, actul de căsătorie (**ketuba*) şi cel de divorț (**ghet*) se redactează şi azi în vechea formulare aramaică. Această tendință de a conserva obiceiuri provenind din alte epoci sau locuri — sau chiar de a reintroduce obiceiuri talmudice căzute în desuetudine — este încurajată de curentul ortodox contemporan ca reacție la măsurile antitradiționale ale *iudaismului reformat. Tradiționaliştii se călăuzesc până în ziua de azi după deviza „Tora este ceea ce se obişnuieşte în Israel" (Tos. *Men.* 20b).

Unele obiceiuri locale au tins să se răspândească şi la comunitățile vecine, fiind cu timpul urmate de tot mai mulți evrei. Deşi, în epoca talmudică, nu toate comunitățile erau de acord cu porunca rabinică de a nu amesteca lactatele cu carnea (*Şab.* 130a), în prezent, ea este unanim respectată. Cu toate acestea, intervalul de timp între consumul de carne şi cel de lactate variază şi astăzi de la una la şase ore, în funcție de obiceiul locului (*Hul.* 105a).

Obiceiul local este atât de puternic încât se transmite de la o generație la alta: chiar dacă împrejurările s-au schimbat, copiii sunt ținuți să respecte obiceiurile părinților. Un exemplu grăitor în acest sens îl oferă menținerea celei de-a doua zi a sărbătorilor la evreii din diaspora. Deşi motivul pentru care s-a introdus această zi suplimentară nu mai era valabil, evreii care nu locuiau în Ereț Israel au fost îndemnați să „respecte obiceiul părinților" (*Beța* 4b). În chestiunile economice, orarul de activitate şi plata lucrătorilor depindeau în aşa măsură de obiceiul locului încât un rabin talmudic a dedus de aici că „obiceiul anulează legea" (T.I. *Iev.* 12,3; *B.M.* 7,1), principiu la care se face deseori referire. Tot pe obiceiul locului se bazau şi acordurile de vânzare-cumpărare. Uneori, obiceiul popular avea cuvântul hotărâtor în clarificarea legii: când existau dubii cu privire la un ritual anume, rabinii recomandau: „Duceți-vă şi vedeți cum face lumea!" Obiceiul majorității căpăta apoi putere de lege (*Ber.* 42a–52a).

Obiceiul devine lege atunci când capătă aprobarea rabinului sau a liderului spiritual local şi când, în cele din urmă, este introdus într-un cod de legi evreieşti. Un exemplu tipic de cod de acest fel este *Sefer minhaghe Maharil*, care descrie obiceiurile observate de Iacob *Möllin (1360–1427) şi care stă la baza multor practici aşchenaze. Conform Talmudului, când comunitatea adopta o anumită practică, crezând în mod eronat că aşa cere legea, învățații erau autorizați să atragă atenția asupra greşelii şi comunitatea putea, la rândul ei, să renunțe la obiceiul respectiv. Dar dacă membrii comunității, înştiințați fiind de greşeala lor, preferau totuşi să păstreze obiceiul în cauză, erau liberi s-o facă (*Pes.* 50b–51a).

OCHI PENTRU OCHI, vezi TALION, LEGEA -ULUI.

OHOLOT

„Corturi"

Cel de-al doilea tratat din ordinul *Tohorot* al Mişnei. Cele optsprezece capitole tratează în esență despre două feluri de impuritate: cea care rezultă din contactul fizic cu un cadavru şi cea cauzată de intrarea într-o locuință unde se află un cadavru (cf. Num. 19,11.14–16). Mişna discută despre necurățenia provocată de sângele, părul, dinții şi unghiile mortului; despre impuritatea transmisă de obiectele din locuința mortului şi chiar de casa

acestuia; despre cazul copilului născut mort și despre impuritatea contractată călcând pe un mormânt nemarcat. Purificarea se realiza prin cufundarea într-o baie rituală (**mikve*) și stropirea celui astfel necurat cu „ape vii" amestecate cu cenușa *vacii roșii. Acest subiect este dezvoltat în *Tosefta.

OLAM HA-BA ȘI OLAM HA-ZE, vezi VIAȚA VEȘNICĂ.

OM

Biblia povestește că Dumnezeu l-a făcut pe om și l-a integrat în universul pe care îl crease mai înainte. Dumnezeu l-a separat însă pe om de natura înconjurătoare, în măsura în care el era concluzia și finalitatea întregii Geneze. De altfel, Biblia este o carte despre om, nu despre Dumnezeu, spune Abraham Joshua *Heschel. Într-adevăr, o dată făurită lumea, toată atenția se concentrează asupra omului și a istoriei lui. După o serie de eșecuri, Dumnezeu hotărăște să-și întemeieze un popor aparte, cu numele de Israel. Începând de atunci, centrul atenției se deplasează de la omenirea în ansamblu la destinul lui Israel. *Legământul lui Dumnezeu cu patriarhii și cu întregul Israel este folosit ca un mod de a aduce binecuvântarea peste toate familiile pământului (Gen. 12,3). Omul este ultima făptură ivită pe lume, încununarea unui proces de creație care a avut loc în mai multe etape. El primește așadar binecuvântarea care-i dă dreptul să stăpânească peste toată firea creată înaintea lui (Gen. 1,28–29). Încă dinainte, Dumnezeu își anunțase intenția de a face omul după chipul și asemănarea lui (Gen. 1,26). Spre deosebire de celelalte elemente ale firii care fuseseră făcute prin cuvântul lui Dumnezeu (de ex.: „Dumnezeu a zis: Să dea pământul verdeață", Gen. 1,11; „Dumnezeu a zis: Să mișune apele de viețuitoare", Gen. 1,20), crearea omului este înfățișată ca rezultatul unei intervenții directe a lui Dumnezeu: „Dumnezeu l-a făcut pe om" (Gen. 1,27). În capitolul al doilea al Genezei, aflăm amănunte suplimentare cu privire la facerea omului: „Dumnezeu l-a făcut pe om din țărâna pământului și i-a suflat în nări suflare de viață; omul s-a făcut astfel un suflet viu" (Gen. 2,7). Judecând după această formulare, reiese că omul este singura făptură care a primit principiul vieții direct de la Dumnezeu.

La crearea omului, textul nu mai menționează formula care încheia facerea celorlalte făpturi: „Dumnezeu a văzut că lucrul acesta era bun" (Gen. 1,10.12.18.21.25). Rabinii interpretează această omisiune prin faptul că, spre deosebire de celelalte ființe, omul nu este împlinit decât după ce-și dezvoltă propria personalitate, cu scopul de a deveni o entitate autonomă. Expresia „după chipul lui Dumnezeu" a suscitat o mulțime de interpretări. Unii au înțeles-o ca o aluzie la *liberul arbitru" cu care omul este înzestrat, la facultatea lui de a inventa, de a învăța și de a întrebuința o limbă noțională, la inteligența lui creatoare, la ireductibilitatea persoanei umane ori la conștiința de sine și la imaginea divină care sălășluiește în om (*Avot* 3,4). Cel mai important dintre aceste criterii este desigur liberul arbitru, care transformă omul într-un agent moral, supus obligațiilor eticii, dar și pasibil de încălcarea lor. Prin aceasta, omul este răspunzător de faptele lui.

„Când privesc cerurile, lucrarea mâinilor Tale, luna și stelele pe care le-ai așezat, îmi zic: Ce este omul ca să Te gândești la el și fiul omului ca să-ți pese de el? L-ai făcut puțin mai jos decât ființele cerești și l-ai încununat cu cinste și cu slavă; i-ai dat stăpânire peste lucrul mâinilor Tale; toate le-ai pus sub picioarele lui..." (Ps. 8, 4–7). Rabinii subliniază că faptul de a fi fost făcut „după chipul lui Dumnezeu" îi conferă omului o demnitate cu totul specială, chiar și în învelișul său trupesc. Se cuvine deci ca omul să vegheze asupra curățeniei trupului (*Sanh.* 46b) și ca rămășițele pământești ale omului să fie tratate cu respect (vezi Rași la Deut. 21,23). Concepția biblică potrivit căreia toți oamenii se trag dintr-un strămoș comun are drept corolar egalitatea esențială a tuturor ființelor omenești. Iudaismul insistă însă și asupra caracterului ireductibil și de neînlocuit al fiecărui individ. Deși bărbatul și femeia sunt amândoi făcuți după chipul lui Dumnezeu (Gen. 1,27), bărbatul a fost făcut întâi. Constatând mai apoi că „nu este bine ca omul să fie singur", Dumnezeu a creat femeia spre a-i fi de ajutor (Gen. 2,20).

Conform concepției iudaice, păcatul cel dintâi al cuplului primar, *Adam și Eva, — când au mâncat din rodul pomului cunoașterii binelui și răului — a avut urmări nefaste, dar nu a micșorat întru nimic libertatea omului, capacitatea lui de a respecta ori de a nesocoti poruncile divine. În pofida unor pasaje biblice care atestă înclinația omului spre rău (Gen. 8,21), existența chiar și a unui mic număr de drepți demonstrează capacitatea omului de a alege „binele și viața", încă dinainte de a fi fost luminat de revelațiile divine. Rabinii susțin că fiecare om are o înclinație bună (*iețer ha-tov*) și una rea (*iețer ha-ra*). Stă în puterea omului să aleagă pe care dintre aceste înclinații se va bizui spre a-l sluji pe Dumnezeu (*Sifre* Deut.

6,5). *Martin Buber a reinterpretat noțiunea rabinică a răului înnăscut, considerându-l o „patimă necontrolată" și o energie în stare brută, mai curând decât o forță satanică.

Biblia vede în om o sinteză indisociabilă de suflet și trup. Termenii *nefeș* („suflet") și *ruah* („spirit") desemnează de regulă realitatea globală a ființei omenești și nu o parte anume a acestei ființe. Rabinii au extrapolat sugestiile textului biblic referitoare la originea amestecată a omului, mergând până la un adevărat dualism, dar fără să asocieze răul dimensiunii trupești: „Toate făpturile cerești au un trup și un suflet de origine cerească. Toate făpturile pământești au un trup și un suflet de origine pământeană. Omul singur are un trup pământean și un suflet ceresc. Dacă el, așadar, face voia Tatălui său ceresc, devine asemenea unei făpturi cerești; iar dacă nu, devine făptură pământeană pe deplin" (*Sifre* 30b).

Această concepție categoric dualistă conduce la problema recompensei și a pedepsei care-l așteaptă pe om pe lumea cealaltă. În plus, rabinii văd în om un microcosmos care oglindește structura universului: „Toate câte le-a făcut Dumnezeu pe lume le-a făcut în om." Omul este deci capabil de o pornire spontană spre Dumnezeu (*Coh.R.* 6,7). Creat de un Dumnezeu binevoitor și așezat într-o lume pe care Dumnezeu a considerat-o „foarte bună", omul ar trebui să aibă în mod normal o existență armonioasă. Cu toate acestea, istoria omenirii în general și a poporului evreu în special nu poate să nu genereze un sentiment de neliniște și chiar de pesimism. Având în vedere această ambiguitate și respectul față de individ, iudaismul admite că făpturile omenești sunt foarte diverse și că există mai multe modalități de a atinge desăvârșirea morală. În ceea ce privește *etica socială însă, lucrurile sunt mai puțin variabile, iar dreptatea prezintă două dimensiuni fundamentale: fermitatea și îndurarea.

În ceea ce privește persoana omului, rabinii s-au mulțumit să semnaleze anumite calități esențiale, — **kedușa* („evlavia"), *irat ha-Șem* („frica de Dumnezeu") sau *lev tov* („inima bună") — care pot apărea în diferite combinații. O dată dobândită una dintre aceste calități, omul este liber să-și structureze personalitatea după bunul său plac, poate fi introvertit sau extravertit, vesel sau neliniștit, puritan ori dimpotrivă.

Biblia se apleacă preponderent asupra destinului lui Israel ca națiune și mai puțin asupra scopurilor ultime ale omului ca individ. Rabinii precizează totuși că soarta omului nu se sfârșește o dată cu moartea fizică și pomenesc în acest sens de lumea cealaltă, de existența spirituală și de *învierea morților. Fiecare, după meritele lui, este chemat să-și împlinească chemarea după moarte (vezi *Viața veșnică).

OMER

„Snop"

Darul din noua recoltă de orz care se aducea la Templu în a doua zi de Pesah. *Omerul* este o măsură de capacitate care corespunde unei zecimi de *efa* (ceva mai mult de doi litri), deci darul era relativ modest (vezi Lev. 23,10 *et infra*). Era interzis să se mănânce din orzul nou până când *Omerul* nu era adus preotului la Templu. Porunca biblică cere să se aducă acest dar „în ziua care urmează după Șabat", ceea ce a stârnit o aprigă controversă cu privire la data sărbătorii de *Șavuot. Rabinii *farisei interpretau termenul „Șabat" din textul biblic ca însemnând a doua zi de Pesah, adică 16 Nisan. *Saduceii și, mai târziu, *caraiții erau de altă părere, considerând că textul se referă chiar la Șabatul săptămânal, anume primul de după Pesah. Deoarece Biblia fixează Șavuot la cincizeci de zile după darul *Omerului*, fariseii țineau această sărbătoare în a cincizecea zi după Paște, oricând ar fi căzut în timpul săptămânii, în vreme ce, după saducei, Șavuot cădea întotdeauna într-o duminică, șapte săptămâni de la prima duminică de după Paște. Din cauza acestei dispute, rabinii recomandau să se recolteze primele spice pe 16 Nisan, chiar dacă această zi cădea într-o sâmbătă. Ceremonia se săvârșea cu mare solemnitate (*Men.* 10,2). Obiceiul recoltării *Omerului* a fost restabilit în prezent în regiunile agricole din Israel.

După distrugerea Templului și întreruperea tuturor darurilor (vezi *Jertfe și daruri), obiceiul de a număra zilele dintre Pesah și Șavuot a supraviețuit pe baza autorității rabinice. După noaptea de 16 Nisan până la sfârșitul perioadei de șapte săptămâni, fiecare zi e socotită separat, menționându-se de fiecare dată numărul zilelor și săptămânilor care s-au scurs de la *Omer*. Deși în Ereț Israel și în Egipt, numărătoarea era permisă în timpul zilei, ea se efectuează în general, după tradiția babiloniană, în timpul slujbei de seară. Cu timpul, s-a încetățenit obiceiul de a atârna în sinagogi un calendar, adesea împodobit artistic, indicând ziua la care s-a ajuns cu numărătoarea *Omerului* (*sfirat ha-Omer*).

Deși număratul *Omerului* își are originea în legea biblică, diverse interpretări rabinice ulterioare au subliniat importanța aplicării sale și după distrugerea Templului. După *Maimonide, socotirea

zilelor dintre Pesah și Șavuot exprimă graba poporului de a sărbători aniversarea Revelației și a dăruirii Torei. În același spirit, alți învățători au arătat că eliberarea (Pesah) ar fi fost incompletă fără primirea Torei (Șavuot), căci libertatea fără Lege poate fi distrugătoare. Era nevoie așadar de o punte care să lege cele două sărbători și să asocieze idealul libertății cu acela al legalității. Numărătoarea *Omerului* este tocmai această punte.

De-a lungul timpului, cele șapte săptămâni ale *Omerului* au căpătat o conotație de tristețe și de semidoliu: oamenii nu îmbracă haine noi și nu se tund în acest interval. Motivele acestei atitudini rămân obscure și au dat naștere la multe discuții. Talmudul spune că tristețea acestor zile ar comemora moartea celor 24.000 de elevi ai lui R. *Akiva, ca urmare a unei epidemii care ar fi avut loc între Pesah și Șavuot, în vremea răscoalei antiromane a lui Bar Kohba (132–135 e.n.). Unii învățați au sugerat că povestea cu epidemia ar fi fost născocită ca pretext pentru ca evreii să poată evoca în realitate tragica înfrângere a răscoalei, pe care nu puteau s-o comemoreze oficial în timpul stăpânirii romane.

Legea rabinică impune o serie de restricții în perioada *Omerului*: evreii evlavioși nu se tund și nu se bărbieresc în aceste săptămâni; nu se oficiază căsătorii și nu se organizează serbări publice. Sunt exceptate de la aceste reguli ultimele zile ale lunii Nisan, ziua de lună nouă și Lag ba-*Omer (a 33-a zi a *Omerului*). Mai recent, sioniștii credincioși au introdus sărbătorirea, în această perioadă, a Zilei Independenței (**Iom ha-Aṭmaut*) pe 5 Iyar și a Zilei Ierusalimului (**Iom Ierușalaim*) pe 28 Iyar.

OMER, LAG BA-

„A treizeci și treia (zi) din numărătoarea Omerului"

Sărbătoare minoră a *calendarului evreiesc; numele de *lag* este compus din literele ebraice *lamed* și *ghimel*, a căror valoare numerică însumată este 33 (vezi *Numere). Această sărbătoare, datând din epoca gheonimilor, are loc la 18 Iyar, în perioada numărătorii **Omerului*, care se întinde de la Pesah la Șavuot. Originea sa rămâne incertă. După credința populară, sărbătoarea marca sfârșitul unei teribile epidemii care ar fi ucis douăzeci și patru de mii de discipoli ai lui R. *Akiva, în vremea răscoalei lui Bar Kohba împotriva Romei (132–135 e.n.). Ea se mai numește, de altfel, și „sărbătoarea înțelepților", ceea ce ar putea fi o aluzie la un asemenea eveniment tragic.

O altă ipoteză susține că, după un șir de înfrângeri, armata lui Bar Kohba ar fi repurtat o victorie efemeră în a treizeci și treia zi de *Omer*, victorie care ar fi ridicat moralul populației, devenind obiect de comemorare anuală în ziua de Lag ba-Omer. O altă posibilă explicație, legată de evenimente militare anterioare, ar fi inspirată din Flavius *Iosefus (*Războiul evreilor* 2,16–17). Autorul descrie declanșarea primei revolte împotriva Romei, în 66 e.n. Grupurile naționaliste evreiești, care plănuiau de mult o insurecție împotriva asupririi romane ar fi decis să pună mâna pe arme la 18 Iyar, adică în a treizeci și treia zi a *Omerului*. Pentru a abate atenția romanilor, s-ar fi codificat conspirativ data declanșării răscoalei sub numele de Lag ba-Omer.

Oricare ar fi motivul, cert este că această dată a dobândit o anumită valoare în istoria naționalismului evreiesc. Chiar și după înfrângere, evreii au ținut să celebreze Lag ba-Omer, pentru a reaminti posterității lupta lor disperată pentru libertate. Noua situație politică apărută după distrugerea celui de-al Doilea Templu și reprimarea celei de-a doua revolte evreiești au făcut imposibilă celebrarea publică a acestei sărbători care a fost totuși respectată multă vreme în clandestinitate până când semnificația ei inițială, pare-se, s-a pierdut.

Nu există legi speciale pentru celebrarea zilei de Lag ba-Omer, totuși, la așchenazi, interdicțiile prevăzute pentru perioada Omerului sunt suspendate în această zi. Se pot deci celebra căsătorii și alte festivități publice sau private, se poate asculta muzică și se omite rugăciunea *Tahnun* la slujbele de dimineață și de după amiază. La evreii sefarzi și orientali, Lag ba-Omer marchează sfârșitul perioadei de doliu, dar interdicțiile nu sunt ridicate decât începând de a doua zi. Sefarzii numesc sărbătoarea „Lag la-Omer", iar cei occidentali (spanioli și portughezi) nu organizează nici o manifestație deosebită cu acest prilej. În Israel, unele obiceiuri pun accentul pe legătura dintre această „sărbătoare a înțelepților" și războiul contra Romei. Copiii beneficiază de o zi de vacanță, o zi a studenților are loc în campusurile universitare, se aprind focuri de tabără, familiile ies la picnic și mulți copiii, poate în amintirea războiului cu romanii, se întrec la tras cu arcul.

Alte obiceiuri respectate în Israel asociază Lag ba-Omer cu aniversarea morții lui Șimon bar Iohai, un tana din sec. I, căruia tradiția îi atribuie redactarea **Zoharului* și care ar fi murit la 18 Iyar. El a fost înmormântat la Meron, lângă Safed, unde mii de hasidimi și de sefarzi vin în pelerinaj de fiecare Lag ba-Omer. Celebrările populare de la Meron, care au loc după căderea serii, se intitulează *Hilula de-Rabi Șimon bar Iohai* („Sărbătoarea lui

Rabi Şimon", vezi *Hilula*). Cu acest prilej, evreii pioşi vizitează şi mormintele altor înţelepţi, aflate în împrejurimi, studiază *Zoharul*, cântă, aprind lumânări comemorative şi, potrivit obiceiului ultraortodox, taie pentru prima oară părul băieţilor de trei ani.

OMILETICĂ

Arta de a predica (în greacă, *homilia* înseamnă „învăţătură"); a nu se confunda cu exegeza rabinică şi legalistă asupra Bibliei (vezi *Halaha şi *Hagada). Hagada constituia materia principală a predicii (*deraşa*) care se rostea la sinagogă de Şabat, de sărbători şi în alte împrejurări deosebite. Adresate unui public amestecat, format din oameni de toate vârstele şi de niveluri culturale foarte diferite, omiliile se situau mai degrabă în registrul afectiv decât în cel intelectual. Temele abordate erau legate cu precădere de credinţă, etică, morală şi de problemele sociale ale epocii. Scopul lor era adeseori de a transmite un mesaj de îmbărbătare şi speranţă comunităţilor evreieşti, expuse tuturor adversităţilor. Măiestria şi carisma predicatorului au fost întotdeauna şi continuă să fie factori esenţiali pentru eficienţa mesajului. Predica presupune şi totodată stabileşte o comunitate de religie şi cultură între predicator şi asistenţa lui. Pentru aceasta, vorbitorul trebuie să-şi cucerească publicul printr-un talent care poate fi înnăscut sau dobândit. Rezultatul este o satisfacţie deopotrivă intelectuală şi emoţională. Esenţa omileticii constă în contactul viu, verbal, dintre predicator şi ascultătorii săi, în care cel dintâi se străduieşte să confere o dimensiune actuală textelor şi tradiţiilor moştenite din vechime.

Această activitate oratorică a dat naştere unei literaturi omiletice o dată ce predicatorii sau unii dintre ascultătorii lor au început să aştearnă în scris predici întregi sau măcar ideile principale ale acestora. Mai târziu, s-a trecut la publicarea textelor în volume. Deşi se pierdea astfel impactul direct, emoţional, asupra publicului, omiletica s-a constituit ca un gen literar aparte în cadrul literaturii religioase, situat ca importanţă imediat după genurile talmudic şi halahic. Literatura omiletică a devenit modul de exprimare ideologică a iudaismului, vectorul conceptelor tradiţionale şi ecoul instituţiilor, teologiei, filozofiei, eticii şi moralei evreieşti. Ea a avut, în plus, meritul de a fi vehiculat idei noi şi de a fi ştiut să se adapteze schimbărilor istorice care i-au marcat evoluţia. Pentru istoricul contemporan, omiliile sunt o sursă nepreţuită de informaţii asupra vieţii religioase şi sociale din diferite epoci.

Omiletica îşi are rădăcinile în însuşi textul biblic. Deuteronomul, de pildă, cuprinde îndemnurile pe care Moise, în pragul morţii, le-a adresat poporului. Iotam, fiul lui Ghedeon, rosteşte o parabolă în discursul lui către locuitorii Sihemului (Jud. 9,7–20). Cartea Eclesiastului este, la rândul ei, o culegere de predici, după cum arată însuşi titlul său, care înseamnă, pare-se, „predicatorul". Elemente omiletice găsim şi în *Targum (traducere parafrazată a Bibliei în aramaică) şi în *apocrife.

*Mişna, *Talmudul şi literatura midraşică fac adeseori referinţă la predică (*deraşa*) şi la predicator (*darşan*) ca la instituţii bine încetăţenite. Unii dintre tanaimi şi amoraimi erau specializaţi ca hagadişti sau ca predicatori. Predicile lor au servit ca materie primă pentru culegerile midraşice (vezi *Midraş). Ambele Talmuduri cuprind şi ele predici, de multe ori fragmentare; este vorba, în special, de operele intitulate *Midreşe Halaha*. Culegerile **Tanhuma* şi **Pesikta* au un caracter pur omiletic, în ciuda introducerii halahice. De altfel, trebuie întotdeauna să se ţină seama de consecinţele transpunerii discursului din forma sa orală în cea scrisă. Retorica clasică a avut o influenţă redusă asupra predicatorilor evrei ai antichităţii. Cu toate acestea, literatura midraşică oglindeşte în mare măsură şi viaţa mediului neevreiesc, cu instituţiile şi obiceiurile sale.

Acest tip de literatură a continuat să înflorească până în Evul Mediu târziu (sec. X–XI), în timp ce omiletica propriu-zisă suferea la rându-i noi schimbări în comunităţile evreieşti din bazinul mediteranean, emanaţii ale centrelor tradiţionale din Ereţ Israel şi Babilon: într-adevăr, în această perioadă apare *Şeiltot* a lui *Ahai din Şabha (sec. al VIII-lea), prima carte omiletică al cărei autor ne este cunoscut. Lucrarea conţine predici săptămânale pe teme halahice şi hagadice. Lucrările filozofice ale lui *Saadia Gaon, *Iuda Halevi şi *Maimonide au fost preluate şi popularizate de către predicatori încă din sec. al XII-lea. Dintre aceşti predicatori, se cuvin amintiţi spaniolii Abraham bar Hiya, *Bahia ben Aşer (*Kad ha-kemah*), *Nisim Gerondi şi Isaac *Arama (*Akedat Iţhak*), care a trăit în Spania în vremea alungării evreilor (1492) şi s-a numărat printre expulzaţi. **Zoharul*, cartea de căpătâi a cabaliştilor, care apare în sec. al XIII-lea, este, în fond, un Midraş cu caracter mistic. În Spania, scopul principal al omileticii era de a consolida credinţa iudaică, expusă unei puternici propagande creştine. În Italia, Iacob Anatoli (sec. al XIII-lea) şi-a redactat al său *Malmad ha-talmidim* în spiritul filozofiei lui Maimonide. Dimpotrivă, contemporanul său, *Moise ben Iacob din Coucy, predicator itinerant, obişnuia să combată ideile lui Maimonide în peregrinările sale pe dru-

murile Spaniei și Provenței. În Germania, **haside Aşkenaz* practicau o omiletică mai populară și mai mistică, din care regăsim ecouri în opere ca *Sefer hasidim* din sec. XII–XIII. *Caraiții au compus și ei omilii specifice credinței lor. La fel, există o omiletică specifică Italiei renascentiste, în care s-au ilustrat autori ca Iuda Moscato, Azaria de Figo și Iuda Modena, reflectând în operele lor influența studiilor clasice care reveneau pe atunci în actualitate. În aceeași vreme, în Boemia, Rabi Iuda Loew din Praga compunea omilii cu totul remarcabile prin originalitatea lor și influența pe care au exercitat-o. Contemporanul și succesorul lui, Efraim Luntschitz i-a urmat exemplul, lăsând posterității *Olelot Efraim*. După expulzarea evreilor din Spania, renașterea Cabalei la Safed a dat iudaismului pe unul din cei mai mari autori de scrieri omiletice — Moise Alșeh. În sec. al XVII-lea, aventurile falsului Mesia *Sabatai Țvi au influențat omiletica epocii. Elia ha-Cohen din Smirna și-a manifestat deschis simpatia pentru sabatianism în populara lui lucrare *Şevet Musar*. Un secol mai târziu, marele cabalist Ionatan *Eybeschütz, bănuit de înclinații sabatianiste, a publicat un mare număr de scrieri omiletice. Contemporanul său mai tânăr, Ezechiel *Landau, i-a urmat modelul, chiar dacă nu s-a ridicat la nivelul maestrului. Venise vremea *hasidismului: liderii acestei mișcări au introdus un nou tip de omiletică, deosebit de popular și de eficace, așa-numitul *tisch*, masa de Șabat la care *rebe* le vorbea credincioșilor. În aceeași perioadă, un învățat de cu totul alt gen, D. Nieto, marele rabin (*haham*) al comunității hispano-portugheze din Londra, a fost bănuit de erezie spinozistă în urma unei predici și a reușit cu greu să se disculpe.

În tot acest timp și până în epoca modernă, au existat predicatori profesioniști, așa-numiții *maghidimi*. **Maghidul* putea fi o personalitate foarte respectată în sânul comunității sau putea fi un predicator ambulant, care trăia din cerșit. Pe de altă parte, conducătorii rabinici au continuat și ei să țină predici, în special cu ocazia Șabaturilor dinainte de Iom Kipur și de Pesah. Aceste *derașot* erau cel mai adesea consacrate unor subiecte halahice. Predicile se țineau la sinagogă, dar nu făceau parte din slujba religioasă. Uneori erau foarte lungi și credincioșii ședeau ceasuri întregi să le asculte. Psalmodiate pe un ton caracteristic, predicile erau de obicei în idiș, fiind traduse în ebraică doar când erau transpuse în scris. Existau predicatori vestiți ca Iacob *Kranz, *maghidul* din Dubno, elevul și prietenului gaonului *Elia din Vilnius. *Maghidimii*, în special cei ambulanți, erau adesea critici virulenți ai moravurilor societății contemporane. Atitudinea lor nu era deloc pe placul liderilor comunitari, care se străduiau să-i cenzureze și să-i țină în frâu. Cu timpul, tradiția *maghidimilor* s-a adaptat la noile condiții generate de emigrația în masă a evreilor din Europa răsăriteană către Occident.

*Emancparea, reformismul și *asimilarea au dat un nou avânt omileticii, care dobândea astfel un nou rol. Reformați ca Abraham *Geiger au subliniat importanța de a predica în limba locală în timpul slujbei. Inițial, evreii ortodocși s-au opus hotărât unei asemenea inovații, în special acolo unde predicatorul în exercițiu nu stăpânea limba locului. În Franța, *Consistoriul creat de Napoleon a impus obligația de a predica în limba populației majoritare neevreiești. În Anglia, Tobias Goodman a început să predice în engleză în sinagogile tradiționale, încă din 1808. În Germania, rabinii neo-ortodocși Isaac *Bernays, Iacob *Ettlinger și Samson Raphael Hirsch au fost promotorii predicilor în limba germană. În *Gottesdienstliche Vorträge*, opera lui deschizătoare de drumuri, Leopold *Zunz își propunea să demonstreze că predicile în limba locală se practicau încă din antichitate.

Aceste predici moderne se bazau bineînțeles pe citate din Biblie și Midraș, dar se deosebeau radical de cele tradiționale, atât ca formă cât și ca fond: se trecea de la mustrare la educarea morală, căci predicatorul nu mai putea fi sigur că ascultătorii au cunoștințe suficient de avansate de iudaism. O nouă formă de teologie și de etică își făcea loc în omiletica iudaică, introducând în predici aspecte noi legate de politică, viață socială și literatură. Încet-încet, predicile se transformau în conferințe. Înflorirea literaturii omiletice în țările europene protestante a influențat în bună măsură modalitățile de exprimare analoge din sânul iudaismului. Cu timpul, a apărut și o contrareacție, care punea accentul pe o pregătire evreiască mai solidă, pe o afirmare mai pronunțată a iudaismului și pe diminuarea interesului pentru retorică și educația morală.

În Germania, primii predicatori moderni au fost reformiști cultivați ca Zunz, Geiger, Samuel *Holdheim. În Austro-Ungaria în schimb, cei mai importanți predicatori, — Adolf Jellinek, Adolf Schwarz, Moritz Güdemann, David Kaufmann, Zwi Perets Chajes — erau mai curând conservatori. În Statele Unite, predicatori de formație germană ca David *Einhorn se adresau în germană comunităților de imigranți germanofoni, pe cale de a se distanța de ortodoxie. A urmat apoi o serie de eminenți predicatori de limbă engleză de toate riturile: reformați ca S. Wise, Abba Hillel Silver și Solomon Freehof; conservatori ca Israel H. Levinthal și

Israel Goldstein; ortodocși ca Joseph H. Lookstein. Și în Anglia, mișcarea reformată a produs predicatori vestiți ca Morris Joseph, Israel Abrahams, Claudius Montefiore, în timp ce personalități ca Abraham Cohen, Ephraim Levine, marii rabini Nathan Marcus și Joseph H. Hertz și Sir Israel Brodie au apărat și au reprezentat cauza iudaismului ortodox. Între timp, în Europa răsăriteană s-a ivit un nou tip de *maghidimi* care, în predicile lor, atacau adeseori *Haskala și sionismul politic. Alții au emigrat în Occident unde au început să predice renașterea națională a poporului evreu și a limbii ebraice. Un exemplu mai puțin obișnuit l-a constituit purtătorul de cuvânt al ideilor sioniste în Statele Unite, *maghidul* Țvi Hirsch Maslianski. Mișcarea *Musar*, constituită în Lituania, și-a format propria ei școală de omiletică.

Mulți predicatori și-au publicat predicile în volum: s-a născut astfel o vastă literatură. S-au tipărit, de asemenea, antologii cu texte din diverși autori care au servit ca material tematic pentru predicile rabinilor. Săptămânalele evreiești conțin frecvent o predică legată de Șabatul săptămânii respective, iar predicile sunt uneori înregistrate și se pot procura sub formă de casete. Omiletica evreiască a devenit o disciplină de sine stătătoare, care a făcut deja obiectul multor studii în diferite limbi: germană (Sigmund Maybaum, Ludwig Philippson și Josef Wohlgemut), franceză (Michel Weill), engleză (Simon Singer, Abraham Cohen, Solomon Freehof și mulți alții), ebraică (S.Y. Glicksberg) etc. La ora actuală, seminarele rabinice au în programă cursuri speciale dedicate omileticii.

OMNAM KEN

„Într-adevăr, așa e"

Titlul și primele cuvinte ale unui poem de penitență (*sliha*) pe care comunitățile așchenaze îl recită la slujba de **Kol Nidre*, în seara de Iom Kipur. Acest poem, construit în acrostih și alcătuit din unsprezece strofe de câte două versuri, este o recunoaștere a faptului că omul este dominat de spiritul răului și, în același timp, o rugă de iertare către Dumnezeu. Fiecare strofă se încheie cu același răspuns: *salahti* („am iertat"). Autorul poemului, Iom Tov ben Isaac din Joigny, a părăsit Franța și s-a stabilit în Anglia, la York. Atunci când membrii micii comunități evreiești, asediați în castelul local, au fost puși să aleagă între apostazie și moarte, Iom Tov i-a îndemnat la sinucidere colectivă, care a și avut loc la 16 martie 1190, sub deviza: „Noi preferăm o moarte glorioasă unei vieți de rușine."

OMOR

„Să nu ucizi" este a șasea din cele Zece *Porunci. *Legile noahide interziceau deja omorul: „Dacă varsă cineva sângele omului, sângele său va fi vărsat de om..." (Gen. 9,6). Mai înainte chiar, la începutul Genezei, uciderea lui Abel de către Cain a fost reprobată și pedepsită. Biblia arată explicit că orice individ vinovat de o crimă premeditată trebuie condamnat la moarte. *Legea orală pune totuși atâtea restricții aplicării acestei pedepse încât ea devine practic inaplicabilă. Trebuie mai întâi ca doi martori demni de încredere să-l fi surprins pe ucigaș în momentul când acesta era pe punctul de a săvârși crima; trebuie apoi ca aceștia să-l fi prevenit asupra pedepsei la care se expune. Potențialul asasin trebuie atunci să declare că este perfect conștient de consecințele faptei sale. În plus, cum nici o probă indirectă, oricât de solidă, nu poate fi reținută împotriva acuzatului, trebuie ca martorii să fi asistat la crimă. Procesul trebuie să se desfășoare înaintea unui tribunal alcătuit din douăzeci și trei de judecători (o astfel de judecată nici nu se putea de altfel desfășura decât pe vremea Templului). Dacă majoritatea simplă a judecătorilor îl consideră nevinovat, acuzatul este în mod obligatoriu achitat. În schimb, pentru o condamnare este nevoie de jumătate plus două voturi. Dar dacă acuzatul este declarat vinovat de către toți judecătorii, fără excepție, el nu poate fi executat, deoarece judecătorii trebuie să fie în același timp avocați ai apărării și ai acuzării, or, dacă nici un judecător nu este în favoarea lui, înseamnă că acuzatul nu a avut parte de o judecată dreaptă. Nu-i de mirare deci că un tribunal care în șapte ani a condamnat un singur om la moarte este descris de Mișna (*Avot* 1,10) ca setos de sânge; ba chiar, după Elia ben Azaria, și o singură pedeapsă capitală în șaptezeci de ani este prea mult. Rabi Akiva și Rabi Tarfon au mers până acolo încât au mărturisit că, dacă ei ar fi judecat asemenea fapte, nici o persoană nu ar fi fost vreodată condamnată la moarte.

Dacă, datorită tuturor acestor restricții, tribunalele nu prea aplicau această pedeapsă, ele aveau totuși puterea de a condamna la închisoare pe vreme îndelungată orice persoană vinovată de omor. Atunci când se descoperea un cadavru fără a se putea afla ucigașul, bătrânii din oraș sau din orașul cel mai apropiat de locul crimei trebuiau să-și asume simbolic responsabilitatea crimei, sacrificând un vițel (*egla arufa*; vezi Deut. 21,1–9) și declarând că nu au nimic să-și reproșeze și că au făcut tot posibilul pentru a-l găsi pe vinovat. Scopul ceremoniei era de a pune cât mai bine în

evidență gravitatea faptei. O dată cu înmulțirea faptelor criminale, această lege a sfârșit prin a-și pierde valoarea preventivă și a căzut treptat în desuetudine.

Cu toate că omorul este interzis, în anumite împrejurări este îngăduit să ucizi: în caz de legitimă apărare, de pildă, sau pentru a împiedica o crimă sau un viol. Totuși, omorul nu este nici atunci permis decât dacă într-adevăr nu există altă soluție. În Israel, nu există pedeapsa cu moartea.

OMOR INVOLUNTAR

Iudaismul introduce o nuanță între omuciderea intenționată și cea involuntară. În acest din urmă caz, responsabilul este absolvit și deci nu e pasibil de pedeapsă. Firește, rabinii recomandă totuși ca ucigașul involuntar să se căiască tot restul vieții deoarece a cauzat moartea aproapelui său.

Dacă cineva și-a ucis aproapele din neglijență (Biblia menționează exemplul unui om care taie copacii cu toporul; lama toporului se desprinde de lemn și provoacă moartea unui trecător; vina constă în faptul că tăietorul de copaci nu s-a îngrijit să nu fie altcineva prin apropiere), el trebuie să-și caute *azil într-o cetate de scăpare din țara Canaanului până la moartea marelui preot în funcțiune. Doar atunci este achitat de greșeala sa. Dacă însă se aventurează să iasă din cetatea de scăpare înainte de amnistie, rudele apropiate ale victimei au dreptul să-l ucidă (vezi *Sânge, Răzbunarea -lui).

Cel care ucide printr-o neglijență deliberată sau cu bună știință nu are dreptul să-și găsească refugiu într-o cetate de scăpare: nimic nu-l apără de răzbunarea rudelor victimei și este obligat să-și caute salvarea prin fugă.

Discutând despre deosebirea dintre omuciderea involuntară și cea voluntară, rabinii Talmudului desprind două criterii fundamentale: 1. Trebuie examinată natura instrumentului care a cauzat moartea. Chestiunea este de a ști dacă instrumentul era, prin natura sa, susceptibil de a provoca accidentul. 2. Raporturile existente între victimă și ucigașul său accidental. Dacă instrumentul prezenta caracteristici periculoase, ca în cazul unui cuțit, se putea presupune că este vorba de un *omor premeditat iar nu de o omucidere involuntară, mai ales dacă victimei i s-a lezat un organ vital. Pe de altă parte, dacă se dovedește că între criminal și victimă a existat un diferend se poate deduce că este vorba despre o crimă iar nu despre o omucidere involuntară (Maimonide, *Hilhot Roțeah* 3).

De-a lungul secolelor, s-au propus tot felul de *responsa* pentru a defini obligațiile ucigașului involuntar. Acesta din urmă era obligat să facă penitență și pomeni și să acorde asistență familiei victimei.

ONEG ȘABAT

„Bucuria Șabatului"

Datoria de a te bucura de ziua de Șabat, conform Isa. 58,13: „Veți numi Șabatul bucurie." Această obligație comportă participarea la trei mese șabatice (doar două, în epoca Talmudului), care trebuie să fie toate sărbătorești, compuse din bucate speciale în cinstea Șabatului și însoțite de cântece (**zmirot*). A treia masă, *seuda șlișit* (vezi *Seuda), este însoțită în mod deosebit de cântece și de învățături ale Torei.

Poetul Haim Nahman Bialik (1873–1934), ajuns în Ereț Israel prin anii '20, a instituit un program de *Oneg Șabat* care începe sâmbătă după amiază și ține până seara. Cu această ocazie, se cântă, se studiază Tora, se organizează o conferință sau o discuție pe subiecte biblice, se servesc băuturi răcoritoare, dând ocazia și nereligioșilor să participe la „bucuria Șabatului". Inovația lui Bialik se practică și astăzi în numeroase sinagogi și comunități.

ORAȘE SFINTE, vezi SFINTE ORAȘE.

ORFAN, vezi VĂDUVE ȘI ORFANI.

ORGĂ

Instrument muzical utilizat în cultul creștin începând de prin sec. al VII-lea. Încă înainte de 1700, la Praga și în nordul Italiei unii rabini au autorizat ocazional folosirea orgii, însă mai mult la sărbători decât la slujbele de Șabat. Muzica de orgă a fost introdusă în mod regulat la slujbele de Șabat și de sărbătoare, la inițiativa lui Israel *Iacobson, mai întâi în Westfalia și la Berlin, apoi la sinagoga din Hamburg (1818). Inovația, caracteristică începuturilor *iudaismului reformat, i-a împărțit pe evreii germani în două tabere adverse. Reprezentanți ai iudaismului ortodox ca Akiva Eger, Moise Sofer și alții au adus o serie de argumente halahice împotriva acestei îndepărtări de la tradiție, pe care au respins-o ca pe o imitare a obiceiurilor neevreiești (**hucot ha-goim*) și o violare a legilor Șabatului. Primii reprezentanți ai reformei citează la rândul lor diferite precedente, inclusiv utilizarea în Templul din Ierusalim a unui instrument numit *magrefa* care, după unii, era un fel de orgă hidraulică.

Către 1850, prezența orgii era deja o caracteristică a sinagogilor reformate din Ungaria, Anglia, Statele Unite și din alte țări. În vreme ce, la Viena, Isaac Noah *Mannheimer refuza, de dragul uni-

tății comunitare, instalarea unei orgi în Stadttempel, unele comunități franceze, deși tradiționaliste, nu au ezitat să urmeze noua tendință. În prezent, numeroase sinagogi conservatoare din Statele Unite autorizează acompaniamentul la orgă de Șabat și de sărbători, cu condiția ca organistul să fie neevreu. Ortodocșii și-au menținut aproape pretutindeni obiecțiile halahice împotriva acestei practici. Cu toate acestea, unele sinagogi ortodoxe moderne (în Franța și în Anglia, încă de la sfârșitul sec. al XIX-lea) permit acompaniamentul de orgă la căsătorii și la slujbele civile, dar numai când au loc în zile lucrătoare.

ORLA

„Necircumcis"

Cel de-al zecelea tratat din volumul **Zeraim* al *Mișnei. Cele trei capitole ale sale tratează despre legile care interzic, în Ereț Israel, să se tragă vreun profit din pomii fructiferi în primii trei ani de creștere, perioadă în care sunt considerați „necircumcișii" (vezi Lev. 19,23–25).

Mișna descrie arborii care nu cad sub această interdicție, legile aplicabile în cazul amestecării fructelor *orla* cu fructele licite sau cu diferite zeciuieli, precum și legile privind fierberea alimentelor la un foc făcut cu coji de fructe *orla*. Legea care interzice fructele *orla* este o decizie rabinică valabilă și în afara Israelului. Subiectul este dezvoltat în *Talmudul din Ierusalim și în *Tosefta.

ORTODOXIE, vezi IUDAISM ORTODOX.

OSEA

Ebr.: Oșea

Prima din cele douăsprezece cărți care alcătuiesc secțiunea biblică a Profeților Mici. Cartea, redactată în sud, în Iuda, după căderea regatului lui Israel, constituie o valoroasă sursă documentară cu privire la istoria religioasă și literatura ultimelor decenii ale regatului din nord.

Potrivit textului, revelațiile lui Osea au avut loc sub domniile lui Uzia (769–734), Iotam, Ahaz (733–727) și Ezechia (727–698 î.e.n.), în Iuda, și sub acelea ale lui Ieroboam II (784–746) și Menahem (746–737 î.e.n.) în Israel. Singura informație referitoare la viața personală a autorului este dată la începutul cărții, atunci când el primește ordinul divin să se însoare cu o prostituată — alegorie a infidelității lui Israel față de Dumnezeu. Profetul s-ar fi căsătorit deci cu Gomera, care i-ar fi dăruit trei copii. Nu se poate preciza dacă aceste detalii sunt de ordin istoric ori simbolic.

Cartea lui Osea, compusă din paisprezece capitole și o sută nouăzeci și șapte de versete, este una din cele mai lungi din secțiunea Profeților Mici. Primele trei capitole compară atracția lui Israel pentru *Baal, zeul fenicienilor cu idila dintre o femeie adulteră și amanții ei. Pentru a pedepsi asemenea greșeli, pământul trebuie să înceteze să mai fie fertil și trebuie suspendate toate festivitățile. Acest anunț este însoțit totuși de o profeție de consolare. Capitolele 4–14 (despre care unii critici moderni cred că nu sunt de aceeași mână ca și primele trei) cuprind prorociri adresate regatului din nord sub domnia lui Menahem (746–737 î.e.n.). Profetul consideră alianțele lui Israel cu puterile străine ca un semn de infidelitate față de Dumnezeu și îi reproșează lui Israel că „nu-L cunoaște pe Domnul". El subliniază că, atunci când cineva s-a făcut vinovat de o acțiune imorală, simpla îndeplinire a riturilor religioase nu atenuează greșeala. Dimpotrivă, imoralitatea face din această evlavie exterioară o adevărată ticăloșie.

Osea este primul profet care precizează că aducerea de jertfe pe mai multe altare constituie un păcat grav (Os. 4,13; 8,11). El profețea în regatul lui Israel, dar prorocirile lui priveau în egală măsură și regatul din sud. Talmudul spune că Osea, *Isaia, *Amos și *Mica au profețit în aceeași epocă și adaugă că Osea era cel mai eminent dintre ei (*Pes.* 87a).

În epoca talmudică și în Evul Mediu, interpretarea rabinică tradițională nu a pus la îndoială datarea furnizată de carte. Rabinii medievali au luat drept bună și presupusa poruncă divină care îl face pe Osea să se căsătorească cu o prostituată. Conform acestei interpretări, Dumnezeu se aștepta de la el, ca profet, să intervină în favoarea lui Israel care păcătuise. Osea, în schimb, i-ar fi sugerat Domnului să-și aleagă alt popor. Spre lămurirea lui, Dumnezeu îl îndeamnă să se însoare cu o prostituată și așteaptă ca ea să-i nască trei copii, pentru a-i cere apoi să urmeze exemplul lui Moise care a renunțat la nevastă pentru a se supune chemării divine (Ex. 18,2.5). Dumnezeu i-ar fi zis atunci: „Cu toate că nevasta ta e o prostituată și copiii nici nu ești sigur că-s ai tăi, nu te învoiești s-o părăsești. Cum vrei atunci ca eu să-i înlocuiesc cu alt popor pe israeliți care sunt urmașii robilor mei credincioși, Abraham, Isaac și Iacob?" (*Pes.* 87a–b). Dacă *Rași s-a mulțumit cu această explicație, unii teologi filologi ca Abraham *ibn Ezra și David *Kimhi nu s-au arătat convinși și cu atât mai puțin Maimonide. Ei au susținut că relatările privitoare la femeie, copii și numele lor din Capitolul 1, ca

și faptele care se petrec în Capitolul 3 ar fi de fapt viziuni profetice.

Critica biblică modernă avansează ideea unei împărțiri a cărții lui Osea, într-un Proto-Osea (Cap. 1–3), urmat de un Deutero-Osea (Cap. 4–14), deosebit de cel dintâi atât prin personalitatea autorului cât și prin limbaj și prin evenimentele descrise. S-au pus de asemenea în evidență multe asemănări terminologice între Cartea lui Osea și vechiul nucleu al *Deuteronomului, redactat în jurul anului 622 î.e.n. Ca atare, profeția lui Osea s-ar putea situa în contextul procesului legislativ care, în nord (Israel și Samaria) ca și în sud (regatul lui Iuda), a condus la compilarea și redactarea cărților *Pentateuhului în modul sugerat de ipoteza documentară (vezi *Biblia și cercetarea științifică). Astfel, profeția lui Osea este profund ancorată în tradiția religioasă a Samariei, introducând totodată teme noi, care vor deveni clasice. Profetul insistă îndeosebi asupra iubirii lui Dumnezeu pentru poporul său, pune accentul pe o religie a afectivității și compară *Legământul cu căsătoria.

Cartea lui Osea

1,1–9	Căsătoria lui Osea cu o prostituată
2,1–3	Restaurarea lui Israel
2,4–25	Dumnezeu, soțul lui Israel
3,1–5	Căsătoria lui Osea
4,1–5,7	Denunțarea coruptiei preoților, a superstițiilor și a idolatriei
5,8–6,6	Acuzații la adresa regatelor lui Israel și Iuda
6,7–9,10	Dojenirea lui Israel pentru diverse păcate, între care idolatria, războiul civil și lipsa de încredere în Dumnezeu
9,11–10,15	Prorociri întemeiate pe greșelile istorice ale lui Israel
11,1–12,1	Iubirea lui Dumnezeu pentru Israel
12,2–14,10	Judecata divină și îndemnul la căință

OSPITALITATE

Ebr.: hahnasat orhim

Patriarhul Abraham, prin primirea generoasă a celor trei călători care mai apoi s-au dovedit a fi îngeri (Gen. 18), este un adevărat simbol al ospitalității. „Lasă-ți ușile casei larg deschise și tratează-i pe săraci ca pe membrii familiei tale", îndeamnă Iose ben Iohanan (*Avot* 1,5), subliniind importanța ospitalității, în special față de cei aflați la nevoie. Talmudul (*Șab.* 127a) așază ospitalitatea printre *poruncile „al căror rod se mănâncă pe lumea această și rămâne până în lumea cealaltă". La începutul *sederului* de *Pesah, se spune: „Primește-i pe toți cei flămânzi și dă-le să mănânce!" R. *Huna rostea aceste cuvinte înaintea fiecărei mese în tot cursul anului (*Taan.* 20b).

Rabinii povățuiesc asupra modului în care trebuie primiți oaspeții, ca să simtă în largul lor. Încă de la sosire, trebuie să li se arate cea mai mare cinstire, chiar dacă ei se poartă grosolan. Trebuie să li se aducă hrana cât mai curând, căci dacă oaspeții sunt săraci, s-ar putea rușina să ceară de mâncare oricât le-ar fi de foame. Chiar dacă stăpânul casei este preocupat de problemele sale personale, trebuie să se arate vesel și bine dispus și să nu se laude cu bogățiile sale, ca să nu-și pună în inferioritate oaspeții. În plus, ca Abraham, gazda va trebui să se ocupe personal de musafiri și să nu-i lase în seama servitorilor.

La rândul lor, oaspeții trebuie să-și exprime recunoștința față de gazdă. Într-o pasaj adăugat la *binecuvântările de după mese, musafirii solicită binecuvântarea lui Dumnezeu asupra gazdei și a familiei sale (*Ber.* 58a).

În Evul Mediu și mai târziu când, datorită prigoanelor și expulzărilor, mulți evrei erau nevoiți să umble dintr-un oraș în altul, comunitățile evreiești și-au înființat societăți de *hahnasat orhim*, pentru a asigura adăpostirea și hrana călătorilor fie în localul sinagogilor, fie în cămine construite special în acest scop.

Abraham și călătorii

El a ridicat ochii și iată că trei bărbați stăteau în picioare, lângă el. Când i-a văzut, a alergat înaintea lor, de la ușa cortului, și s-a plecat până la pământ, zicând: „Doamne, dacă am căpătat trecere în ochii tăi, nu trece, rogu-te, pe lângă robul tău. Îngăduie să se aducă puțină apă ca să vi se spele picioarele! Odihniți-vă sub copacul acesta! Merg să aduc o bucată de pâine, ca să prindeți putere și, după aceea, vă veți vedea de drum. (Gen. 18,2–5)

P

PACE

Ebr.: șalom

Șalom, termenul ebraic pentru „pace", este înrudit cu *șlemut*, „perfecțiune", ambele fiind derivate dintr-o rădăcină care exprimă noțiunea de integritate sau de plenitudine.

În Biblie, cuvântul *șalom* denumește aproape întotdeauna o stare de armonie, de liniște și de prosperitate. Termenul este folosit, firește, și ca antonim al războiului, dar *șalom* este mai mult decât atât: este o binecuvântare, o manifestare a harului divin.

În textele rabinice, *șalom* capătă o valoare etică, semnificând depășirea discordiei în familie, în comunitate și între popoare și, drept urmare, prevenirea conflictelor și a războaielor. Noțiunea continuă să fie zugrăvită ca o manifestare a harului divin, dar apare frecvent și într-un context normativ: a căuta pacea este o obligație pentru fiecare individ și exprimă finalitatea spre care trebuie să tindă diferitele structuri și reglementări sociale.

Rabinii s-au întrecut în elogii la adresa păcii, ridicând-o chiar la nivelul de valoare supremă. Pacea devine astfel mesajul ultim al Torei, ca și esența profeției și a *Izbăvirii; *Șalom* este unul din numele lui Dumnezeu, numele lui Israel și numele lui *Mesia.

Înțelepții discută și raportul dintre pace și alte valori ca adevărul și dreptatea. Unii afirmă că pacea, dreptatea și adevărul sunt noțiuni complementare, în armonie una cu alta (T.I. *Taan.* 4,2). Se pune totuși întrebarea care dintre aceste valori prevalează în caz că ele intră în conflict. În acest context, are prioritate pacea, de dragul căreia este îngăduit chiar și să minți (*Iev.* 65b). În plus, după cum spune R. Iehoșua ben Korha, dreptatea rigidă este incompatibilă cu pacea; iată de ce un judecător trebuie să țină cont de pace în dreptatea lui și să legifereze în vederea unui compromis (T.I. *Sanh*, 1,5; T.B. *Sanh* 6b; punctul de vedere opus se exprimă prin dictonul: „Fie ca dreptatea să străpungă muntele", un fel de a spune că dreptatea trebuie să triumfe cu orice preț).

În Evul Mediu, principalii filozofi și mistici evrei au făcut din pace un principiu ontologic, ridicând-o la nivel cosmic, metafizic, divin. Pacea devine fundamentul existenței, principiul care armonizează forțele contrarii în fiecare obiect individual și reconciliază elementele naturii într-o totalitate. În sfârșit, pacea întruchipează imanența divină în lume: „Dumnezeu este forma ultimă a universului, cuprinde totul, unifică totul și aceasta este adevărata esență a păcii" (R. Iuda Loew ben Bețalel, *Netivot olam*, *Netiv ha-șalom* 1).

Pacea și războiul. De la Biblie și până în zilele noastre, sursele evreiești recunosc războiul ca un dat al existenței: el reflectă realitatea încă decăzută a condiției umane în istorie, în contrast cu era postistorică de la sfârșitul vremurilor. Așadar, războiul reflectă situația actuală a omului, dar nu și destinul lui final.

Abordarea postbiblică a problemei păcii și a războiului a fost influențată de deposedarea evreilor de orice putere politică și militară: poporul evreu nu mai avea posibilitatea concretă de a opta pentru pace ori pentru război. Doar războaiele celorlalte națiuni aparțineau realității istorice, în timp ce anticele războaie ale lui Israel deveniseră mai curând un subiect de teologie decât de politică. Evreul se lupta mai mult cu înclinația spre rău decât cu un dușman istoric. Pacea era discutată în primul rând dintr-o perspectivă utopică, în lumina viziunii profetice a păcii veșnice.

S-au propus, în acest context, trei modele diferite de pace. Potrivit celui dintâi, pacea ar putea fi în cele din urmă obținută grație unei transformări a conștiinței indivizilor. Astfel, *Maimonide considera perfecțiunea intelectuală ca o garanție a păcii. În viziunea lui, cunoașterea adevărului și recunoașterea universală a lui Dumnezeu l-ar putea îndemna pe om să se desprindă de bunurile amăgitoare, să se elibereze de impulsurile distructive și să elimine complet factorii iraționali care sunt cauza conflictelor și a războaielor (*M.T.*, *Melahim* 12,5; *Călăuza* III, 11). Maimonide distingea totuși războiul obligatoriu (*milhemet hova*),

care nu poate fi evitat, de războiul deliberat în care poți sau nu să te angajezi. Dimpotrivă, Abraham bar Hiya, gânditor spaniol din sec. XI–XII, considera că impulsurile distructive nu pot fi învinse printr-o evoluție intelectuală, ci doar printr-o modificare emoțională, în special prin sporirea sentimentelor de apropiere și de dragoste care trebuie să se dezvolte între oameni la ivirea erei mesianice, după ce toți vor fi căzut de acord să îmbrățișeze aceeași credință și același drum (*Heghion ha-nefeș* 4).

Al doilea punct de vedere preconizează că popoarele lumii vor ajunge să trăiască în pace o dată ce vor fi reunite sub o singură autoritate universală. Astfel, David *Kimhi (Comentariu la Isa. 2,4; Mica 4,3) și Isaac *Arama (*Akedat Iṭhak* 46) l-au descris pe Mesia ca pe un judecător suprem, arbitru al păcii între neamuri. Fără a se ridica deasupra conflictelor, națiunile lumii ar recunoaște totuși unanim autoritatea și dreptatea unui astfel de tribunal internațional. Alți gânditori imaginează un fel de *Pax judaica*, cu un guvernământ central, situat în Sion. (*Saadia Gaon, *Cartea doctrinelor și a credințelor* 8,8; *Albo, *Sefer ha-ikarim* 4,42).

O a treia opinie vede realizarea păcii ca rezultat al reformării ordinii sociopolitice. Isaac *Abravanel descrie războiul ca o consecință a istoriei umane și a declinului cultural, declin ce și-ar avea originea în civilizația tehnologică și în tradițiile și instituțiile politice. Mântuirea finală va provoca înfrângerea civilizației materialiste și dispariția structurilor și frontierelor politice (Comentariu la Gen. 3,22; 4,1–17; 11,1). Dimpotrivă, Isaac Arama dezbate problema păcii și a războiului din perspectiva ordinii politico-juridice concrete și actuale: cu cât legile și ordinea politică se vor apropia mai mult de sensul natural și universal al dreptății, cu atât pacea va avea mai multe șanse să învingă războiul (*Akedat* 46,81,105a).

Importanța păcii este accentuată în toate rugăciunile iudaice principale, inclusiv **Amida*, **Kadișul* și *binecuvântările de după mese: toate, ca și binecuvântarea *preoților (Num. 6,26), se încheie cu o rugă pentru pace.

Totodată, literatura etică medievală este plină de învățături rabinice care îndeamnă la pacea în familie (*șalom bait*) și în sânul comunității. Unele tratate, ca *Menorat ha-meor* de Isaac *Aboab, cuprind capitole întregi pe această temă. Cu toate acestea, lupta împotriva ereziei era considerată o virtute iar pacea cu ereticii nu pare să fi constituit nici un moment un țel recomandabil.

Pentru *mistica iudaică urmărirea păcii capătă o semnificație cosmică. Potrivit Cabalei, acțiunile umane determină armonia care domnește între **sefirot*; omul virtuos participă la pacea supranaturală dintre Dumnezeu și *Șehina* (*Zohar* 3,113b–114a). Mai exact, termenul *șalom* corespunde cu *sefira Iesod* („Temelie"). Pacea pe pământ, în viziunea ezoterică a Cabalei, ar însemna unirea superioară dintre *Iesod* și *sefira Malhut* („Împărăție") prin care se transmit numeroase binecuvântări pe pământ (*Nahmanide și *Bahia la Lev. 26,6). Deși *hasidimii*, ca toți evreii, puneau mare preț pe pace, conflictul lor cu **mitnagdimii* și neînțelegerile ulterioare dintre dinastiile hasidice au încurajat dezvoltarea noțiunii de război „în numele cerului". Rabi *Nahman, care a fost, toată viața lui, angajat în diferite conflicte, mergea până într-acolo încât afirma că numai **ṭadikul* care are dușmani și-și face datoria de a lupta împotriva lor este vrednic să-și conducă discipolii către slujirea lui Dumnezeu (*Sefer ha-midot*, *Meriva* 2,18).

Gânditorii evrei moderni acordă unanim păcii un statut privilegiat. Relevând faptul că, prin lege, funcția de preot „uns pentru război" (Deut. 20,2–4) nu este ereditară, A.I. *Kook subliniază că funcțiile ereditare erau rezervate problemelor permanente ale omului. Legea așadar a considerat războiul drept o problemă tranzitorie, singurele funcții permanente fiind cele ce există pe timp de pace.

Pacea în tradiția iudaică

Pacea este cea mai mare binecuvântare.

Rostul de a fi al Torei este dragostea de pace.

Mare este pacea, căci ea e pentru lume ceea ce este drojdia pentru aluat. Dacă Dumnezeu n-ar fi așezat în lume pacea, întreaga omenire ar fi fost distrusă prin sabie și devorată de animalele sălbatice.

Numărați-vă printre discipolii lui Aaron: iubiți pacea și luptați pentru ea, iubiți oamenii și împărtășiți-le învățăturile Torei.

Rabi Șimon ben Gamaliel spune: „Lumea se sprijină pe trei lucruri: dreptatea, adevărul și pacea". Rabi Mona zice: „Acestea trei sunt unul și același lucru, căci dacă este dreptate, este și adevăr; iar dacă este adevăr, este și pace".

A face pace, ca și a face milostenie, dă roade și în lumea aceasta și în cea de apoi.

Numai prin pace se va reconstrui Ierusalimul.

PACE, DARURI DE, vezi JERTFE ȘI DARURI.

PALLIÈRE AIMÉ
(1875–1949)

Scriitor și teolog, una din personalitățile asociate *iudaismului reformat francez. Provenit dintr-o familie catolică bigotă, Pallière trebuia inițial să se călugărească, dar itinerarul său mistic îl conduce

mai întâi către Armata Salvării, apoi către iudaism. Ca și *Rosenzweig, contactul cu spiritualitatea evreiască îl datorează întâmplării care i-a purtat pașii într-o sinagogă din Lyon într-o zi de Iom Kipur. Dornic să se convertească, a fost descurajat de rabinul liberal Elia *Benamozegh care i-a devenit inspirator și călăuză, convingându-l să-și păstreze statutul noahid. Pallière a dus cu toate acestea o viață de evreu practicant și, deși nu recunoștea ca autentic decât iudaismul ortodox, a devenit unul din ghizii spirituali ai evreimii liberale din Paris și ai curentului reformat francez. Conferințele lui erau foarte căutate și a deținut o vreme funcția de președinte al Uniunii Mondiale a Tineretului Evreu. Editor al periodicului *Șalom*, a colaborat de asemenea la *Foi et réveil* („Credință și deșteptare"). La sfârșitul vieții, Pallière s-a apropiat din nou de prima sa religie.

Dintre principalele lui lucrări, se cuvin amintite *Le Sanctuaire inconnu* (1926), *Bergson et le judaïsme* (1932), *L'Âme juive et Dieu, Le Voile soulevé* (1936). A fost de asemenea editorul uneia dintre cele mai cunoscute opere ale lui Benamozegh: *Israel și umanitatea*.

PANTEISM

Termen datând din epoca Renașterii și care desemnează concepția filozofică potrivit căreia *Dumnezeu nu este distinct de univers, ci se confundă cu natura, presupunând prezența totală a Substanței universale în fiecare din alcătuirile universului. Ideile panteiste erau deja prezente în gândirea greacă și se regăsesc la stoici, la Platon și la Plotin (vezi *Platonism și neoplatonism). Filozofii care au produs sistemele de gândire panteiste cele mai elaborate sunt Giordano Bruno (condamnat și ars pe rug pentru erezie în 1600) și Baruh (Benedict) *Spinoza (1632–1677), gânditor evreu excomunicat pentru opiniile lui de către comunitatea portugheză din Amsterdam.

Această doctrină, care proclamă totalitatea divinului în real și nu include nici o noțiune politeistă, părea să se armonizeze cu concepțiile iudaice, despre unitatea divină: panteismul și-a croit astfel drum printre cei mai respectați gânditori evrei. Unii au susținut chiar că au detectat implicații panteiste în teologia rabinică clasică, îndeosebi în desemnarea lui Dumnezeu ca *ha-Makom*, „Locul", căci: „el este Locul lumii, dar lumea nu e El" (*Gen.R.* 68). În acest sens, omniprezența divină ar tinde către identificarea efectivă a lui Dumnezeu cu realitatea lumii materiale în toate locurile ei. Se pare că astfel a înțeles și *Filon conceptul rabinic al omniprezenței, considerându-l ca un derivat al conceptului de imanență divină. Cu toate acestea, elementele panteiste care se regăsesc cu regularitate în gândirea iudaică sunt în general temperate prin utilizarea unui vocabular teist. Solomon *ibn Gabriol explică, în *Mekor haim*, *Creația printr-un sistem neoplatonician de emanații succesive a căror unică origine este Dumnezeu (vezi **Sefirot*). Abraham *ibn Ezra scria, folosind o frazeologie tipic panteistă: „Dumnezeu e Unul. El e creatorul a tot ce există și El e totul [...] Dumnezeu este totul; totul provine de la El" (Comentariu la Gen. 1,26; Ex. 23,21).

Panteismul rezultă de asemeni din concepțiile mistice despre imanența lui Dumnezeu. Cabala reflectă confruntarea dintre noțiunile panteiste și tendințele teiste. Cele dintâi reprezintă baza sistemului cabalistic, în vreme ce modul de exprimare al Cabalei poartă amprenta celor din urmă. **Zoharul* și, în și mai mare măsură, Moise Cordovero explică sistemul lor de *sefirot*, emanațiile divine ale Spiritului pur către lume, preconizând un fel de unitate între Dumnezeu și lume. Aceleași tendințe pot fi observate în *hasidism (vezi și **Habad*). În *Tania* (Cap. 3), R. *Șneur Zalman din Liadi susținea că nu există nimic în afara Lui, iar Menahem Mendel din Liubavici (1789–1866) scria: „Nu este existență în afară de existența Lui" (*Dereh mițvoteha*). Filozoful evreu care, rămânând ancorat în viața și gândirea iudaică, s-a apropiat cel mai mult de panteism a fost Nahman *Krohmal (1785–1840). El atribuia existență doar divinului, care nu este decât Spirit absolut și singurul care există, respingând toate celelalte forme de existență: Dumnezeu a creat lumea extrăgând-o din El însuși. Abraham Isaac *Kook (1865–1935) consideră că întreaga realitate este manifestarea divinității, prin intermediul unei miriade de forme a căror unică realitate este Dumnezeu.

Astfel, deși noțiunile prezentate aici par să se apropie de panteism, nici una nu reprezintă totuși un panteism pur; de fapt, nici unul din aceste sisteme nu-L identifică total pe Dumnezeu cu universul. A spune că Dumnezeu este sufletul sau sursa vitală de la care emană toate lucrurile nu înseamnă că lumile emanate alcătuiesc o unitate consubstanțială cu Dumnezeu-emanatorul. Dacă admitem imanența divină, Dumnezeu este întotdeauna prezent și aproape de toate creaturile lui, dar rămâne transcendent, deasupra și mai presus decât universul care îi datorează existența. *Iudaismul, cu varietatea sa de expresii și nuanțe, afirmă prin teism existența unui Dumnezeu transcendent, acționând asupra lumii, dar separat de ea și exercitând asupra ei voința Lui independentă (vezi *Monoteism).

PARA

„Vacă"

Al patrulea tratat al ordinului **Tohorot* al Mișnei. Cele douăsprezece capitole ale sale tratează despre legile privind alegerea, tăierea și arderea *vacii roșii (Num.19,1–22). Cenușa acestui animal amestecată cu apa de izvor era utilizată pentru purificarea celor care intraseră în contact cu un cadavru. Mișna discută problemele ridicate de vârsta vacii roșii, validitatea ei rituală dacă părul ei nu e în întregime roșu, maniera de a o sacrifica și de a o arde, procedeul de amestecare a apei cu cenușa și procedura de purificare a persoanelor și obiectelor devenite impure fiind stropite accidental cu acest amestec. Până la distrugerea Templului, nu fuseseră sacrificate decât nouă vaci roșii, scrie Mișna, care menționează și numele celor ce executaseră această operație.

Misterul ritualului vacii roșii (care nu a mai fost practicat de la distrugerea Templului) constă în faptul că el îi purifica pe cei atinși de necurățenie, dar îi spurca pe cei care interveneau în prepararea substanței. Se spune că nici măcar regele Solomon, cel mai înțelept dintre oameni, nu pricepea această poruncă. Ea este, din acest motiv, clasificată printre poruncile care depășesc înțelegerea omenească (*hukim*). Subiectul este dezvoltat în *Tosefta.

PARADIS, vezi EDEN, GRĂDINA -ULUI.

PARAȘA

Pl. parașiot

Secțiune din Pentateuh. Evreii sefarzi utilizează acest termen pentru a desemna atât cele cincizeci și patru de secțiuni săptămânale ale Pentateuhului, care se citesc la *sinagogă în timpul *slujbei din dimineața de Șabat, cât și cele patru secțiuni speciale (*Șekalim*, *Zahor*, *Para*, *Ha-Hodeș*), citite la ocazii speciale (vezi *Șabaturi speciale). Așchenazii folosesc în general termenul **sidra* (derivat de la *seder*, „ordine") pentru a desemna pericopa și *parașa* (sau *parșa*) pentru subdiviziunile secțiunii. Pentru fiecare dintre ele, un credincios este chemat la citirea *Torei.

Pericopele sunt denumite după primul sau cel mai semnificativ cuvânt din primul verset (*Bereșit*, *Noah*, *Leh leha* etc.). În textul tipărit al Pentateuhului, începutul diferitelor secțiuni este marcat prin semne speciale. La slujba din după amiaza de Șabat, se citește începutul secțiunii din Șabatul următor, la fel, *luni și joi dimineața (dacă nu coincid cu *luna nouă sau cu o zi de *post).

PARDES

Cuvânt de origine persană desemnând o suprafață împrejmuită de un gard. Termenul poate fi pus în legătură cu grecescul *paradeisos*, care se traduce prin „paradis". El apare de trei ori în Biblie (Cânt. 4,13; Koh. 2,5; Neem. 2,8). Într-unul din cele mai vechi pasaje ale misticii iudaice, el se referă la înțelepciunea divină (*Hag.* 14b). În Evul Mediu, a fost utilizat ca acrostih pentru cele patru școli de interpretare a Bibliei: P de la **peșat* (sensul literal), R de la *remez* (sensul aluziv), D de la **deraș* (interpretarea omiletică) și S de la *sod* (interpretare ezoterică sau mistică); vezi *Mistica evreiască.

PARNAS

„Intendent"

Titlu atribuit conducătorilor de comunități și de sinagogi de la începutul perioadei rabinice. *Targumul (Isa. 22,15) și *Mișna (Ket. 7,1) folosesc termenul în sensul general de „administrator", dar, în Talmud, *parnas* este utilizat pentru orice conducător evreu, din afara comunității (*Ber.* 28a; Ioma 86b) sau numit în funcții comunitare (*Ghit.* 60a; vezi *Autoritate rabinică și *Comunitate evreiască). Acești conducători și administratori neremunerați erau ținuți la mare cinste. Influența prea apăsătoare a unui *parnas* nu trebuia tolerată, de aceea se luau unele măsuri de precauție la alegerea lui, idealul fiind o persoană cu o fire blândă. Bogăția și influența contau adeseori mai mult decât pietatea și erudiția în a înlesni cuiva accesul la această înaltă demnitate.

Comunitățile evreiești medievale își alegeau *parnasimi* la conducerea sinagogilor și a diverselor activități independente ale comunității: financiare, filantropice etc. În *Africa de Nord, conducătorul comunității era numit în arabă *mukadim*. Se aflau *parnasimi* și în fruntea așa-numitor *Landjudenschaft*, adunările teritoriale evreiești din Sfântului Imperiu roman, și tot ei prezidau și *Consiliul celor patru ținuturi în Polonia și în Lituania. Comunitățile mai importante desemnau *parnase ha-hodeș* („administratori pe o lună"; cf. 1 Regi 4,7), care își asumau funcția cu schimbul, așa cum dovedesc statutele comunitare adoptate la Cracovia în 1595. Existau de asemenea funcții de *parnas ha-cahal* (conducător de comunitate), de *parnas ha-galil* (administrator de provincie) și *parnas ha-șuk* (administratorul pieței). În Occident, comunitățile de evrei spanioli și portughezi alegeau un consiliu de înțelepți numit *Mahamad* (vezi **Mahamad*), prezidat de un *parnas*.

PAROHET

„Perdeaua" sau „vălul" țesut artistic care, în Sanctuar, despărțea Sfânta de Sfânta Sfintelor, așa cum a fost poruncit în Ex. 26,31–33: „Să faci o perdea [*parohet*] din purpură violetă, roșie și stacojie și din in răsucit. Să fie lucrată cu măiestrie și să aibă pe ea heruvimi [...] Perdeaua să facă despărțirea între Sfânta și Sfânta Sfintelor." O perdea asemănătoare a fost confecționată pentru Templul lui Solomon (2 Cron. 3,14). Perdeaua era dată în lături de sărbători, ca să se vadă cei doi *heruvimi care păzeau chivotul *Legământului (1 Regi 6,23) în interiorul Sfintei Sfintelor (*Ioma*, 54a).

În sinagogile de astăzi, *chivotul care adăpostește sulurile Torei simbolizează Sfânta Sfintelor. În semn de respect și pentru a proteja chivotul, el este închis în dosul unor uși uneori ornamentate. La așchenazi și în multe comunități răsăritene, înaintea ușilor chivotului este suspendată o perdea bogat brodată; denumită *parohet*, în amintirea celei din Templu.

Deși *sinagoga, ca instituție a vieții religioase este adeseori considerată ca înlocuind Templul, fiind categorisită ca *mikdaș meat* („Sanctuar în miniatură", cf. Ezec. 11,16), nu există nici o justificare halahică sau teologică pentru asemănarea dintre sinagogă și Templu nici ca aspect, nici la nivelul slujbelor. Cu toate acestea, cele mai vechi informații despre decorația și funcționarea sinagogii reflectă efortul de a-i aminti credinciosului de zilele de glorie ale Templului. Perdeaua utilizată pentru a separa Sanctuarul de conținutul chivotului pare să țină de domeniul artei decorative, dar funcția ei este de fapt de a stabili o legătură de continuitate între Templu și sinagogă.

La așchenazi ca și la sefarzi, perdeaua este confecționată, de obicei, de către femeile comunității, din materiale prețioase ca brocartul, catifeaua sau mătasea italienească. *Parohetul* este împodobit cu cusături și broderii, reprezentând simboluri clasice și specifice. În registrul clasic, aflăm inscripții votive, motive florale, fructe sau câte un *maghen David*. Simbolurile specifice reflectă semnificația aparte a perdelei ca poartă conducând spre spațiul sfânt care adăpostește sulurile Torei. Un astfel de simbol este uneori coroana (*keter*) care simbolizează măreția Torei, flancată de leii lui Iuda, și ei un simbol al regalității. Coloanele canelate și alte elemente arhitecturale figurate pe perdea trimit cu gândul la intrarea Templului. Acest motiv al sfântului portal, care aparține artei religioase universale, apare deseori și pe monedele antice evreiești. În fine, leii înaripați și alte animale mitologice reprezentate pe *parohet* simbolizează împărăția spirituală a lumii celeilalte.

La sărbătorile de *Roș Hașana, *Iom Kipur, *Hoșana Raba și *Șmini Ațeret, perdeaua viu colorată de toate zilele se înlocuiește cu o draperie de satin alb. De Tișa be-*Av, așchenazii scot perdeaua chivotului de tot sau pun în locul ei o draperie neagră, în semn de doliu pentru distrugerea Templului. În sinagogile sefarde din Apus, perdeaua nu se află în față, la vedere, ci în interior, în dosul ușilor chivotului.

PARTICULARISM, vezi UNIVERSALISM ȘI PARTICULARISM.

PARVE, vezi ALIMENTARE, LEGI.

PAȘTE, vezi PESAH.

PATERNITATEA LUI DUMNEZEU, vezi DUMNEZEU, PATERNITATEA LUI.

PATRIARHI

Cei trei părinți (*avot*) fondatori ai poporului evreu: *Abraham, *Isaac și *Iacob. Potrivit *Genezei (10,21–32; 11,10–32), patriarhii descind din Sem, fiul lui *Noe, și din nepotul lui, Eber (nume care stă, poate, la originea cuvântului „evreu"). Păstori nomazi, ei călătoreau între marile centre urbane ale epocii, mai ales în regiunile Neghev, Sihem, Bet-El, Hebron, Berșeva, Gherar și Galaad. Pe lângă păstorit, ei practicau și o formă primitivă de agricultură (Gen. 26,12; 37,7). Tustrei au fost înmormântați în grota Macpela din apropiere de Hebron (Gen. 49, 29–30; 50,13).

Viețile patriarhilor au dobândit cu vremea, pentru evrei, valoare de exemplu, în încercarea de a atinge un comportament ideal. Cei trei patriarhi comunicau direct cu Dumnezeu de care ei și urmașii lor erau legați printr-un *Legământ veșnic, înscris în carnea lor prin *circumcizie. Dumnezeu le-a făgăduit o descendență numeroasă și pământul Canaanului drept moștenire.

Biblia nu-i prezintă pe patriarhi ca inovatori în materie religioasă și nu descrie nici o tensiune între ei și vecinii lor. Lupta împotriva idolatriei, des amintită în Biblie, nu este niciodată menționată în ciclul patriarhilor. Istoria lor marchează deci o etapă distinctă în istoria religiei lui Israel.

Ciclul patriarhilor își manifestă de asemeni singularitatea prin descrierea unor atitudini și conduite morale care se opun normelor etice, religioase și rituale ce vor intra în vigoare mai târziu. Astfel, Abraham s-a căsătorit cu *Sara, sora sa

vitregă pe linie paternă (Gen. 20,12), în contradicție cu legile *incestului expuse în *Levitic (18,18); el plantează un arbore sacru (Gen. 21,33), lucru de asemeni interzis (Deut. 16,21); la rândul său, Iacob ridică un monument de piatră (Gen. 28,18–22; 31,13. 45–52; 35,14), ceea ce contrazice îndemnul de a distruge astfel de monumente (Ex. 23, 24). Religia patriarhilor se distinge prin absența oricărei referiri teritoriale, prin lipsa profeților și, mai ales, prin utilizarea mai multor nume pentru *Dumnezeu. Întâlnim astfel teonime ca: *El elion* („Dumnezeu supremul"; Gen. 14,8), *El roi* („Dumnezeu care mă vede", Gen. 16,13); *El olam* („Dumnezeu cel veșnic", Gen. 21,33), *El Bet-El* („divinitatea din Bet-El; Gen.31,13; 35,7), *El Elohe Israel* („Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel", Gen. 33,19–20). Se mai găsesc aici și apelative divine ca: *Pahad Iṭhac* („Teama lui Isaac"; Gen. 31,42.53) și *Avir Iaakov* („Forța lui Iacob"; Gen. 49,24), dar formula cea mai frecventă este *El Șadai* (Gen. 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; Ex. 6,3), cu un înțeles incert: „Dumnezeu al muntelui", potrivit etimologiei asiro-babiloniene, tradus în general prin „Domnul" sau „Atotputernicul". Forma *El* este un cuvânt semit cu sensul de „Dumnezeu", care apare în mod curent în sfera de influență cananeeană.

În *Hagada, Abraham reprezintă *hesed* sau compasiunea față de celălalt, Isaac reprezintă *din* sau justiția riguroasă iar Iacob reprezintă *rahamim*, abuziv tradus prin „milă", sensul mai corect fiind acela de justiție temperată de îndurare. În acest sens, Iacob este considerat „alesul patriarhilor".

Patriarhii sunt des pomeniți în rugăciuni. Binecuvântarea de la începutul **Amidei*, nucleul tuturor slujbelor, debutează prin formula: „Dumnezeul lui Abraham, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob". În ultimii ani, numeroase comunități neortodoxe au adăugat aici și numele *matriarhelor. Multe rugăciuni invocă meritele exemplare ale patriarhilor, în special jertfa (*akeda*) lui Isaac, pentru a solicita ajutorul divin asupra urmașilor.

Potrivit tradiției, patriarhii sunt cei ce au introdus rugăciunile cotidiene: Abraham a introdus rugăciunea de dimineață (*șahrit*), Isaac, rugăciunea de după amiază (*minha*) și Iacob, rugăciunea de seară (*arvit* sau *maariv*).

PATRILINIARE, CONTROVERSĂ ASUPRA DESCENDENȚEI

Controversă asupra întrebării dacă un copil născut dintr-un tată evreu și o mamă neevreică poate fi considerat în mod automat evreu sau dacă trebuie să se supună convertirii pentru a fi recunoscut ca atare. Conform legii evreiești (*Halaha*), „fiul tău născut dintr-o femeie israelită se numește fiul tău, dar fiul tău născut dintr-o femeie păgână nu se numește fiul tău" (*Kid.* 68b). Așadar, orice om născut dintr-o mamă evreică este considerat evreu, indiferent de religia tatălui sau de măsura în care el însuși cunoaște ori respectă normele iudaice. Dimpotrivă, orice om născut dintr-un tată evreu și o mamă neevreică nu e recunoscut ca evreu, chiar dacă este cunoscător și practicant al iudaismului.

Problema a fost repusă în discuție de iudaismul reformat și de cel reconstrucționist. În 1982, mișcarea reformată a acceptat principiul descendenței patriliniare ca un criteriu al evreității. Potrivit acestui punct de vedere, copilul rezultat dintr-un tată evreu și o mamă neevreică nu trebuie să se mai convertească și e considerat evreu cu condiția să fi primit o educație evreiască. Această poziție a fost adoptată și de reconstrucționism în 1983.

În replică, Adunarea Rabinică a *iudaismului conservator a reafirmat în 1984 descendența matriliniară ca factor determinant al iudaicității, îmbrățișând astfel punctul de vedere ortodox, întemeiat pe Halaha. Atât conservatorii cât și ortodocșii susțin că descendența patriliniară contravine nu doar Halahei, ci și conceptului de **klal Israel*, potrivit căruia evreii trebuie să fie solidari unii cu alții.

Reformiștii și reconstrucționiștii au recunoscut descendența patriliniară din mai multe motive. Având în vedere numărul mare de căsătorii mixte, ei apreciază că iudaismul nu-și poate permite luxul de a-i exclude pe copiii proveniți din aceste familii, în special atunci când primesc o educație evreiască. În plus, spun ei, nu există o justificare biblică a principiului matriliniar. Potrivit Bibliei, dreptul la succesiune, inclusiv transmiterea funcției sacerdotale, se stabilește patriliniar. În fine, în opinia acestor curente, principiul matriliniar este inechitabil, deoarece femeile care aleg căsătoria mixtă sunt astfel favorizate, în timp ce bărbații în aceeași situație sunt penalizați.

PATRU ÎNTREBĂRI

Ebr.: arba cușiot

Formulă tradițională, recitată cu prilejul **sederului* de Pesah. Aceste patru întrebări, puse — în general — de cel mai tânăr dintre participanți, au devenit, în conștiința populară, sinonime cu primele cuvinte ale *Hagadei: „*Ma ništana*" („Prin ce se deosebește [această noapte de toate celelalte nopți]"). Întrebările sunt menite să lămurească de ce, de Pesah, se mănâncă azimă (*maṭa*) și ierburi amare (*maror*); de ce se condimentează de două

ori legumele și de ce se stă pe scaune căptușite cu perne. Scopul acestor întrebări este de a permite capului familiei să îndeplinească porunca biblică de a povesti, în fiecare an, fiilor lui despre eliberarea lui Israel din robia egipteană (Ex. 13,8. 14–15). Răspunsul la cele patru întrebări este dat după o lungă expunere, care nu se termină decât înainte de masă. Ceremonia actuală provine din discuțiile informale care caracterizau *sederul*, în vremea celui de al Doilea Templu. Într-adevăr, la vremea aceea nu se recita nici o formulă prestabilită: la un moment dat, în cursul ceremoniei, se puneau câteva întrebări simple pentru a stârni o discuție cât mai cuprinzătoare cu privire la obiceiurile de *seder*. Pentru că în timpul ceremoniei copiii începeau să adoarmă, întrebările și răspunsurile au fost mutate la începutul *sederului*.

Trei întrebări au devenit deosebit de populare. Primele două privesc motivele pentru care de *Pesah* se mănâncă exclusiv azimă și de ce se condimentează de două ori legumele numai în seara de *seder*; a treia privea modul de a consuma carnea: neapărat friptă și nu fiartă sau în alt fel. Distrugerea Templului a făcut ca această a treia întrebare să devină caducă, deoarece ea se referea la mielul pascal. Ea a fost înlocuită printr-o referire la obiceiul, și el deja depășit, de a ședea pe jumătate culcat în timpul mesei de *seder*. O a patra întrebare cu privire la ierburile amare a fost adăugată ulterior.

Textul actual al celor patru întrebări, întrucâtva diferit de cel consemnat în Talmud (*Pes.* 116a), datează din epoca gheonimilor, când s-a introdus o nouă ordine a întrebărilor. Sefarzii și evreii orientali se orientează după ordinea instituită de gheonimi, în timp ce așchenazii au păstrat ordinea talmudică. Din epoca Mișnei până la sfârșitul Evului Mediu, cele patru întrebări erau puse de către tatăl familiei sau de un alt adult. Mai târziu — în mod educativ — s-a acordat acest privilegiu celui mai tânăr membru al familiei. Atunci când bărbatul și soția sa sunt singurii participanți, întrebările sunt puse de femei. În lipsa copiilor și a femeilor, bărbații — oricât de savanți ar fi — trebuie să și le pună între ei.

PATRU SPECII, vezi SPECII, PATRU.

PĂCAT

Act care duce la încălcarea unei *porunci negative sau neîndeplinirea unei porunci pozitive. Față de conceptul teologic al greșelii, iudaismul preferă ideea de acțiune (sau de inacțiune) care încalcă Legea divină. În ambele cazuri, păcătosul este răspunzător în fața lui Dumnezeu pentru greșelile lui, indiferent dacă greșește față de aproapele său ori nu-și respectă îndatoririle față de Creator.

Biblia folosește treizeci de termeni pentru a desemna diferitele feluri de păcate, dar ele pot fi clasificate în trei mari categorii. Termenul cel mai important e *het* care apare de peste șase sute de ori în Biblia ebraică; rădăcina din care provine înseamnă „a rata binele, a trece pe lângă bine". Acest termen și derivatele lui se aplică tuturor tipurilor de păcat (social sau ritual, voluntar sau involuntar).

Al doilea termen, în ordinea ascendentă a gravității, este *avon*. Tradus în general prin „inechitate", el introduce ideea de act deliberat și, prin urmare, e mult mai grav decât *het*. El desemnează mai ales greșeala comisă de om față de aproapele său, prin încălcarea legilor etico-sociale, de exemplu, nedreptatea, desfrâul, perversiunea.

Al treilea termen care desemnează păcatul este *peșa*. Tradus în general prin „încălcare", el trimite mai exact la ideea de „răzvrătire". Este tipul de păcat de cea mai mare de gravitate: „Căci la păcatul lui [*het*] el adaugă o greșeală [*peșa*] mai gravă", zice textul biblic (Iov 34, 37). *Peșa* nu se referă niciodată explicit la încălcarea legii rituale. Rabi David Kimhi (Radak) observă că *peșa* implică „un refuz conștient și deliberat de a recunoaște autoritatea stăpânului sau de a se supune celui care dă o poruncă". În termeni religioși, *peșa* este un act de rebeliune deschisă contra lui Dumnezeu prin încălcarea legii Sale.

În literatura rabinică, cele trei tipuri de mai sus intervin în definiția unică a păcatului (*Ioma* 36b) ca un fel de triplă dimensiune a sa: dimensiunea lui *het*, în care omul își „ratează scopul", adică eșuează în raport cu idealul cel mai înalt; dimensiunea lui *avon*, prin care părăsește „calea rectitudinii", a dreptății și a dreptului; dimensiunea lui *peșa*, prin care se răzvrătește, în deplină cunoștință de cauză, împotriva Legii și a Legiuitorului divin. În teologia rabinică, unele păcate sunt totuși mai reprobabile decât altele. De exemplu, actul pozitiv de încălcare a unei interdicții este mai condamnabil decât actul negativ de abținere de la o faptă prescrisă. De asemenea, este mai grav să încalci o normă a Torei decât o regulă rabinică. *Idolatria, *omorul și *incestul sunt păcatele cele mai grave: mai bine moartea decât să comiți oricare din aceste fapte (nu mai este deci valabil principiul de **pikuah nefeș* care suspendă orice obligație religioasă în fața unui pericol care amenință, fie și indirect, integritatea personală). Literatura rabinică folosește

pentru păcat și termenul *avera*, care corespunde oricărui act pozitiv de încălcare a unei legi rituale etico-sociale.

Ispășirea unui păcat sau a unei infracțiuni față de Lege constă dintr-o *jertfă zisă chiar de ispășire, din restituire sau din revenirea la *statu quo ante* și adesea din *căință, ceea ce denotă atitudinea pragmatică a iudaismului față de slăbiciunile și lipsurile omenești. Morala religioasă practică acordă puțină importanță problemelor legate de originea păcatului și de condiția umană înainte ori după păcatul lui Adam. Consecințele păcatului primului om asupra descendenților săi sunt rareori pomenite. Exceptând câteva formulări mai mult sau mai puțin ambigue în literatura hasidică și în Cabala, iudaismul normativ respinge categoric ideea unei naturi umane iremediabil corupte în urma păcatului „originar" adamic. Astfel, versetul biblic potrivit căruia Dumnezeu „pedepsește nelegiuirea părinților în copii" (Ex. 20,5) nu trebuie înțeles în sensul teologic al inevitabilei transmiteri a stigmatului de păcătos din generație în generație. Versetul nu vrea să spună că toți copiii vor fi pedepsiți pentru crimele părinților, ci numai cei care, liberi fiind să aleagă, „Mă urăsc" (*ibid.*), urmându-i pe părinții lor pe calea păcatului. Doctrina responsabilității individuale, așa cum o expune Biblia (Deut. 24,16; Ezec. 18,1–4), se află în centrul întregii gândiri religioase evreiești.

Pe plan psihologic, rabinii raportează păcatul la *ieṭer ha-ra* „înclinația cea rea", care face parte din natura umană. Această abordare psihologică a păcatului este una din temele importante în tradiția Cabalei și în literatura hasidică. Ea apare limpede formulată în Eclesiast: „căci pe pământ nu este nici un om fără prihană care să facă binele fără să greșească niciodată" (Koh. 7,20). Rabinii îi contrapun lui *ieṭer ha-ra* pe *ieṭer tov*, „înclinația cea bună" (vezi *Rău). Omul este mai presus de toate o ființă înzestrată cu liber arbitru.

Omul poate fi dominat, fie și pentru o clipă, de pornirea cea rea, stă însă în puterea lui s-o stăpânească. El e liber să asculte sau să nu asculte, să acționeze conform normelor divine sau să le respingă; această libertate, din punctul de vedere al iudaismului, constituie măreția omului și îl face capabil de o alegere morală.

Concepția evreiască asupra păcatului îmbracă adeseori un aspect legalist. Dar iudaismul nu ignoră câtuși de puțin dimensiunea metafizică, spirituală a greșelii și a sentimentului de culpabilitate care afectează conștiința morală a omului. Acest aspect apare în ultimele cărți ale Bibliei. Profetul Habacuc (2,10) descrie păcatul ca o „rană a sufletului", ca o atingere adusă echilibrului spiritual al omului care distruge relația lui cu Dumnezeu (cf. Iov 5,6; 18,5–21; 20,4–29; Ps. 38,3; Isa. 48,22; 57,21). Păcatul afectează partea de sfințenie a făpturii, izolând-o și îndepărtând-o de Domnul.

Încă din Evul Mediu și în continuare, în epoca modernă, filozofii evrei au încercat și ei să explice concepțiile biblice și rabinice asupra păcatului, însă reflecțiile lor se ocupă nu atât de conceptul rabinic de *avera*, cât de a demonstra că omul care păcătuiește abdică de la idealul lui cel mai nobil, refuzând — deliberat sau nu — să-și actualizeze pe deplin potențialul său cel mai înalt.

Ideea de ispășire a unei greșeli, care restabilește relația omului cu Dumnezeu și care străbate toată literatura religioasă evreiască, se întemeiază pe putința și datoria omului de a se căi sincer, *căința fiind singura în stare să refacă omul în plenitudinea ființei sale.

PĂRINȚI, BINECUVÂNTAREA -LOR

Ebr.: birkat banim

Binecuvântare recitată în general de tată pentru copiii lui de toate vârstele, după slujba din ajunul Șabatului, la sinagogă sau acasă. Acest obicei nu este menționat în Talmud și datează probabil din Evul Mediu.

Textul pentru binecuvântarea unui băiat este extras din binecuvântarea lui Iacob (Gen. 48,20): „El i-a binecuvântat în acea zi spunând [...]: «Să te facă Dumnezeu ca pe Efraim și pe Manase»." Iar pentru fete, se spune: „Să te facă Dumnezeu ca pe Sara, Rebeca, Rahela și Lea." Apoi vine binecuvântarea preoților.

Conform unui alt obicei încetățenit, la sfârșitul fiecărui Șabat, tatăl repetă binecuvântarea pentru copii, iar profesorii, pentru elevii și studenții lor.

PĂRINȚII BISERICII

În tradiția evreiască, i se spune „părinte" învățătorului, dar obiceiul se regăsește la pitagoreici și la cinici, ca și în *creștinism unde desemnează călăuzele spirituale și doctrinare din primele secole (apostoli și învățați). Titlul de „Părinți ai Bisericii" a fost inițial rezervat episcopilor, apoi atribuit și altor autorități ecleziastice care îndeplineau criteriile de ortodoxie față de doctrină sau de identificare cu învățăturile Bisericii oficiale. Erau necesare de asemeni o conduită ireproșabilă, stima colegilor și vechimea în rang. Autoritatea Părinților Bisericii se întemeia pe principiul potrivit căruia credința se hrănește din tradiție. Perioada numită „patristică"

se situează între sec. II-VIII. Scrierile acestei epoci, redactate în greacă, siriacă sau latină, cuprind un număr de polemici cu iudaismul ca și cu toate mișcările religioase ieșite din vechea credință a lui Israel de după căderea Templului (70 e.n.), precum „ereziile", diversele gnoze, apoi maniheismul.

Dintre aceste texte, este de menționat *Epistola lui Barnaba* (sec. al II-lea), text apocrif al Noului Testament, redactat în limba greacă. Potrivit acestei scrieri anonime, evreii nu ar fi înțeles Legea, interpretând-o în litera ei fără a-i sesiza spiritul. Autorul îi îndeamnă pe creștini să nu mai respecte *Șabatul, ci să sfințească în schimb duminica, ziua învierii lui Isus. Aristide din Atena (circa 123 e.n.), în a sa *Apologie* a împăratului Hadrian, îi atacă deopotrivă pe evrei, pe barbari și pe greci.

Dialogul cu Trifon de Iustin (m. 165) este cel mai vechi text polemic grecesc împotriva iudaismului care s-a conservat aproape în întregime. El ar putea fi adaptarea unei dezbateri care a avut loc între Iustin și R. Tarfon. Cea mai veche polemică antiiudaică redactată în limba latină este *Adversus Iudaeos* de Tertullian (cca. 200); ea discută validitatea Legii și a mesianismului lui Isus și-i prezintă pe păgânii creștinați drept noul popor al lui Dumnezeu

În *Contra Celsum*, Origen (sec. al III-lea) ia întrucâtva apărarea iudaismului, respingând totodată ansamblul argumentelor anticreștine. El avea neîndoielnic legături cu înțelepții din Ereț Israel și cunoștea ebraica și sursele hagadice. Ciprian din Cartagina (mijlocul sec. al III-lea), căruia i se atribuie incorect o serie de texte polemice împotriva iudaismului, rămâne totuși autorul unui catalog de argumente de opus evreilor într-o dispută. Într-o scrisoare pastorală, intitulată *De cibis iudaicis*, episcopul Novatian recomandă creștinilor să nu respecte legile *alimentare evreiești.

Dacă în *Pregătirea evanghelică* (312–322), Eusebiu din Cezareea atacă mai ales păgânismul în fața căruia apără teologia evreiască, în *Istoria ecleziastică*, el încearcă să arate că nenorocirile abătute asupra evreilor constituiau o pedeapsă cerească pentru a fi complotat împotriva lui Isus. Și Grigore de Nyssa, în *Marele Catehism*, se arată vehement fără deosebire împotriva păgânilor, a ereticilor și a evreilor. Spre deosebire de Afraat, cel dintâi Părinte sirian, Efrem (cca. 306–373) îi atacă în mod violent pe evrei și pe arieni.

Cât privește pe Ioan Gură-de-Aur (354–407), el a redactat opt predici violent polemice împotriva iudaismului pe când se afla în Antiohia. Pentru a stigmatiza atracția exercitată de iudaism asupra creștinilor și pentru a încerca să restrângă participarea acestora la sărbătorile evreiești și adoptarea unora din practicile evreilor, el nu a ezitat să utilizeze o argumentație infamantă, susținând că „sinagoga nu este doar o casă de prostituție și o scenă de teatru, ci și un bârlog de hoți și un adăpost pentru animalele sălbatice". „Evreii, spune el, nu au noțiunea celor sfinte și nu sunt cu nimic mai buni ca oile și scroafele, ducând o viață de desfrâu și lăcomie."

Ieronim (circa 345–420) ocupă un loc destul de aparte printre acești teologi. Dacă opera sa respinge argumentele iudaismului, el nu împărtășește totuși criticile violente ale colegilor săi. Ieronim a lucrat la Betleem la o traducere latină a Bibliei ebraice, care sub titlul de *Vulgata* a devenit textul de referință al Bisericii din Roma. În comentariile sale la Scriptură, el nu ezită să se folosească de tradițiile hagadice și de exegezele rabinice. Numeroasele sale referințe la evreii din Palestina oferă o imagine a vieții lor sociale, politice, culturale și religioase, punând accentul pe așteptarea mesianică a iudeocreștinilor.

Ambrozie (339–397), episcop de Milano, violent antievreu în operele sale, pune de acord vorba cu fapta. El justifică astfel distrugerea unei sinagogi, reproșându-i împăratului roman că ar fi stăvilit acțiunea hotărâtă a creștinilor împotriva acestor dușmani ai lui Cristos și ai Statului. În același mod, Chiril (cca. 376–444), patriarh al Alexandriei, instigă populația și-i atacă pe evrei, mergând până acolo încât provoacă expulzarea lor, în 415, din acest mare centru al iudaismului elenistic.

Augustin nu a avut contacte directe cu evreii. El declară totuși într-o predică că, dacă Dumnezeu nu-i nimicise pentru răspunderea lor în moartea lui Isus, aceasta era doar pentru a servi ca martori ai adevărului creștin, aserțiune care a jucat un rol preponderent în atitudinea Bisericii față de evrei de-a lungul Evului Mediu.

Isidor din Sevilla (cca. 560–636), considerat ca ultimul Părinte al Bisericii din Occident, a scris două tratate antievreiești în care s-a legat de toți necredincioșii, inclusiv de iudeocreștini.

Substanța acestor polemici nu poate fi bine înțeleasă decât luând în considerare marea proximitate dintre unii Părinți ai Bisericii și evreii din Palestina. Unii Părinți studiaseră ebraica, Biblia și exegezele ei alături de evrei și au utilizat tradițiile halahice și hagadice, silindu-se în același timp să se delimiteze de iudaism. Nu se pot explica de altfel multe texte ale *Hagadei decât plasându-le în contextul disputelor teologice împotriva creștinilor. Polemicile dintre Părinții Bisericii și

înțelepții din Ereț Israel i-a condus pe aceștia din urmă să reconsidere anumite figuri ale Scripturii. Un exemplu îl constituie atitudinea față de căința poporului din Ninive, narată în cartea lui *Iona. În vremea celui de-al Doilea *Templu și la începutul epocii mișnice, această convertire era judecată ca exemplară, pe punctul de a servi de mustrare poporului în zilele de post (*Taan.* 1,16a; *Midr.Iona* 100–102). Dimpotrivă, ultimii tanaimi (vezi *Tana) și amoraimi (vezi *Amora) au pus la îndoială sinceritatea ninivitenilor (T.I. *Taan.* 2,1, 65b; *P.R.E.* 43), după ce Părinții Bisericii (Ieronim sau Efrem, de pildă) au pus convertirea poporului din Ninive în contrast cu refuzul evreilor de a se înclina în fața creștinismului.

O altă schimbare de atitudine s-a produs față de literatura apocrifă. Astfel, figura lui *Enoh, care deținuse un loc important în literatura religioasă a celui de al Doilea Templu, a fost îndepărtată de rabinii din Ereț Israel, atunci când creștinii au făcut din el un prototip al lui Isus. Abia în sec. al VI-lea, iudaismul a reînceput să facă referire la acest personaj.

Dacă Părinții Bisericii au influențat în parte atitudinea evreilor față de Scriptură, lor li se datorează totuși recuperarea lui *Filon din Alexandria, aproape uitat în sânul lumii evreiești, ceea ce ne permite să apreciem influența exercitată de iudaismul elenistic asupra dezvoltării creștinismului. Dar Părinții Bisericii au contribuit mai ales la ocultarea rădăcinilor evreiești ale creștinismului, preferând să nu evoce decât sursele sale grecești și determinând Biserica însăși să se bizuie mai mult pe filozofie decât pe Biblie. S-a ajuns astfel la poziții foarte tranșante în materie de dogme, îndeosebi cu privire la Treime și la mama lui Dumnezeu, care nu existau în — sau chiar contraziceau — învățătura primilor iudeocreștini.

În epoca Reformei, creștinismul protestant a încercat să refacă legăturile cu Biblia ebraică. Cu toate acestea, moștenirea patristică a persistat până în zilele noastre și a perturbat dialogul dintre cele două religii monoteiste de-a lungul secolelor.

PĂRINȚI ȘI COPII

Legea evreiască a stabilit un sistem de obligații reciproce pentru a reglementa relațiile dintre părinți și copii. Îndatoririle copilului decurg în principal din două surse biblice. Una din ele este exprimată în porunca a cincea a Decalogului: „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți prelungești zilele în țara pe care ți-o dă Domnul, Dumnezeul tău" (Ex. 20,12). Cea de-a doua este extrasă din Levitic (19,3): „Fiecare din voi să-i respecte pe mama și pe tatăl său." Rabinii s-au întrebat de ce, în prima sursă, tatăl e pomenit mai întâi, în vreme ce în a doua preeminența este acordată mamei. Scopul profund al acestei inversări are rostul de a sublinia că ambii părinți trebuie onorați deopotrivă (*Kid.* 30b–31a). Prin cinstirea părinților, Talmudul înțelege că trebuie să-i hrănești, să-i speli, să-i îmbraci, să-i ajuți în interiorul și în afara casei (să le faci cumpărăturile, de exemplu). Dacă părinții sunt lipsiți de mijloace, aceste îngrijiri au prioritate față de orice altă obligație caritabilă a copilului (*Șulhan aruh I.D.* 240,5); un fiu trebuie chiar să cerșească la nevoie pentru a-și îngriji părinții (*Kid.* 31a). Respectul față de părinți înseamnă, de exemplu, a nu te așeza pe scaunele părinților sau a nu-i contrazice într-o discuție (*Kid.* 31b). Biblia nu poruncește nicăieri iubirea de părinți. Firește, părinții sunt cuprinși în porunca generală a iubirii aproapelui (Lev. 19,18), dar ușor diferențiați față de restul societății, copiii având față de ei îndatoriri precise de cinstire și respect. Talmudul adaugă că un părinte care-și îndeamnă copilul să încalce Halaha trebuie disprețuit (*B.M.* 32a; *Iev.* 5b). Să-ți rănești ori să-ți blestemi părintele este o crimă după Biblie (Ex. 21,15–17).

Legea nu impune în mod brutal aceste îndatoriri, ci, în spiritul caracteristic Halahei, reglementează relațiile pe bază de îndatoriri reciproce (v. mai jos). Astfel, Talmudul (*Kid.* 32a) spune că un fiu poate să-și hrănească părintele cu cele mai fine delicatese și să-și piardă totuși locul în lumea cealaltă dacă o face cu părere de rău. Dimpotrivă, altul își poate câștiga acest loc chiar dacă-i cere tatălui său să facă o muncă grea, să macine de pildă grâu, cu condiția să-și formuleze cererea cu blândețe și respect. Părinții au dreptul să renunțe la toate obligațiile copiilor față de ei; de altfel, li se recomandă să nu pună poveri prea mari pe umerii copiilor (*Kid.* 30b).

Talmudul și Midrașul acordă spații însemnate elogiului părinților. A aduce copiii pe lume este o faptă mai mult decât meritorie, căci părinții dobândesc astfel statutul de părtași la creația divină, după cum cel ce-și cinstește părinții îl onorează, prin extensie, chiar pe Dumnezeu (*Kid.* 30b).

Potrivit legii evreiești, cu excepția unor situații bine precizate, părinții nu dispun juridic de persoana copilului ori de bunurile acestuia (*Ket.* 46b–47a; *Ș.Ar., H.M.* 424,7).

În general, datoriile legale ale părinților revin doar tatălui. În caz de divorț, de pildă, tatăl trebuie să-și întrețină copiii, nu și mama. Dacă mama e singură și decide să nu-și crească copiii, aceștia

sunt puși sub tutela comunității, tatăl însă nu are dreptul de a proceda astfel. Pe de altă parte, o mamă căsătorită nu poate refuza să-și alăpteze pruncul dacă tatăl nu-și poate permite să angajeze o doică.

Tatăl se îngrijește de nevoile zilnice ale copilului. El are obligația de a-l educa în credința iudaică, trebuie să-l învețe o meserie dacă e băiat, să-l răscumpere dacă e primul născut, să aibă grijă să fie circumcis, să se ocupe de căsătoria lui etc. (*Kid.* 29a). În privința fetelor, tatăl nu este obligat să se ocupe de măritișul lor, dar trebuie totuși să le asigure destule haine, ca ele să poată mărita (*Ket.* 52b).

În caz de *divorț, alegerea părintelui căruia să i se încredințeze copilul se face ținând cont de binele acestuia, deoarece este dreptul lui să fie îngrijit. Copiii sub șase ani sunt de regulă încredințați mamei a cărei îngrijire este considerată esențială până la această vârstă. După ce împlinesc șase ani, băieții trec în custodia tatălui care trebuie să se ocupe de instruirea lor și de educația lor religioasă. Fetele rămân, de obicei, mai departe în grija mamei care trebuie să le educe în spiritul modestiei (*Ket.* 52b). Conform legii, tatăl este obligat să-și întrețină toți copiii, inclusiv pe cei încredințați mamei.

În Statul Israel, problemele legate de custodia și întreținerea copiilor sunt de judecate conform legii evreiești de către tribunalele rabinice.

Datoria copiilor de a-și cinsti și respecta părinții este valabilă și după dispariția lor. Conform unui obicei datând din epoca posttalmudică, fiul are datoria de a spune *Kadiș* la aniversarea morții părinților și atât fiii cât și fiicele trebuie să onoreze această zi (*iarțait*). O altă dovadă de respect constă în a achita datoriile părinților decedați.

PÂINE

Ebr.: pat sau lehem

În antichitate, pâinea era alimentul de bază în Ereț Israel, simbolizând toată masa și hrana necesară subzistenței. Termenul apare frecvent, îndeosebi în Proverbe. *Mana a fost numită „pâinea din cer" (Ex. 16,4). În epoca biblică, pâinea se făcea din făină de grâu sau de orz. Mai târziu, în vremea Talmudului, oamenii erau atât de strâmtorați, încât făceau pâinea din alac sau din bob pisat. Totodată, pâinea însoțea în mod obligatoriu numeroase *jertfe și daruri. La vremea sfințirii lui Aaron și a fiilor săi, darul consta dintr-o „turtă subțire de pâine" (Ex. 29,23). În *Sanctuar și mai târziu în *Templu, se puneau în fața chivotului *Legământului douăsprezece pâini, așa-numitele *pâini ale punerii înainte.

În vremea Bibliei, erau mai multe procedee de a coace pâinea. Cel mai răspândit dintre ele consta în a așeza aluatul frământat pe un cuptor din teracotă. Dacă aluatul se punea la copt înainte de a fermenta, se obținea azima (**mața*) care se mânca de Pesah. Prepararea pâinii cădea în sarcina femeii (Gen. 18,6). Legea prevedea ca, la coacere, să se ia o bucată de aluat (**hala*) și să se arunce în foc. Obiceiul, care evoca darul destinat altădată preotului (Num. 15,20), se practica doar dacă pâinea era din grâu, orz, secară, ovăz sau bob (vezi *Specii, Cinci).

În epoca talmudică, s-a instituit ritualul de a recita binecuvântarea *Ha-moți* înaintea consumării pâinii (*Ber.* 38a). Această binecuvântare este precedată de o spălare rituală a mâinilor, urmată de binecuvântarea *netilat iadaim* care scutește de recitarea binecuvântărilor pentru alte alimente, cu excepția fructelor și a vinului. Conform recomandării rabinilor, pâinea trebuie mânuită cu respect și nu poate fi aruncată în aer nici amestecată cu resturile alimentare.

De Șabat se folosesc la binecuvântări două *halot* (pâini împletite), în amintirea faptului că, în deșert, israeliții recoltau vinerea o porție dublă de mană (*lehem mișne*, Ex. 16,22). Pentru sărbătorile care nu coincid cu Șabatul e necesară o singură *hala* la binecuvântări. După împrejurări, li se conferă acestor pâini valori simbolice aparte. De Șabat și de sărbători, se folosește un șervet brodat, cu care se acoperă *halot* înainte de binecuvântarea *Ha-moți*.

PÂINILE PUNERII ÎNAINTE

Ebr.: lehem ha-panim

Expresie desemnând cele douăsprezece pâini care se așezau pe masa de aur din Sanctuar și, mai târziu, din Templu, conform îndemnului din Ex. 25,30; Lev. 24,5–9; Num. 4,7; acest din urmă pasaj pomenește de „pâinea veșnică".

Numărul prescris de douăsprezece era destinat să reamintească de cele douăsprezece *triburi ale lui Israel și fiecare pâine trebuia făcută din două zecimi de *efa* de făină. Peste cele două șiruri de câte șase pâini, se punea tămâie (Lev. 24,7). Când se aduceau pâinile proaspete, cele dinainte erau împărțite preoților (*cohanim*) care erau autorizați să le mănânce. Atunci când David cere de mâncare pentru oamenii lui preotului din Nob și când acesta îi dă pâinile punerii înainte, fapta nu contravine normelor Torei decât în măsura în care pâinile au fost consumate de oameni oarecare, nu de preoți (1 Sam. 21,1-7)

Literatura rabinică descrie de mai multe ori fabricarea și așezarea pâinilor punerii înainte, pre-

cum și împărțirea acestora la preoți. Descrierile corespund practicilor în vigoare la sfârșitul epocii celei de-al Doilea Templu. Cele douăsprezece pâini erau dispuse pe o masă de marmură pe două rânduri egale ca lungime; trei tije de aur separau pâinile unele de altele, pentru a lăsa să treacă curenții de aer și a preveni mucegaiul. Pâinile erau reîmprospătate de fiecare Șabat, iar cele din săptămâna precedentă erau consumate de preoți. Înțelepții deplângeau faptul că familia Avtinas (Garmu), însărcinată cu fabricarea pâinii punerii înainte, refuza să dezvăluie secretul artei sale.

Trebuie remarcat că se puneau pâini și în vechile temple din Babilon, dar acolo se schimbau de patru ori pe zi, pentru cele patru mese ale zeilor.

PEA

„Colț (de câmp)"

Al doilea tratat al ordinului **Zeraim* din *Mișna. Cele opt capitole ale sale enumeră zeciuielile pe care un țăran le datorează săracilor (vezi Lev. 19,9–10; 23,22; Deut. 24,19–22). Acestea sunt: 1. *pea*: a șaizecea parte din rodul câmpurilor, livezilor și viilor. 2. *șikeha*: snopii uitați în câmp la recoltare. 3. **leket*: spicele de grâu care cad în timpul secerișului. 4. *peret*: boabele de struguri ce cad la cules. 5. *olelot*: ciorchinii de struguri necopți. 6. *maaser ani*: zeciuiala săracului, reprezentând o zecime din produsul rămas după extragerea primei dijme: vezi *Agricole, Legi. Subiectul este dezvoltat în *Talmudul de la Ierusalim și în *Tosefta.

PECTORAL, vezi PREOȚI, VEȘMINTELE -LOR.

PEDEAPSA CAPITALĂ

Biblia preconizează pedeapsa capitală pentru o serie de crime între care: răpirea, *omorul, *idolatria, nerespectarea *Șabatului, *hula, *adulterul, *incestul și diverse delicte sexuale. Pedeapsa capitală era cea mai curentă în vechile coduri de legi din Orientul Apropiat. Biblia însăși crede cu fermitate în valoarea ei disuasivă: „Atunci toți oamenii cetății să arunce cu pietre în el și să moară. Așa să curmi răul din mijlocul tău, pentru ca tot Israelul să audă și să se teamă" (Deut. 21,21). Se credea că pedeapsa cu moartea posedă puterea de a purifica întreaga societate. Se interzicea deci în mod expres instituțiilor abilitate cu împărțirea dreptății să dea dovadă de clemență în cazurile menționate. Deuteronomul cere pedeapsa cu moartea în zece împrejurări, folosind aceeași formulă: „Așa să curmi răul de la rădăcină din mijlocul tău".

Două forme de sancțiuni capitale sunt menționate direct în Biblie. Cea mai răspândită era lapidarea, care consta în faptul că toată lumea arunca cu pietre în condamnat, până ce acesta murea. Deși lapidarea survenea în urma unui proces legal, ea apărea și ca un reflex spontan al mâniei generale, expresie a răzbunării populare, curentă probabil încă dinaintea legislației sinaitice și devenită ulterior normă legală (vezi, de ex., Lev. 24,23; Ex. 17,4; Num. 14,10; 2 Cron. 10,18).

Arderea pe rug era pedeapsa rezervată pentru doar două delicte (Lev. 20,14 și 21,9). Nu era o formă răspândită de execuție, ci, mai curând, o stigmatizare, criminalul fiind ars după executarea sa prin lapidare (Ios. 7,25). Cele trei cazuri menționate în Pentateuh se referă toate la delicte sexuale. Și arderea pe rug pare să fi fost un tip de pedeapsă anterior primirii Legii în Sinai (Gen. 38,24).

Pentru a spori, se pare, puterea de descurajare a pedepsei, Deuteronomul (21,22) poruncește ca trupul criminalului executat să fie spânzurat de un copac și expus vederii publice. Cu toate acestea, versetul următor interzice ca trupul să fie lăsat expus în timpul nopții, „căci cel spânzurat este blestemat înaintea lui Dumnezeu și să nu spurci pământul tău" (*ibid.* 23).

Contrar obiceiului mesopotamian care făcea răspunzătoare familia criminalului de delictele acestuia, Biblia este împotriva responsabilității colective: „Părinții să nu fie omorâți pentru vina copiilor iar copiii să nu fie omorâți pentru vina părinților, ci fiecare să moară pentru păcatul său" (Deut. 24,16). Modul cum este formulat acest verset sugerează că a fost nevoie de această prevedere pentru a pune capăt unei practici curente.

Pedeapsa capitală se aplica și la animale. Boul care omora un om împungându-l cu coarnele (Ex. 21,28–29) trebuia omorât, la fel și vita implicată într-un act de perversiune sexuală (Lev. 20,10). Extinderea pedepsei asupra animalelor nu se regăsește nicăieri altundeva în antichitatea Orientului Apropiat și probabil nici nu putea fi concepută decât într-un sistem juridic bazat pe religie, cum era cel ebraic.

Dezbaterile talmudice par să indice o schimbare de atitudine față de pedeapsa capitală. Această schimbare este perfect ilustrată de discuția în jurul afirmației lui R. Eleazar ben Azaria cum că un Sanhedrin care a condamnat la moarte fie și un singur om în șaptezeci de ani trebuia socotit ca însetat de sânge. La aceasta, R. Akiva și R. Tarfon declară: „Să fi înființat noi Sanhedrinul, nimeni n-ar fi fost niciodată executat" (*Mak.* 1,10). Sistemul legal evreiesc era în mod evident confruntat

la acea vreme de divergențe în legătură cu moralitatea și eficacitatea pedepsei capitale.

Talmudul indică, pe lângă lapidare și arderea pe rug, alte două forme de execuție: prin sabie și prin strangulare. Aplicarea acestor patru metode avea în vedere două principii fundamentale. Primul, bazat pe porunca biblică a iubirii aproapelui, îndemna la alegerea modului de execuție cel mai omenos cu putință (*Ket.* 37b; *Sanh.* 45a). Celălalt dădea drept model felul în care Dumnezeu ia viața omului: sufletul dispare, dar trupul rămâne intact. La fel și execuția trebuia să fie cât mai puțin vătămătoare pentru trup. Astfel, în cazul lapidării, criminalul nu mai era ucis cu pietre de o mulțime înfuriată, ci aruncat de pe un loc înalt. Locul trebuia să fie suficient de înalt pentru ca moartea să survină instantaneu, dar suficient de jos pentru ca trupul să nu fie mutilat în cădere (*Sanh.* 6,4; 45a).

Legea talmudică nu s-a mulțumit să revizuiască metodele de execuție, ci a și limitat cu strictețe puterea justiției de a dicta pedepse capitale: crimele pasibile de astfel de sentințe nu mai puteau fi judecate decât de un tribunal de 23 de persoane; pentru condamnare, era nevoie de cel puțin doi martori oculari; orice probă accidentală sau din auzite era respinsă; rudele acuzatului, de sânge ori prin alianță, nu puteau depune mărturie; condamnarea nu putea fi dictată decât dacă acuzatul fusese prevenit că fapta lui se pedepsea cu moartea și dacă recunoștea el însuși că primise o astfel de înștiințare (vezi și *Maimonide, *M.T.*, *Sanh.* 12).

Așadar, Talmudul, bazându-se evident pe interpretarea *hermeneutică a textelor biblice, face pedeapsa capitală, recomandată de Biblie ca mijloc de disuasiune, de-a dreptul inaplicabilă. Eruditi moderni înclină să considere grija talmudică de a limita sfera de aplicare a pedepsei cu moartea ca o răsturnare *de facto* a legislației biblice. În orice caz, rabinii, fără să fie partizani ai pedepsei capitale, și-au rezervat dreptul de a o utiliza în condițiile în care starea societății sau împrejurări deosebite păreau să reclame o astfel de măsură extremă (*Sanh.* 46a). Așa se face că unele comunități evreiești, acolo unde autoritățile o îngăduiau (de ex., în Spania musulmană), au continuat să aplice pedeapsa capitală chiar și pentru delicte mai ușoare decât cele specificate de Biblie. Astfel de sentințe erau chiar foarte răspândite după unele mărturii (v. Maimonide, *M.T.*, *Hovel u-mazik* 8,10).

În măsura în care pedeapsa cu moartea nu putea fi dictată decât de un Sanhedrin autorizat, nu mai există astăzi nici un tribunal evreiesc competent să emită astfel de sentințe. Totuși, o dată cu înființarea Statului Israel, problema pedepsei capitale a revenit în actualitate. La primul proces de omor judecat sub jurisdicție israeliană, marii rabini l-au informat pe ministrul justiției că se opun pedepsei cu moartea în lipsa unui Sanhedrin calificat. Pedeapsa cu moartea a fost oficial abolită în 1954, iar sentințele emise până atunci nu au mai fost executate. Totuși, în mod excepțional, pedeapsa cu moartea continuă să figureze în legislația împotriva genocidului și împotriva actelor de trădare pe timp de război. Modul de execuție prescris în aceste cazuri este spânzurarea pentru civili și împușcarea pentru militari. Singurul caz de executare a pedepsei capitale din istoria Statului Israel a fost cel al lui Adolf Eichmann, condamnat pentru genocid și spânzurat în închisoarea din Ramle în 1962.

PEDEPSE

Pentru încălcarea poruncilor, Biblia prevede diferite pedepse pe care *Maimonide le descrie ca proporționale cu gravitatea abaterii (*More* 3,41). Printre acestea se numărau *pedeapsa capitală, excluderea (vezi **karet*) și excomunicarea (**herem*).

Flagelarea (vezi Deut. 25,1–3). Biblia prescrie maximum 40 de lovituri de bici, pe care rabinii le-au redus la maximum 39, din care o treime peste piept și restul pe spinare. Această sancțiune se aplică pentru încălcarea unei porunci negative sau refuzul de a îndeplini o poruncă pozitivă (*Hul.* 132b).

Represaliile. În caz de atac sau acte de violență.

Amenzi și despăgubiri. Acestea sunt prevăzute în Biblie pentru o serie de delicte bine definite: învinuirea pe nedrept a soției că n-ar fi fost fecioară (Deut. 22,13–19); răpirea (Deut. 22,28–29); furtul (Ex. 22,3), inclusiv cazul particular în care hoțul vinde bunul furat (Ex. 22,37). Înțelepții Talmudului prescriu amenzi pentru situațiile în care, din motive tehnice, tribunalele talmudice nu au autoritatea juridică de a aplica sancțiunile prevăzute în Scriptură (*B.K.* 84b), precum și în caz de încălcare a decretelor rabinice (T.I., *A.Z.* 1,6,39d).

Confiscarea bunurilor de către tribunal (*hefker bet din*). S-a aplicat ca mijloc de a întări caracterul coercitiv al legii. Are la bază un pasaj din Ezra (10,8), conform căruia, „după părerea căpeteniilor și a bătrânilor, oricui nu va veni în trei zile (la adunarea convocată de Ezra) i se vor lua averile".

Privarea de libertate. Biblia nu prevede o astfel de pedeapsă. Totuși, o persoană trebuia reținută în detenție până la pronunțarea sentinței de către tribunal (Num. 15,34; conf. *Ket.* 33b, unde se stipulează că oricine îl lovește pe aproapele său trebuie închis până se constată consecințele faptelor sale).

Deși detenția pentru neplata datoriilor era contrară legii evreiești, unele comunități medievale au aplicat-o, preluând această pedeapsă de la neevrei.

Maimonide enumeră 36 de delicte pasibile de pedeapsa capitală, încă 39 pentru care Biblia prescrie moartea „de mâna cerului", pedeapsă pe care însă tribunalul o poate comuta în 39 de lovituri de bici și, în fine, alte 168 care pot fi de asemenea sancționate prin flagelare. Pedeapsa cu moartea sau flagelarea se aplica numai dacă delictul fusese comis de față cu martori și dacă vinovatul fusese conștient de pedeapsa la care se expune.

PELERINAJ

Deuteronomul menționează obligația de a merge, pentru cele trei sărbători de pelerinaj (vezi *Pelerinaj, Sărbători de), „în locul pe care El [Dumnezeu] îl va alege" (Deut. 16,16). În epoca Judecătorilor locul la care toți se duceau era Silo (1 Sam. 1,3). Mai târziu, după ce Solomon a ridicat *Templul, triplul pelerinaj anual se făcea la Ierusalim, obicei care a întărit coeziunea israeliților. Cu toate acestea, perioada în care Templul a servit drept centru al vieții religioase israelite a fost destul de scurtă, respectiv până în ultimii ani ai domniei lui Solomon. O dată cu venirea la putere a lui Roboam și cu revolta lui Ieroboam, triburile s-au scindat în două regate. Cum Ierusalimul a rămas în regatul sudic al lui Iuda, locuitorii regatului lui Israel și-au stabilit ca locuri de pelerinaj sanctuarele din Dan și din Betel.

Biblia poruncește tuturor adulților de sex masculin să facă pelerinaj de trei ori pe an și adaugă că nu trebuie să se înfățișeze „înaintea Domnului cu mâinile goale, ci fiecare să dea ce va putea, după binecuvântarea pe care ți-o va da Domnul Dumnezeul tău" (Deut. 16,16–17). Înțelepții înțelegeau acest versct ca referindu-se la sacrificiul de *haghiga* (sacrificiul de pelerinaj), care făcea în mod obligatoriu parte din vizita la Ierusalim. A doua *zeciuială, care nu putea fi consumată decât la Ierusalim (sau convertită în bani pentru a cumpăra hrană la fața locului), asigura proviziile necesare sejurului.

O indicație asupra dimensiunilor pelerinajului în perioada celui de-al Doilea Templu o găsim la *Iosefus Flavius. Aflăm de aici (*Războiul evreilor*, 6,9), că de Paștele anului 66 e.n., s-au sacrificat 255.000 de miei, fiecare miel fiind mâncat de mai multe persoane.

Pelerinajul necesita ample pregătiri atât pentru pelerinii ce se duceau la Ierusalim, cât și pentru locuitorii orașului. Legea evreiască decalează rugăciunile pentru ploaie în așa fel încât nu cumva ploaia să înceapă să cadă chiar atunci și să-i prindă pe pelerini noroiul pe drum, mai ales că mulți veneau de departe și făceau chiar și cincisprezece zile până la Ierusalim. Diverse surse menționează că unii veneau și mai de departe, de pildă, de la Roma.

După distrugerea Templului, pelerinajele în Ereț Israel au continuat însă caracterul lor s-a schimbat radical: erau de acum călătorii triste în care oamenii veneau să plângă, nu să se veselească. De aici și denumirea de „Zidul Plângerii", pe care neevreii au dat-o Zidului de Vest al Ierusalimului. Legea prevede, de altfel, cum trebuie să se poarte pelerinul: cel ce vedea Ierusalimul distrus sau locul pustiit unde fusese Templul trebuia să-și sfâșie hainele în semn de *doliu.

În decursul secolelor, evreii au regăsit drumul spre Ereț Israel. În sec. al XVII-lea, rabinii Școlii mistice din Safed au identificat numeroase morminte din Galileea ca fiind ale înțelepților din vechime. Pe urmele cabaliștilor, au venit curând evrei din lumea întreagă să se întindă pe morminte, să se roage și să aprindă lumânări. Vizitarea țării Sfinte comporta însă mari primejdii și dificultăți. Modul în care erau primiți pelerinii varia de la o epocă la alta. De multe ori, ei erau obligați să plătească sume importante pentru a putea vizita un loc sau altul ori întâmpinau tot felul de restricții adesea arbitrare. Mai aproape de zilele noastre, în 1948, evreii doritori să viziteze grota Macpela, mormântul *patriarhilor și al *matriarhelor, n-au fost lăsați să coboare decât șapte trepte unde li s-a îngăduit să depună biletele cu cererile lor într-un orificiu care dădea spre interior. Abia după cucerirea Cisiordaniei, în 1967, evreii au putut accede liber la Locurile sfinte.

În prezent, în Israel au loc o mulțime pelerinaje: astfel de Lag ba-*Omer, nu mai puțin de o sută de mii de persoane vizitează mormântul lui R. Șimon bar Iohai de la Meron; la 14 Iyar (*Pesah Șeni) se vizitează mormântul lui R. Meir Baal ha-Nes la Tiberiada. De câțiva ani, pe 3 Șvat, aniversarea morții lui Israel Abuhațera („Baba Sale"), mormântul lui de la Netivot a devenit loc de pelerinaj pentru evreii din nordul Africii. În zilele noastre, evrei din toată lumea vin să-și petreacă sărbătorile de pelerinaj la Ierusalim și ca să meargă împreună cu evreii israelieni la Zidul Plângerii.

PELERINAJ, SĂRBĂTORI DE

Cele trei mari sărbători pe care israeliții erau datori să le celebreze „în locul pe care Domnul, Dumnezeul tău îl va alege" (Deut. 16,16) și care

a fost până la urmă Ierusalimul, sunt: *Pesah (șapte zile în Israel, începând din 15 Nisan), *Șavuot (o zi în Israel, pe 6 Sivan) și *Sucot (opt zile, cu tot cu *Șmini Ațeret, începând din 15 Tișri). De aceste sărbători, numite în ebraică *șaloș regalim* („cele trei pelerinaje pe jos"), orice adult de sex bărbătesc (în vârstă de treisprezece ani și peste) avea de respectat trei porunci: să „urce" la Ierusalim, să aducă jertfele individuale numite *haghiga* („darul de pelerinaj") și să se bucure.

Aceste trei sărbători au o semnificație în același timp agricolă și națională. Pesah e sărbătoarea primăverii, în cursul căreia se aducea în dar la Templu o măsură (**omer*) din noua recoltă de orz, și totodată aniversarea ieșirea din Egipt. Șavuot este sărbătoarea secerișului și a primirii Torei pe Muntele *Sinai. Sucot este sărbătoarea recoltelor de toamnă și comemorarea celor patruzeci de ani pe care israeliții eliberați din Egipt i-au petrecut în deșert.

Legea care impunea pelerinajul la Ierusalim și aducerea jertfelor respective a căzut în desuetudine după distrugerea Templului. A rămas obligația de a se bucura de sărbători pe care evreii o îndeplineau mâncând carne, bând vin și îmbrăcând veșminte noi. Maimonide observă (*Sefer ha-mițvot*, porunca a 54-a) că această poruncă implică și datoria de a se asigura că defavorizații vor avea și ei mijloacele necesare pentru a se bucura în timpul sărbătorii.

Slujba cotidiană din diminețile zilelor de pelerinaj cuprinde recitarea **Halel*, lectura Torei și *musaf* (*slujba suplimentară). În afara Israelului, se adaugă o zi suplimentară la fiecare sărbătoare. Orice muncă, exceptând prepararea hranei, este interzisă în prima și ultima zi de Pesah și Sucot, ca și de Șavuot.

Fiecare mare sărbătoare își are ritualul și obiceiurile proprii, precum **Sederul* de Pesah, **tikun haṭot* de Șavuot și purtarea celor patru *specii de Sucot. Se citesc trei din cele *Cinci Suluri, câte unul de fiecare sărbătoare: Cântarea Cântărilor de Pesah, Rut de Șavuot și Eclesiastul de Sucot.

PENITENȚĂ, vezi CĂINȚĂ.

PENITENȚĂ, ZECE ZILE DE

Ebr.: aseret ieme teșuva

Cele zece zile care separă *Roș Hașana (1 Tișri) de *Iom Kipur („Marea Iertare", 10 Tișri) sunt considerate perioada cea mai solemnă a anului, când întreaga omenire este judecată iar soarta ei hotărâtă pentru anul următor. Talmudul (*R.H.* 16h) susține că, în ziua Anului Nou, numele celor cu desăvârșire drepți sunt înscrise în Cartea *Vieții, în vreme ce numele celor răi sunt înscrise în Cartea Morții; celelalte cazuri rămân în fața instanței cerești până la Iom Kipur. Drept urmare, în această perioadă trebuie făcute eforturi de îndreptare. Rugăciunile marilor sărbători precizează trei căi de a atinge acest scop: *căința (*teșuva*), *rugăciunea (*tefila*) și *milostenia (*țedaka*). În timpul celor zece zile de căință, se încorporează rugăciunilor, în special la *slujba de dimineață, numeroase suplimente. Înaintea slujbei de dimineață, se recită rugăciunile de căință (**slihot*). Alte rugăciuni sunt adăugate la **Amida* tăcută și la repetarea ei; ele pun în valoare mai ales regalitatea lui Dumnezeu, cerându-i să acorde viața în anul proaspăt început. Repetarea *Amidei* este urmată de recitarea lui **Avinu Malkenu* („Tatăl nostru, Regele nostru"). În unele comunități, se recită la slujba de dimineață și Ps. 130,1 („Din adâncuri..."). Fiind vorba de o perioadă de căință, legea evreiască impune ca fiecare să ceară iertare tuturor celor pe care i-a nedreptățit în ultimul an. Potrivit legii evreiești, adevărata căință constă în a repara, pe cât posibil, tot răul făcut, în a-și mărturisi păcatul cu glas tare (nu unei alte persoane) și în a lua hotărârea fermă de a nu mai repeta vreodată un astfel de păcat. Există de asemeni obiceiul de a vizita mormintele rudelor apropiate înainte de Iom Kipur. În unele comunități (în Europa occidentală și la sefarzi), se practică autoflagelarea în timpul mărturisirii păcatelor în ajun de Iom Kipur. Șabatul dintre Roș Hașana și Iom Kipur se numește *Șabat Șuva* (*Șuva* fiind primul cuvânt al lecturii profetice pentru acea zi) sau, în limbaj popular, *Șabat Teșuva*, adică „Șabatul Căinței" (vezi *Șabaturi speciale).

PENITENȚĂ, RUGĂCIUNI DE, vezi SLIHOT.

PENTATEUH

„Legea lui Moise" (după 1 Regi 2,3; 2 Regi 14,6; Ezra 3,2; 7,6) este alcătuită din cinci cărți, de unde și numele ei ebraic: *Humaș* („cinci") sau *hamișa humșe Tora* („cinci cărți ale Torei") și cel grecesc: *Pentateuhos*. Numele grecești al cărților Torei (după care au fost ulterior denumite), *Genesis*, *Exodos*, *Levitikon*, *Arithmoi*, *Deuteronomion*, sunt titluri elaborate, în vreme ce numele lor ebraice sunt de fapt primele cuvinte din fiecare carte: *Be-reșit* („La început"), *Șemot* („Numele"), *Va-ikra* („El a chemat"), *Be-midbar* („În deșert") și *Devarim* („Cuvintele"). Dar acestea nu erau singurele denumiri ebraice. Geneza, în tradiția evreiască, se mai numește și *Sefer Iețira* („Cartea

Creației"), Exodul *Sefer ha-gheula* („Cartea eliberării"), Mișna vorbește de *Torat ha-cohanim* („Doctrina preoților") pentru Levitic (*Meg.* 3,5), de *Humaș ha-pekudim* („a cincea parte") pentru Numeri, care tratează despre recensământul israeliților (*Ioma* 7,1; *Sota* 7,7), și de *Mișne Tora* („Repetarea Legii") pentru Deuteronom („a Doua Lege"), care în mare parte reia efectiv pasaje din Exod, Levitic și Numeri (*Sifre* Deut. 160). Aceasta dovedește că titlurile din *Septuaginta nu erau necunoscute în Palestina, ba chiar și-ar fi putut avea originea acolo. Totuși, titlurile prin *incipit*, curente în Mesopotamia, au toate șansele să fie cele inițiale.

În istoria lui Israel, *Sefer Tora* nu a dobândit valoare de carte sacră, recitată în fața întregului popor, decât o dată cu reforma lui Iosia. Totul pare să indice că textul de care era vorba atunci (2 Regi 22–23) era Deuteronomul. Cât despre celelalte patru cărți (Tetrateuh), ele ar fi fost canonizate abia în epoca lui *Ezra și a lui *Neemia. *Sefer Tora* introdusă de Ezra cuprinde pasaje din Levitic și Numeri care se adaugă la elemente deuteronomice. Pentateuhul însuși nu utilizează expresia de „Cartea Torei" decât în Deuteronom, unde se referă numai la această carte și nu la toate cinci. După adăugarea celorlalte patru cărți, acest ansamblu a dobândit denumirea de Pentateuh.

Pentateuhul cuprinde istoria lui Israel de la origini până la moartea lui *Moise. Dacă primele unsprezece capitole tratează despre istoria umanității ele par să nu servească decât ca introducere la aceea a lui Israel, la expunerea genealogiei sale și la termenii *Legământului încheiat cu *patriarhii și cu urmașii lor. Obiectul esențial al Pentateuhului constă în a povesti cum a fost salvat Israel din robie, cum a primit Legea pe Muntele Sinai și cum a ajuns pe Pământul făgăduinței. Din acest motiv, Pentateuhul a fost recunoscut ca opera literară și religioasă a vechiului Israel iar perioada la care se referă narațiunea, ca piatra de temelie canonică a istoriei israeliților.

Din perspectiva studierii științifice a *Bibliei, s-a considerat o vreme că Pentateuhul trebuia legat de cartea lui *Iosua, cele șase cărți fiind considerate ca o unitate, sub denumirea de Hexateuh (șase cărți). S-au invocat, pentru aceasta două argumente: 1) Pentateuhul expune promisiunea moștenirii țării Canaanului și pregătirile pentru intrarea în țară. Pentru a completa istorisirea și a se vedea realizată această promisiune trebuia adăugată Cartea lui Iosua, care tratează despre cucerirea Pământului Făgăduit și împărțirea acestuia între cele douăsprezece triburi. 2) S-a încercat să se arate că această carte a lui Iosua provine din diferite surse literare care corespund surselor Pentateuhului, în așa fel încât, din punct de vedere filologic, ea apare ca o prelungire, de fapt, o parte integrantă a acestuia.

Punctul de vedere opus consideră Cartea lui Iosua ca o unitate organică, inițial independentă. Ulterior, în cursul dezvoltării sale literare, ea s-ar fi încadrat într-o serie de tradiții ale Pentateuhului (de ex., Ios. 14–21 se bazează pe Num. 26,2–56; 34,1–35,34).

Pentateuhul începe cu facerea lumii, relatează transformarea descendenței lui Abraham într-un popor, eliberarea acestui popor din Egipt și rătăcirea lui prin deșert și se încheie cu moartea lui Moise în ajunul pătrunderii israeliților pe Pământul Făgăduit.

La sinagogă, Pentateuhul se citește din *Sefer Tora* (sul manuscris). În vechiul Israel, ciclul sinagogal de lectură a Pentateuhului dura trei ani și se încheia într-o zi de Șabat (vezi *Ciclul trianual). În acest scop, se împărțea Pentateuhul, după obiceiul comunității, în 175 sau în 167 de pericope (*sedarot* sau *parașiot*). Urme ale acestui obicei se regăsesc în prezența literei *sameh* la început de *sedarot*, în Pentateuhul tipărit la Veneția în 1518 (*Mikraot ghedolot*). Acest obicei, căzut în desuetudine, a fost reintrodus în câteva comunități neortodoxe moderne. Ciclul babilonian, acceptat în prezent de ansamblul iudaismului, corespunde unei lecturi complete a Pentateuhului la sinagogă într-un singur an, ultima secțiune fiind citită de *Simhat Tora. Împărțirea babiloniană comportă 54 de *parașiot* (vezi *Parașa; *Tora, Lectura -ei).

I. Concepția tradițională

Potrivit tradiției evreiești (*B.B.* 15a), Pentateuhul, în întregul său, formează o singură unitate pe care Dumnezeu a dat-o israeliților prin intermediul lui Moise. Cuvintele sale sunt cuvintele lui Dumnezeu, scrise de mâna lui Moise, cu excepția ultimelor opt versete (Deut. 34,5–12), scrise de Iosua. După o altă opinie (*ibid.*), tot Moise ar fi scris și aceste opt versete. Deoarece Pentateuhul este considerat ca fiind de origine divină, el nu va putea fi schimbat niciodată, așa cum subliniază *Maimonide în ale sale treisprezece articole de crez: „Cred cu credință desăvârșită că Tora nu va fi schimbată și că nu va fi o altă Tora de la Creator". De asemenea, spune Maimonide, un evreu trebuie să creadă că „Tora în întregime, așa cum o ținem azi în mână, i-a fost dată lui Moise, învățătorul nostru". Rabinii Talmudului discută dacă Pentateuhul a fost dat sul după sul sau, mai curând, ca o lege pecetluită și continuă. Miza disputei este de a ști dacă Moise a scris secțiunile pe măsură ce-i erau

dictate, dar nu le-a strâns într-o singură lucrare decât înaintea morții, sau dacă, de-a lungul timpului petrecut în deșert, de fiecare dată când Dumnezeu îl învăța o secțiune, el o memora, pentru ca apoi, în preajma morții, să aștearnă în scris întregul Pentateuh (comentariul lui Rași la *Ghit.* 60a).

Tradiția evreiască venerează textul Pentateuhului nu doar pentru conținutul său, ci și pentru fiecare literă a sa în parte. Din cauza sfințeniei sale, Pentateuhul citit în sinagogă este, până în zilele noastre, scris de mână pe un pergament făcut din pielea unui animal *cașer* de către un *scrib care-l copiază după un alt sul. Textul este verificat cu grijă și, dacă o singură literă lipsește sau e în plus, sulul nu e valabil. Pentru a se asigura că nici o literă nu e în plus sau în minus, scribi experimentați numără literele, împiedicând strecurarea vreunei greșeli. De altfel, Pentateuhul în întregul său fiind considerat divin, fiecare cuvânt (și uneori chiar fiecare literă) devine purtătorul unui sens precis. Rabinii susțineau că dacă un cuvânt sau altul i se pare cuiva lipsit de înțeles, motivul e neștiința omenească, iar nu o greșeală a Torei.

II. Critica biblică

La baza criticii biblice stă convingerea că Pentateuhul nu este un text dictat de Dumnezeu, nici redactat dintr-un condei de Moise. Ar fi vorba, mai curând, de texte elaborate treptat din diverse surse literare și din tradiții orale și scrise, reunite ulterior într-o operă unică.

Critica biblică modernă a apărut în sec. al XVIII-lea și a cunoscut un progres hotărâtor o dată cu opera biblistului german Julius Wellhausen (1878). După părerea lui, Pentateuhul ar proveni în principal din patru surse documentare:

— I: sursa documentară iahvistă care îl desemnează pe Dumnezeu prin tetragrama IHVH (vezi *Dumnezeu, Numele lui);

— E: sursa elohistă care îl desemnează pe Dumnezeu sub numele de *Elohim*;

— P: sursa sacerdotală (sau codul sacerdotal; în germană, *Priesterkodex*);

— D: sursa deuteronomistă.

Alți exegeți identifică o sursă numită IE care ar combina primele două surse menționate, începând cu cartea Exodului.

Concepția potrivit căreia redactarea Pentateuhului s-ar bizui pe combinarea mai multor surse literare se întemeiază pe episoadele duble — cele două relatări ale Facerii (Gen. 1,1–2,3 și 2,4–24); dorința lui Abimeleh față de Sara (Gen. 20; sursa E) și față de Rebeca (Gen. 26; sursa I) — ca și pe existența unor contradicții textuale și teologice. Structura sa cronologică se bazează pe ipoteza lui Martin de Wette (1805) potrivit căreia cartea găsită de regele Iosia în 610 î.e.n. (2 Regi 23), Deuteronomul, nu ar fi fost găsită ci compusă de Iosia însuși (sursa D). Această carte reflectă revoluția teologică pe care a reprezentat-o centralizarea cultului în jurul Templului de la Ierusalim. Drept urmare, toate referințele la un cult descentralizat ar fi anterioare epocii lui Iosia, în vreme ce toate cele care subliniază principiul centralizării ar fi posterioare. Conform acestei teorii, sursele I și E ar preceda cartea Deuteronomului, în vreme ce data sursei P rămâne discutabilă. După Wellhausen, ea s-ar situa în epoca lui Ezra și a lui Neemia.

Această formă de critică a fost numită „critică de sus" pentru a o deosebi de „critica de jos" care pleda pentru corectarea Pentateuhului (și a restului Bibliei), pornind de la ideea că textul care ne-a parvenit ar conține erori ale scribilor. Se găsesc într-adevăr câteva mici schimbări în *Masora, dar acestea sunt considerate ca emanând dintr-o tradiție veche și adăugate textului fără însă a-l afecta în nici un fel. Cu toate acestea, criticii care nu țin seama de sacralitatea textului sugerează numeroase lecturi alternative, uneori întemeiate pe traduceri antice. În lumina studiilor moderne și a cunoștințelor noastre actuale, unele ipoteze excesive au fost modificate și înlocuite cu considerații mai conservatoare.

PESAH

„Paște"

Una dintre cele trei sărbători de *pelerinaj (împreună cu *Șavuot și *Sucot) în vremea când pelerinajele la *Templu erau pentru evrei o poruncă (Ex. 23,14). Pesah este celebrat timp de opt zile în diaspora, șapte în Israel și la evreii reformați, începând din 15 Nisan. În diaspora, primele și ultimele două zile sunt zile de sărbătoare propriu-zise, în vreme ce celelalte patru sunt **hol ha-moed*, zile lucrătoare intermediare. În Israel doar prima și ultima zi sunt sărbători, celelalte cinci zile intermediare sunt lucrătoare.

Ca și celelalte două sărbători de pelerinaj, Pesah are rădăcini istorice și agrare deopotrivă. Istoricește, ea comemorează *Exodul israeliților, sfârșitul robiei din Egipt. Semnificația sa agrară este de celebrare a primăverii la începutul secerișului de orz.

Diferitele denumiri ale sărbătorii indică pluralitatea aspectelor sale:

Hag ha-mațot, „sărbătoarea azimelor" (Ex. 12,15). Numele vine de la prescripția de a mânca pâinea

fără drojdie (**mața*) și interdicția de a consuma **hameț* sau orice aliment pe bază de aluat dospit, în amintirea ieșirii în grabă din Egipt când evreii n-avuseseră vreme să lase aluatul să dospească.

Hag ha-Pesah „sărbătoarea de Paște". Denumirea evocă momentul biblic când *Îngerul morții i-a lovit pe primii născuți ai egiptenilor, dar i-a cruțat pe fiii lui Israel, „trecând pe deasupra" caselor lor (Ex. 12,27). Termenul desemna și jertfa pascală (*korban Pesah*). Biblia spune că fiecare familie primise poruncă să fie gata de plecare și să aibă câte un miel pe care să-l înjunghie și să ungă cu sângele lui stâlpii și pragul de sus al ușilor, ca semn pentru Îngerul morții, ca să-i ocolească atunci când va veni să-i răpună pe fiii egiptenilor. Mielul trebuia fript și mâncat în grabă chiar în noaptea aceea cu *mața* și cu ierburi amare (**maror*). Ritualul de *korban Pesah* a fost celebrat ulterior în deșert (Num. 9,1–5) și în toată perioada Templului, ca o masă de jertfă celebrată în fiecare ajun de Paște. Talmudul (*Pes.* 64 *et infra*) descrie cu lux de amănunte legile și obiceiurile legate de sacrificiul pascal în timpul celui de-al Doilea Templu.

Zeman herutenu, „vremea libertății noastre". Expresia figurează în special în liturghia de sărbătoare, deoarece Pesah evocă eliberarea fiilor lui Israel din robia egipteană și constituirea lor într-un popor liber.

Hag ha-aviv, „sărbătoarea primăverii". Denumirea evocă aspectul agrar al sărbătorii care marchează începutul secerișului de orz.

Pregătirile de Pesah

Nici o altă sărbătoare nu implică pregătiri atât de ample. Întemeiată pe interdicția de a avea în locuință, din ajun și până la terminarea sărbătorii, alimente pe bază de aluat dospit, legea evreiască subliniază că trebuie eliminată până și cea mai neînsemnată fărâmă de drojdie. Prezența ei, chiar și în cantități infime duce la excluderea unui mare număr de alimente, altfel îngăduite. De unde și grija meticuloasă cu care se face curățenie în case în vederea sărbătorii.

În legea talmudică (*Pes.* 35a), termenul *hameț* cuprinde toate cerealele și derivatele acestora care, în contact cu apa, sunt pasibile de fermentație. Sunt interzise astfel grâul, orzul, alacul, secara și ovăzul. Sefarzii permit consumul de orez și leguminoase, dar așchenazii le includ și pe acestea pe lista alimentelor prohibite.

Legile rabinice interzic de asemenea folosirea tuturor ustensilelor casnice, oalelor și cuțitelor, utilizate în mod curent la prepararea alimentelor, deoarece acestea, în special cele de lut, riscă să mai conțină în porii lor particule de *hameț*. Oamenii au de obicei în casă o veselă specială, pusă deoparte numai pentru Paște. Ustensilele de metal, — tacâmurile, de pildă, atunci când sunt turnate dintr-o bucată, sau oalele de metal care servesc la fierberea alimentelor —, pot fi totuși folosite, cu condiția să fi fost bine curățate și date într-un clocot. Pentru a deveni *cașer* de Pesah, sticlăria se ține trei zile în apă, schimbând apa zilnic, apoi se curăță cu mare grijă. *Iudaismul conservator susține că, în prezent, spălarea cu detergenți este suficientă pentru vasele de sticlă. Ustensilele care servesc la fript sau prăjit — tigăile, de exemplu — trebuie ținute deasupra flăcării ca să se ardă orice rest de *hameț* din ele. Deși vesela din materiale neporoase poate fi făcută *cașer*, familiile practicante preferă să păstreze un set de vase de bucătărie special pentru Pesah.

La ora actuală, compoziția materialelor moderne este atât de complexă, încât este greu de stabilit dacă sunt sau nu poroase. Anumite obiecte din plastic dur sau vasele așa-numite „de Jena" fac încă obiectul unor controverse între autoritățile rabinice. De regulă, rabinii ortodocși admit mai greu decât confrații lor conservatori că anumite materiale pot fi făcute *cașer*. Credinciosul care are îndoieli cu privire la puritatea unui obiect sau altul trebuie să solicite avizul rabinului. Evreii reformați nu-și schimbă vesela pentru Pesah.

Alte pregătiri: 1. Căutarea ultimelor resturi de alimente pe bază de drojdie care se mai află în casă: Operația, denumită *bedikat hameț*, are loc în ajunul zile de 14 Nisan iar alimentele descoperite se ard a doua zi dimineața (v. *Aluat dospit) 2. Vânzarea alimentelor fermentate (*mehirat hameț*): toate alimentele și băuturile fermentate care n-au putut fi consumate înainte de Paște și pe care proprietarul intenționează să le folosească după trecerea sărbătorii se vând simbolic unui neevreu pentru durata Paștelui. Astfel, evreul poate păstra aceste produse în casă de Pesah, deoarece, legal vorbind, ele nu-i mai aparțin. Vânzarea fiind pur formală, rabinul este de obicei împuternicit să perfecteze acest aranjament pentru toată comunitatea. Cât despre produsele fermentate care au rămas în casă fără să fie incluse în această vânzare consumarea lor rămâne interzisă chiar și după Pesah.

**Sederul* reprezintă ordinea ceremoniei casnice care are loc în primele două seri de Paște în diaspora sau doar în prima noapte în Israel și la evreii reformați. *Sederul* este unul dintre ritualurile cele mai respectate de poporul evreu și unul dintre cele mai importante din punct de vedere simbolic. El

comemorează în mod solemn robia și Exodul printr-o serie de simboluri, lecturi și imnuri speciale (vezi **Hagada*).

Liturghia

*Liturghia de Paște cuprinde **Halel* și slujba suplimentară, adaosuri obligatorii pentru zilele de sărbătoare. Lecturile din Pentateuh sunt: Exod 12 (relatarea ieșirii din Egipt) în prima zi și Exod 13–15 (relatarea trecerii Mării Roșii) în a șaptea zi. Ca o trăsătură distinctivă a liturghiei de Paște, *rugăciunea pentru rouă se recită înaintea slujbei suplimentare din prima zi. În ultima zi a sărbătorii, în sinagogile aşchenaze, se citește *Izkor* (slujba de *pomenire).

La fel ca la celelalte sărbători de pelerinaj, se citește unul din cele *Cinci suluri; pentru Pesah, acesta este *Cântarea Cântărilor, mai ales fiindcă în această carte se găsește o descriere a primăverii, anotimp intim legat de Pesah.

Numărătoarea Omerului (sfirat ha-Omer)

Conform preceptului consemnat în Levitic (23,15 *et infra*), din a doua seară de Paște începe numărătoarea **Omerului*.

**Pesah Șeni* (al „Doilea Pesah")

Persoanele care se aflau în imposibilitatea de a participa la ceremoniile sacrificiului pascal aveau autorizația de a îndeplini acest rit o lună mai târziu, la 14 Iyar.

**Maot hitim* („cheltuielile de grâu")

Fonduri de caritate din care li se asigură săracilor toate cele necesare sărbătoririi Paștelui.

Câteva obiceiuri de Paște

În Ereț Israel *samaritenii celebrează ritualurile de Paște pe muntele *Garizim care domină Sihemul (Nablus). Până în zilele noastre, punctul culminant al ceremoniei lor îl constituie sacrificarea mielului pascal. Pe 10 Nisan, se aleg mai multe oi care, în ajun de 14 Nisan, sunt sacrificate, fripte timp de șase ore în cuptoare îngropate, apoi distribuite familiilor pentru a fi consumate cu ierburi amare la casele lor, unde se cântă și se dansează.

Cu trei zile înaintea sărbătorii, evreii din *Etiopia (*Beta Israel*) încetează să mai mănânce pâine dospită, consumând numai mazăre și fasole uscată până în ajunul Paștelui. Apoi postesc până ce marele lor preot sacrifică mielul pascal pe un altar în curtea sinagogii. Intrarea clădirii se stropește cu sângele animalului.

În Caucaz, evreii se îmbracă cu veșmintele „libertății", cu mâneci largi, fluturânde, iar unii poartă la cingătoare un pumnal sau chiar un pistol. Ei pun în scenă și o piesă. Pentru aceasta, unul dintre participanți iese afară, apoi bate la ușă, spunând că tocmai a venit de la Ierusalim. Ceilalți îl înconjoară, cerându-i vești despre Orașul Sfânt și întrebând dacă aduce un mesaj de izbăvire. Dramatizarea se regăsește și la unele comunități sefarde și orientale, unde oamenii mănâncă în grabă, în picioare, cu cingătoarea strânsă și toiagul în mână, întocmai ca israeliții înaintea plecării precipitate din Egipt. Unii învelesc *afikomanul* într-o pânză, îl pun pe

Pesah — Paștele

Alte denumiri:	*Hag ha-Pesah* („sărbătoarea Paștelui) *Hag ha-matot* („sărbătoarea azimelor") *Hag ha-aviv* („sărbătoarea primăverii") *Zeman herutenu* („vremea libertății noastre")
Calendar:	— de la 15 la 21 Nisan (în Israel și la evreii reformați din diaspora) — de la 15 la 22 Nisan (în diaspora)
Lecturi:	
Prima zi:	Ex. 12,21–51; Num. 28,16–25 (*maftir*); Ios. 5,2–6,1 (*haftora*)
A doua zi (în diaspora):	Lev. 22,26–23,44; Num. 28,16–25 (*maftir*); 2 Regi 23,1–9.21–25 (*haftora*)
Șabat intermediar:	Ex. 33,12–34,26; Num. 28,19–25 (*maftir*); Ezec. 37,1–14 (*haftora*)
A șaptea zi:	Ex. 13,17–15,26; Num. 28,19–25 (*maftir*); 2 Sam 22,1–51 (*haftora*)
A opta zi (în diaspora):	Deut. 15,19–16,17 (Șabat: 14,22–16,17); Num. 18,19–25 (*maftir*); Isa. 10,32–12,6 (*haftora*)
Sul:	Cântarea Cântărilor
Halel:	întreg, în prima zi (primele două zile); prescurtat, în zilele intermediare și în ultima zi (ultimele două zile)
Izkor:	în ultima zi
Rugăciune pentru rouă	în prima zi.

Date civile ale sărbătorii: 2000 — 2010

2000/5760	20–26 (27) aprilie
2001/5761	8–14 (15) aprilie
2002/5762	28 martie–3 (4) aprilie
2003/5763	17–23 (24) aprilie
2004/5764	6–12 (13) aprilie
2005/5765	24–30 aprilie (1 Mai)
2006/5766	13–19 (20) aprilie
2007/5767	3–9 (10) aprilie
2008/5768	20–26 (27) aprilie
2009/5769	9–15 (16) aprilie
2010/5770	30 martie–5 (6) aprilie

umăr și părăsesc camera, spunând: „Așa au părăsit strămoșii noștri Egiptul".

Evreii clandestini din *Spania și Portugalia, așa-numiții *marani*, țineau Paștele pe 16 Nisan pentru a înșela suspiciunile celor din jur. Preparau azima în taină și organizau un *seder* clandestin, la care, încălțați de drum și cu toiagul în mână, mâncau câte un miel fript întreg. *Maranii* din Mexic ungeau tocul ușii cu sângele mielului ca vechii israeliți și loveau apele fluviului cu ramuri de salcie pentru a simboliza trecerea Mării Roșii.

PESAHIM

„Jertfe de Pesah"

Al treilea tratat al ordinului **Moed* al *Mișnei. Cele șase capitole ale sale expun legile care prescriu să se mănânce *mața* („azimă") și interzic consumul drojdiei (*hameț*) în timpul sărbătorii de Pesah (vezi Ex. 12,1–28.43–50; 13,3–10; Num. 9,1–14; Deut. 16,1–8). Mișna tratează de asemeni despre jertfa mielului pascal în epoca *Templului și despre desfășurarea ceremonialului de **seder* din prima noapte de Paște. Acest tratat mai discută și despre două momente când se poate oferi sacrificiul pascal, fie la data cuvenită, fie de Pesah Șeni. Subiectul este dezvoltat în ambele *Talmuduri și în *Tosefta.

PESAH ȘENI

„Al Doilea Pesah"

Celebrarea Pesahului la 14 Iyar de către cei ce au fost împiedicați să-l celebreze la data normală. Biblia (Num. 9) relatează că au venit la Moise câțiva israeliți, spunându-i că nu au fost în măsură să respecte Paștele la data cuvenită, fiindcă fuseseră în stare de impuritate rituală. Moise a vorbit atunci cu Dumnezeu care i-a transmis învățătura despre al Doilea Paște (*Pesah Șeni*), grație căruia cei ce nu au putut aduce jertfa pascală la 14 Nisan din cauza unei necurățenii rituale sau fiindcă se aflau prea departe pentru a ajunge la timp la Sanctuar puteau totuși să țină sărbătoarea o lună mai târziu. Biblia menționează un episod de pe vremea regelui Ezechia, când s-a celebrat în masă cel de-al Doilea Paște. Sărbătoarea, se spune, nu putuse fi prăznuită la vreme, „pentru că preoții nu se sfințiseră în număr destul de mare și poporul nu se adunase la Ierusalim" (2 Cron. 30,3). De la distrugerea Templului, singurul vestigiu al acestui al Doilea Paște constă în faptul că, pe 14 Iyar, nu se spune **Tahnun*. Unii evrei au obiceiul de a mânca *mața* de Pesah Șeni.

PESIKTA DE-RAV KAHANA

„Secțiunea lui Rabi Kahana"

Unul din cele mai vechi *midrașuri omiletice asupra Pentateuhului, redactat, pare-se, în Ereț Israel în cursul sec. al V-lea e.n.; servește și ca lectură profetică (*haftora*) la sinagogă în zilele de Șabat special și de sărbători. Mult înainte ca manuscrisul acestui midraș să fi fost descoperit, existența lui fusese demonstrată de Leopold *Zunz pe baza citatelor cuprinse în **Ialkut Șimoni* și în *Aruh* de Natan ben Iehiel din Roma. Textul, publicat pentru prima oară în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, i-a fost atribuit lui R. Aba bar Kahana, deoarece acesta este citat în secțiunea inaugurală. Dispunerea originală urmează ciclul *calendarului evreiesc.

Se cunosc două ediții ale acestui text, identice ca ordine a conținutului, care constă în: lecturi pentru *Hanuca, lecturi pentru zilele de *Șabat special și *Parșat ha-hodeș*, lecturile Torei pentru *Pesah și *Șavuot, ca și cele douăsprezece *haftorot* pentru cele trei Șabaturi zise de „pedeapsă" dinainte de Tișa be-*Av și pentru cele șapte Șabaturi de „mângâiere", care urmează.

Structura originară a lui *Pesikta de-Rav Kahana*, care, după presupunerile lui Zunz (1832), trebuia să se deschidă cu ciclul anual începând cu *Roș Hașana, a fost confirmată o dată cu descoperirea la Oxford a unui manuscris din sec. al XVI-lea.

PESIKTA RABATI

„Secțiunea mare"

*Midraș medieval despre lecturile din Pentateuh pentru toate sărbătorile, inclusiv Hanuca, *Șabat ha-gadol* (vezi *Șabat special), Tișa be-*Av etc., dar cu excepția sărbătorii de *Sucot. Se crede că a fost scris în Ereț Israel și redactat în sec. al VI-lea sau al VII-lea e.n. Cinci din secțiunile sale sunt identice cu cele găsite în **Pesikta de-rav Kahana*, un midraș mult mai vechi. Sursele sale, ca și ale acestuia din urmă, provin exclusiv din Ereț Israel. Multe din omiliile sale sunt precedate de o introducere halahică începând cu cuvintele *„Ielamedenu rabenu"* („Învățătorii noștri să ne învețe"), de unde se vede că autorul încerca să se apropie de **Tanhuma Ielamedenu*.

PESUKE DE-ZIMRA

„Versete psalmice"

Secvență de versete și de psalmi biblici, citiți în timpul slujbei cotidiene de dimineață după *rugăciunile de deșteptare și înainte de **Barehu* care cheamă la slujba publică. Miezul acestor pasaje provine dintr-o serie de psalmi de laudă la adresa

Creatorului (Ps. 145–150), care alcătuia probabil o parte din ritualul Templului și pe baza căruia s-au dezvoltat *Pesuke de-zimra*. Potrivit înțelepților „trebuie mai întâi să-l lauzi pe Dumnezeu și apoi să te apropii de el adorându-l" (*Ber.* 32a). Astfel, *Pesuke* pot fi recitați fără cvorumul necesar rugăciunii (*minian*), fiindcă joacă rolul introductiv la aceasta, înălțând spiritul omului înainte ca acesta să recite *Șema* și *Amida*. Deși sunt menționați în Talmud (*Șab.* 118b), *Pesuke de-zimra* au intrat în cartea de rugăciuni abia în epoca gheonimilor (*Seder rav Amram Gaon*, sec. al IX-lea), când recitarea lor a fost limitată la Șabat și la sărbători. În riturile italian, sefard și oriental, aceste pasaje sunt numite **Zmirot* („imnuri" sau „psalmi") iar credincioșii le recită cu voce tare. Așchenazii, dimpotrivă, le recită în surdină, iar *baal tefila* (care dirijează rugăciunea) cântă doar versetele de deschidere și de încheiere. În multe comunități, credincioși stau în picioare în timpul prologului de la **Baruh șe-amar* și al secțiunilor finale.

PEȘAT

Sens evident, literal al unui text, în opoziție cu **deraș*, sensul omiletic. Înțelepții Talmudului și ai Mișnei interpretau Biblia aproape exclusiv omiletic, dar fără să excludă în totalitate înțelesul literal al textului.

Comentariile Bibliei sunt, în general, fie literale, fie exegetice. Unii autori urmăresc semnificația literală a textului, în vreme ce alții interpretează într-o manieră midrașică, alegorică, mistică sau filozofică. *Rași, de pildă, în comentariul său la Pentateuh, afirmă că urmărește să redea semnificația literală a Scripturii, totuși citează frecvent *Midrașul, în special când acesta rezolvă unele dificultăți vădite ale textului.

Dintre comentatorii Bibliei, câteva figuri eminente ca Abraham ibn Ezra, Samuel ben Meir și David Kimhi preferau metoda *peșat*. Samuel ben Meir nu ezita să contrazică interpretarea talmudică legală a unui verset dacă, după părerea lui, semnificația sa primară o cerea (vezi și **Pardes*).

PEȘER

„Explicație"

Tip de comentariu exegetic al pasajelor biblice, descoperit printre *manuscrisele de la Marea Moartă. Cuvântul se găsește în Eclesiast (8,1) și mai apare la Daniel (4,16), într-un context care presupune că explicarea semnelor tainice (precum visul lui Nabucodonosor interpretat de Daniel) se face prin intermediul unei revelații divine. Este conotația care se găsește frecvent exprimată în manuscrisele de la Marea Moartă, îndeosebi în documentul intitulat *Peșer Havacuc* („Explicarea Cărții lui Habacuc"), o interpretare eshatologică, rând cu rând, a celor trei capitole ale profetului. Textul, care reflectă credința membrilor sectei în sfârșitul iminent al vremurilor, este atribuit „ Învățătorului dreptății".

PETIHA

„Deschidere"

Ritual îndeplinit de fiecare dată când se deschide chivotul sinagogii. Încă din antichitate, cinstea aceasta era rezervată credinciosului care scotea *sefer *Tora* din chivot înaintea citirii Torei și care îndeplinea ritualul în sens invers atunci când sulurile manuscrise erau puse la loc după lectură. Persoana care conduce *petiha* scoate sulurile din *aron kodeș*, le aduce lectorului (care le pune pe umărul drept), apoi închide chivotul înainte ca procesiunea să se îndrepte spre pupitrul de lectură. În unele comunități, această onoare revine președintelui sinagogii. Potrivit obiceiului, credincioșii rămân în picioare în răstimpul cât chivotul este deschis. Se mai deschide chivotul și când se cântă imnul **Anim zmirot* și, mai ales în ritualul așchenaz, atunci când se recită rugăciuni solemne în cursul celor zece zile de *penitență. Această practică ar putea data din epoca talmudică, când chivotul era transportat în exterior și când se făceau rugăciuni în fața lui în stările de necesitate națională (*Taan.* 2,1–2; 15b–16a). În zilele noastre, în unele sinagogi, chivotul stă deschis și cu ocazia recitării rugăciunii pentru *guvern.

PIATRĂ FUNERARĂ

Ebr.: mațeva

Reper amplasat pe un mormânt pentru a indica locul unde este îngropată o persoană. Prima mențiune biblică este cea a pietrei funerare ridicate de Iacob pe mormântul Rahelei (Gen. 35,20). În epoca talmudică, unul din principalele motive pentru ridicarea unei pietre funerare era, se pare, de a-i împiedica pe preoți să se apropie de locul înhumării morților, căci contactul cu aceste locuri antrena o impuritate rituală. În acest sens, Mișna spune că autoritățile publice aveau obligația ca, o dată pe an, în luna Adar, să delimiteze mormintele din regiunea lor pentru a evita necurățenia rituală a celor care aduceau jertfa pascală (*Șek.* 1,1). Același tratat mișnic semnalează (2,5) că, dacă banii adunați pentru o înmormântare depășeau cheltuielile respective, excedentul trebuia să fie folosit pentru ridicarea unei pietre funerare cu rol comemorativ. Pe de altă parte, Talmudul din Ierusalim

semnalează o opinie potrivit căreia nu trebuie înălțate monumente pe mormintele celor drepți, deoarece aceștia rămân în amintire prin cuvintele lor.

Această regulă se regăsește la Maimonide (*M.T., Hil. Avel* 4,4). Iosif *Caro arată și el că aceste pietre nu sunt obligatorii (*Ș.Ar., I.D.* 364). Dimpotrivă, cabalistul Isaac *Luria consideră că piatra funerară este obligatorie și este chiar importantă pentru bunăstarea defunctului. În ultimele secole, obiceiul plăcilor funerare a fost adoptat de evreii de pretutindeni.

În ce privește poziția și data ridicării pietrei, părerile sunt divergente. Aşchenazii din diaspora pun piatra vertical, în vreme ce sefarzii o așază orizontal pe mormânt. În Israel, obiceiul cere ca piatra să fie așezată la 30 de zile după deces, dar în restul lumii, piatra se pune de obicei după un an.

Ceremonia de sfințire a pietrei funerare include, în general, recitarea unor versete din Psalmul 119 (acrostih alfabetic) care îngăduie alcătuirea numelui defunctului, urmat de acrostihul cuvântului ebraic *neșama* („suflet"). Se rostește apoi **El male rahamim* — o rugăciune invocând mila lui Dumnezeu pentru defunct — și un **Kadiș* al îndoliaților.

Epitaful de pe pietrele funerare evreiești este, de regulă, scris în ebraică. El conține, în primul rând, o abreviere a expresiei „Aici odihnește" și se încheie cu o rugăciune pentru sufletul mortului, folosind formulări tipice ca: „Fie sufletul său adăugat la snopul celor vii", „ Binecuvântată fie amintirea" sau „Odihnească-se în Eden". Începând din sec. al XIX-lea, textul ebraic a fost tot mai mult înlocuit sau însoțit de epitafuri în alte limbi, de obicei în limbile locale.

Pietrele funerare sunt decorate cu diferite motive artistice, inclusiv figuri de păsări și de animale. Dacă numele persoanei coincide cu numele unui animal (de ex. „Dov Baer" = urs, „Arie" = leu), o reprezentare a acestui animal poate fi gravată în piatră. Un alt motiv, mai ales pe mormintele celor tineri, reprezintă o întrerupere simbolizată printr-o coloană neterminată sau un copac frânt. Dacă defunctul era preot, se gravau două mâini în poziția binecuvântării sacerdotale. Pe mormintele leviților, este frecvent motivul apei vărsate, ca simbol al datoriei lor de a spăla mâinile preoților înaintea binecuvântării.

Pe mormintele persoanelor bogate sau importante, se ridică uneori monumente mai complexe („corturi"). În unele țări musulmane și în mediile hasidice în special, mormintele marilor învățători ori ale oamenilor renumiți pentru evlavia lor sunt uneori însemnate cu un *ohel* („cort"), devenind locuri de pelerinaj. În unele comunități, când se vizitează un mormânt există obiceiul de a se pune o pietricică pe piatra funerară în semn de respect față de defunct.

PIDION HA-BEN, vezi PRIMUL NĂSCUT, RĂSCUMPĂRAREA -LUI.

PIDION ȘEVUIM, vezi OSTATICI, RĂSCUMPĂRAREA -LOR.

PIETATE

Termen care înseamnă în general venerarea lui Dumnezeu, cu accentul, în iudaism, asupra respectării *poruncilor și îndeplinirea sinceră a îndatoririlor cerute de Dumnezeu. În ebraică există mai mulți termeni pentru omul pios: *hasid*, *iere șamaim* (lit. „cel ce se teme de cer"), **ṭadik*, dar trăsăturile profunde de sens care ar permite diferențierea lor sunt greu de stabilit. Buna conduită este deseori descrisă ca o încercare de a egala, pe cât posibil, purtarea lui Dumnezeu (vezi *Dumnezeu, Imitarea lui). Astfel, când *Icremia îl citează pe Dumnezeu spunând despre El însuși „Eu sunt pios" (sau „sfânt", *hasid*), este de presupus că omul trebuie să se apropie cât poate de mult de sfințenia lui Dumnezeu. În același timp, Biblia previne asupra pericolului de a practica o pietate irațională și excesivă și recomandă ca omul să nu devină „drept peste măsură" (*Koh.* 7, 16).

Natura pietății este o problemă controversată. *Rași susține că o persoană care se abține de la încălcarea poruncilor este considerată pioasă. *Nahmanide respinge această concepție, arătând că o persoană poate să se conformeze integral Torei și totuși să fie abjectă. Potrivit lui, pietatea merge dincolo de respectarea literală a Legii.

Înțelepții propovăduiesc o pietate care se sprijină mai mult pe fapte decât pe credință și citează cuvântul lui Dumnezeu: „Măcar dacă ei [poporul evreu] ar uita de Mine, dar ar respecta Tora Mea, căci lumina care este în ea îi va readuce pe calea cea adevărată" (*Ial. Șimoni* despre Ier., 282). Ei spun, de asemeni că o persoană trebuie să înceapă să studieze (sau să îndeplinească alte porunci) chiar dacă nu este mânată de o intenție corespunzătoare, deoarece, „din aceste fapte împlinite nu pentru ele însele, se vor naște fapte împlinite pentru ele însele" (*Pes.* 50b).

Talmudul relatează despre **hasidim rișonim*, una din primele grupări pietiste, „a căror pietate nu va putea fi întrecută de generațiile viitoare", și insistă asupra faptului că ei consacrau o oră pregătirii pentru fiecare rugăciune, o oră rugăciunii

și încă o oră după rugăciune, înainte de a-și continua ocupațiile zilnice (*Ber.* 32b).

Ca și acești evlavioși semnalați în ultimii ani ai celui de-al Doilea *Templu, grupuri sau indivizi cunoscuți sub denumirea de *hasidimi* sau „oameni pioși" au existat în diferite alte epoci. Un astfel de grup, denumit *haside Aşchenaz*, a apărut în Germania medievală, sub conducerea lui R. *Iuda he-Hasid. Pietiștii acestei mișcări s-au remarcat printr-o conduită foarte riguroasă în viața de fiecare zi. În sec. al XVII-lea, au apărut **hasidimii* care susțineau că un om oricât de simplu poate atinge cea mai înaltă treaptă de elevație spirituală pe calea unei drepte devoțiuni și a unei drepte evlavii, cu condiția să îndeplinească poruncile și să se roage.

PIKUAH NEFEȘ

„Considerație față de viața umană"

Expresie ebraică desemnând datoria supremă de a ignora majoritatea legilor religioase atunci când viața cuiva este în pericol. Versetul „Să nu te ridici împotriva vieții aproapelui tău" (Lev. 19,16) este una din sursele tradiționale pe care se bizuie această regulă; o altă sursă (Lev. 18,5) stă la temelia concepției rabinice potrivit căreia poruncile divine i-au fost date omului ca „să trăiască prin ele", iar nu ca să moară respectându-le (*Ioma* 85b).

Legea *pikuah nefeș* ia în considerație numeroase situații de urgență, în special cele care impun o acțiune interzisă de Șabat și de sărbători, deoarece „considerația față de viața umană" are întâietate față de legea Șabatului (*Ioma* 85a; *Șab.* 132a).

În practică, reglementările aplicabile marilor sărbători sunt suspendate când un bolnav are nevoie de asistență medicală sau când sănătatea cuiva este în pericol. Lehuzele, bolnavii, trebuie duși la spital, utilizarea telefonului este permisă, postul de Iom Kipur poate fi neglijat, medicii și infirmierele trebuie să-și viziteze pacienții și chiar unele alimentele interzise pot fi consumate dacă astfel se poate salva viața unui om.

Legea *pikuah nefeș* nu se aplică totuși în trei cazuri: *idolatria flagrantă, omorul și delictele sexuale. Evreul trebuie să accepte mai curând martiriul (vezi *Kiduș ha-Șem) decât să încalce aceste interdicții (*Sanh.* 74 a–b).

PILPUL

De la ebr. pilpel, „piper"

Studiu sistematic al scrierilor talmudice și rabinice care urmărește să clarifice textele deosebit de dificile, angajând adesea o discuție halahică complexă. Inițial, *pilpul* a fost considerat ca un mod de abordare lăudabil și creator, putând conduce la un studiu *hermeneutic al Halahei. Tratatul *Avot* (6,5) îl enumeră printre cele patruzeci și opt de virtuți care permit învățarea Torei. Totuși, împinsă și exploatată la extrem, metoda tindea să devină un exercițiu de virtuozitate gratuită și de speculație teoretică complicată. Ca atare, *pilpul* era deja condamnat de rabinii care-l criticau pe R. *Meir, altfel un eminent erudit, pentru abordările lui excesiv de cazuistice (*Er.* 13b).

Urmând exemplul dat în sec. al XVI-lea de **ieșiva* lui R. Iacob Pollak din Cracovia, *pilpul* se răspândește în școlile rabinice din răsăritul Europei, ca instrument de ascuțire a minții și de dezvoltare a facultăților logice ale studenților. Cel mai adesea, se recurgea la controversă doar de dragul controversei: texte complet străine unele de altele erau alăturate în mod artificial, pentru a crea între ele, cu ajutorul cazuisticii și al semanticii, legături de la cauză la efect de fapt inexistente. Tehnicile de interpretare utilizate, dialogul și cugetările astfel produse, au constituit un important stimulent intelectual în Europa răsăriteană. Cu toate acestea, metoda nu a încetat să-și atragă critici din partea unor autorități rabinice ca R. *Iuda Loew ben Betalel din Praga: „Cei care văd, în spiritul tranșant al *pilpul*, esența studiului dovedesc lipsă de respect față de Tora; își irosesc timpul și ar face mai bine să învețe meseria de dulgher." În zilele noastre, termenul are o nuanță peiorativă, denotând un exces de subtilitate.

PIRKE AVOT, vezi AVOT.

PIRKE DE-RABI ELIEZER

„Capitolele lui Rabi Eliezer"

*Midraș compus în primele decenii ale sec. al IX-lea de către un autor anonim care l-a atribuit el însuși lui R. Eliezer ben Hirkanos, un tana din sec. al II-lea e.n. Locul de origine — Ereț Israel sau Babilonia — este controversat. Lucrarea s-a bucurat de o popularitate considerabilă în cercurile evreiești și a cunoscut peste douăzeci de ediții, precum și o traducere latină în sec. al XVII-lea.

Se observă numeroase asemănări, dar și câteva deosebiri, între acest text și pseudoepigrafe (vezi *Apocrife și pseudoepigrafe). Toți înțelepții menționați sunt din Ereț Israel și *Talmudul din Ierusalim este frecvent citat.

Natura cărții este compozită. Ea cuprinde trei secțiuni la origine distincte: una descrie împrejurările în care Dumnezeu a coborât pe pământ, o

alta oferă o relatare detaliată despre începuturile misticismului rabinic și despre calcularea *calendarului, iar a treia constă dintr-un fragment de *midraș* despre **Amida*. Primele două capitole prezintă o biografie a presupusului autor al cărții, R. Eliezer ben Hirkanos. Multe alte capitole par să fi fost concepute ca niște omilii pentru *Șabaturile speciale. Pe de altă parte, scrierea cuprinde accente polemice față de unele învățături din pseudoepigrafe, acceptate, se pare, de unele secte evreiești din vremea autorului.

Primele mențiuni despre carte le aflăm la gheonimii babilonieni; tosafiștii (vezi **Tosafot*) o pomenesc și ei ocazional, iar *Zoharul* reia, la rându-i, unele dintre învățăturile sale midrașice.

PITUM HA-KETORET

„Compoziția tămâiei"

**Baraita* talmudică (*Ker.* 6a) inclusă în liturghie, care enumeră diversele ingrediente și proporțiile acestora în compoziția darurilor de tămâie.

Conform Ex. 30,7–8.34–38, Aaron a primit poruncă să ardă *tămâie în *Sanctuar de două ori pe zi, o dată dimineața și o dată seara. Această practică s-a menținut în perioada Primului și a celui de-al Doilea *Templu.

Pitum ha-ketoret a apărut prima oară într-o carte de rugăciuni de rit roman. Apoi a fost adoptat de așchenazi, care-l recită în timpul *slujbei suplimentare de Șabat (după *En k–Elohenu*). Iona din Gerona (sec. al XII-lea) a introdus recitarea sa în slujba cotidiană de după amiază, practică păstrată în riturile sefard și yemenit. S-au avansat diferite motive pentru a explica pătrunderea sa în liturghie (între altele, o afirmație din *Zohar* potrivit căreia recitarea sa ar proteja împotriva morții), nici unul însă cu adevărat convingător.

PIYUT

Din gr. poietes, „poet"; pl. piyutim

Poem liturgic. În sens larg, termenul împrumutat din greacă desemnează ansamblul poeziei religioase ebraice compusă între primele secole e.n. și *Haskala.

La origine, *piyutim* erau destinate înlocuirii rugăciunilor obligatorii pentru a spori diversitatea slujbelor, în special a celor de Șabat și de sărbători. Mai târziu, conținutul și forma rugăciunilor fiind deja fixate, *piyutim* au fost compuse și adăugate rugăciunilor canonice. Inițial, cele mai multe dintre ele erau destinate marilor sărbători, cu timpul însă, s-au compus *piyutim* și pentru Șabaturile speciale și obișnuite, pentru zilele de post și chiar pentru toate zilele. Altele au fost destinate evenimentelor familiale: nunți, circumcizii, doliu.

Evoluția acestui gen de poem se poate împărți în trei mari perioade:

1. Perioada preclasică, era *piyutului* anonim, care se încheie în jurul sec. al VI-lea. Poemele din această perioadă se caracterizează printr-un vers ritmat, dar fără rimă. Au o formă simplă, limbajul e clar, versurile sunt ordonate în forma *acrostihului alfabetic, fără nici o indicație despre autorul lor (*paitan*), singurul *paitan* cunoscut din această perioadă fiind Iose ben Iose.

2. Perioada clasică (sec. VI–VIII), în care rima câștigă teren. Cea mai mare parte a activității poetice din această perioadă a avut loc în Ereț Israel. Printre autorii remarcabili ai acestei perioade, s-au numărat: Ianai, care a scris *kerovot* (vezi *infra*) pentru toate lecturile Pentateuhului din timpul săptămânii (potrivit *ciclului trianual), Eleazar ha-*Kalir, multe din poemele căruia au fost incluse în liturghia de sărbători a ritului așchenaz, Haduta ben Abraham și Șimon ben Megas. În timpul acestei perioade, *piyut* dobândește primele sale caracteristici.

3. Perioada târzie, în care *paitanimii* din răsărit s-au afirmat fructuos, mai ales în afara Ereț Israelului.

Țările din Europa au cunoscut două mari școli, una central-europeană, cealaltă spaniolă. Prima a luat naștere în sudul Italiei în sec. al IX-lea o dată cu poeți ca Silano, Șefatia și fiul lui, Amitai. Foarte puține dintre poemele lor ne-au parvenit. Mai târziu, activitatea poetică s-a deplasat spre centrul și nordul Italiei, unde *paitanimii* își compuneau operele sub îndrumarea lui Solomon ben Iuda Babilonianul. În sec. al X-lea, mișcarea creatoare a migrat spre Grecia, Germania și Franța.

Cele două veacuri următoare au fost o epocă rodnică pentru *piyutim* în Germania. Influența școlii din Ereț Israel este foarte sensibilă în ansamblul operelor din această perioadă, ceea ce nu a împiedicat dezvoltarea unor forme noi.

Italia și sudul Franței, Provența, au fost probabil influențate de școala spaniolă, a cărei primă înflorire are loc la jumătatea sec. al X-lea. Poezia religioasă ebraică a atins aici apogeul prin mari poeți ca Iosif ibn Abitur, Solomon *ibn Gabirol, Isaac ibn Ghayat, Moise *ibn Ezra și *Iuda Halevi.

În Spania s-au născut forme originale și îndrăznețe, necunoscute *paitanimilor* din est. Școala spaniolă este cea mai complexă din toate școlile de *piyutim*. După expulzarea evreilor din Spania, în 1492, stilul spaniol, departe de a se stinge, a

renăscut cu vigoare în ţările de refugiu ale exilaţilor: Turcia, Grecia, Ereţ Israel etc.

În funcţie de temele lor liturgice, se pot distinge mai multe genuri de *piyutim* care diferă nu doar ca tip de inspiraţie, ci şi prin evoluţia lor literară. Cele mai vechi şi cele mai importante sunt *kerovot*, un ansamblu de *piyutim* care s-au alipit la **Amida*, şi **ioţerot*, poeme adăugate binecuvântărilor care încadrează **Şema* la slujba de dimineaţă. Paralel cu *ioţerot*, au apărut **maaravot* care însoţesc binecuvântările dinainte şi de după *Şema* la slujba de seară.

Alte genuri de *piyutim* care punctează sărbătorile calendarului iudaic sunt: *tekiata* care însoţesc slujbele suplimentare de Roş Haşana; **azharot* la Şavuot; **slihot*, rugăciuni de penitenţă, recitate în zilele de post; **kinot*, elegii care se recită de Tişa be-Av şi **hoşanot* pentru zilele de Sucot. Există şi *piyutim* sefarde, precum *nişmatot*, care fac parte din secţiunea **Nişmat kol hai* a rugăciunilor de Şabat şi de sărbători. Există şi *piyutim* care se recită înaintea poemelor obişnuite şi care poartă numele de *reşuiot*.

Stilul şi vocabularul poemelor religioase au evoluat de-a lungul veacurilor. Vechiul *piyut* anonim era apropiat de rugăciunile curente: vocabularul era predominant biblic, cu câteva elemente talmudice; stilul era simplu şi clar. Începând cu Ianai, poezia religioasă ebraică devine mai obscură şi se îndepărtează de forma pură, iar *paitanimii* îşi inventează propriul lor vocabular. În Spania, stilul şi formele noi, care se abat de la gramatica ebraică clasică, vor face obiectul unor critici înverşunate. *Paitanimii* din şcoala lui Kalir foloseau un sistem complex de termeni, cu multe împrumuturi din Talmud şi din Midraş şi cu diverse aluzii voalate, care se pretau la interpretări multiple. Ca răspuns la aceste exagerări, poezia religioasă spaniolă a făcut apel la modelul biblic pur. Solomon ibn Gabirol a jucat un rol crucial în acest proces de schimbare. Noul stil a exercitat o puternică influenţă asupra poeţilor din Africa de Nord, Yemen, Ereţ Israel, Babilonia şi Provenţa. În Europa de Est, în schimb, poemul religios a rămas în linii mari fidel modelului de limbă şi de stil impus de Kalir.

Încă de la începuturile sale, poezia religioasă a fost întâmpinată cu asprime în special de membrii marilor *academii din Babilonia. Cu toate acestea, chiar şi în Babilonia, *piyutim* vor ocupa curând un loc de cinste între rugăciuni. Din vasta creaţie a genului, fiecare comunitate şi-a ales poemele preferate.

PLATONISM ŞI NEOPLATONISM

Sistemul filozofic al lui Platon (427–347 î.e.n.) şi al discipolilor lui. În toate epocile — antică, medievală şi modernă — sistemul platonician şi-a făcut adepţi printre credincioşii evrei. La Alexandria, în sec. I, *Filon a încercat o apropiere între platonism şi tradiţia evreiască, interpretând în mod alegoric cele cinci cărţi ale lui Moise.

Această primă tentativă nu a avut totuşi o influenţă hotărâtoare asupra gândirii iudaice şi, abia în Evul Mediu, tradiţia neoplatoniciană, creată de Plotin şi de urmaşii săi şi transmisă prin surse islamice, a început să afecteze *filozofia iudaică. „Esenţele" platoniciene au fost identificate cu gândurile creatoare ale lui Dumnezeu iar Dumnezeu a fost definit ca Binele, Principiul primar şi Unul, cu alte cuvinte, ca absolut unic şi subzistând prin sine însuşi. Din acest Unu suprem proveneau (sau emanau către lumea materială) lumea inteligibilă a Ideilor şi formele inferioare ale fiinţei (vezi **Sefirot*).

Sufletul omenesc reprezenta o particulă dintr-un regat superior al Fiinţei. Neoplatonicienii evrei au numit acest regat, la care sufletul tânjea să se întoarcă, „Tronul gloriei". Neoplatonismul oferea un fundament nu numai idealismului filozofic, ci şi vieţii mistice şi spirituale. În acest sistem, strădania de a se uni din nou cu Unul suprem sălăşluia în sânul oricărei experienţe concrete. Metoda de urmat era abstracţia intelectuală, ascensiunea contemplativă în care, în cele din urmă, nu rămânea altceva decât perceperea esenţei divine (vezi *Teologie).

Opera lui Isaac Israeli (cca. 850–950 e.n.) este una din cele mai vechi surse ale neoplatonismului iudaic. Israeli definea filozofia ca o mişcare de asimilare a esenţei divine potrivit facultăţilor umane. Ascensiunea sufletului omenesc către divin se făcea în trei etape, cea din urmă fiind descrisă ca o devenire angelică sau divină, experienţă căreia el îi atribuia denumirea de **devekut*, „uniune, aderiune". Doctrina neoplatoniciană privind caracterul incongnoscibil al Principiului primar este exprimată prin aserţiunea lui Israeli potrivit căreia doar existenţa lui Dumnezeu este cognoscibilă, nu şi esenţa sa. Aceeaşi distincţie se regăseşte în scrierile lui *Bahia ibn Pakuda, Iosif ibn Ţadik, *Iuda Halevi şi Abraham *ibn Daud.

Un alt important gânditor neoplatonician al Evului Mediu, Solomon *ibn Gabirol, şi-a precizat concepţiile în lucrarea *Mekor haim* („Izvorul vieţii"). El sublinia aici că scopul existenţei umane era unirea sufletului omenesc cu lumea celestă prin intermediul cunoaşterii şi practicii sau, mai

concret, prin intermediul purificării intelectuale și etice. Ibn Gabirol susținea că studiul filozofiei eliberează de moarte și permite sufletului să regăsească sursa vieții. Omul nu poate atinge cunoașterea a ceea ce Ibn Gabirol denumește „Esența primară", deoarece aceasta transcende toate lucrurile și este inconmensurabilă față de intelectul uman.

Evul Mediu a făcut cunoștință cu *Republica* lui Platon prin intermediul scrierilor filozofului arab Averroes. Tradusă în ebraică în sec. al XIV-lea de Samuel ben Iehuda din Marsilia, lucrarea a fost studiată atent de gânditorii evrei ca o introducere în filozofia politică. În 1486, Elia del Medigo o traduce în latină pentru misticul creștin Pico della Mirandola. Del Medigo însuși a folosit-o în tratatul său asupra credinței și rațiunii, *Behinat ha-daat* („O cercetare a credinței").

Iuda Abravanel, cunoscut sub numele de Leone Ebreo, fiul lui Isaac *Abravanel, reia ideile fundamentale ale filozofiei platoniciene în *Dialoghi di amore* („Dialoguri despre iubire"). În *Phaidon*, publicat în 1767, Moses *Mendelssohn reia discuția despre nemurirea sufletului după modelul dialogului omonim al lui Platon.

Deși, în evoluția gândirii medievale, neoplatonismul a fost înlocuit, începând din sec. al XII-lea, de aristotelism, el a continuat să influențeze speculația mistică. Cabala, care a început să se afirme abia în sec. al XIII-lea, a fost influențată de neoplatonism, de la care a împrumutat îndeosebi teoria emanației (vezi *Mistica iudaică).

PLĂGI, ZECE

Pedepse aplicate de Dumnezeu Egiptului pentru a-l convinge pe Faraon să-i elibereze pe israeliți (vezi *Exod). Aceste zece plăgi sunt: preschimbarea apelor Nilului în sânge, broaștele, tăunii, țânțarii, ciuma vitelor, bubele pe oameni și pe animale, grindina, lăcustele, întunericul de trei zile și moartea primilor născuți.

Aceste plăgi au fost împărțite în trei grupe, precedate fiecare de câte un mesaj adresat Faraonului. Astfel, înaintea primei plăgi, i s-a zis: „Prin aceasta vei cunoaște că eu sunt Domnul" (Ex. 7,17) și înainte de a patra plagă: „Pentru ca tu să știi că Eu, Domnul, sunt în mijlocul acestei țări" (Ex. 8,22). În sfârșit, înainte de a șaptea plagă, Moise a primit ordinul de a-i spune lui Faraon că scopul plăgilor era, „ca să știi că nu e nimeni ca Mine pe tot pământul" (Ex. 9,14). Mesajele stabilesc că Dumnezeu este Domnul, că El intervine activ în tot ce se întâmplă, că El este atotputernic și că nu e altul ca El. La toate plăgile, cu excepția ultimei, Faraon a fost avertizat dinainte.

Împărțirea plăgilor în trei serii se regăsește în formula mnemotehnică a lui R. Iuda, citată în **Hagada* de Pesah. Alte versiuni ale calamităților abătute asupra egiptenilor apar în Psalmii 78,44–51 și 105,28–36. Midrașul dă diferite interpretări episodului biblic, dintre care unele au fost încorporate în *Hagada*.

PLÂNGERI, CARTEA

Sefer Eiha

Unul din cele *Cinci Suluri din secțiunea biblică a *Hagiografelor. Este alcătuit din cinci capitole poetice care jelesc distrugerea Ierusalimului în 587 î.e.n. Titlul cărții (gr. *Threni*; lat. *Lamentationes*; sir. *Uliata*) este traducerea termenului ebraic *kinot* („elegii"), conform *B.B.* 14b; cartea apare ca *Sefer kinot* în *Hag.* 5b, ca *Meghilat kinot* în Talmudul din Ierusalim (*Șab.* 161,15c) și se regăsește în *Prologus galeatus: Cinot* al lui Ieronim. Manuscrisele ebraice și primele ediții tipărite folosesc deseori titlul *Eiha* („Vai!"), care este și primul cuvânt al cărții. Locul ei în majoritatea edițiilor tipărite ale *Bibliei ebraice respectă ordinea citirii sulurilor (vezi *Meghila), potrivit calendarului ritual așchenaz care începe cu *Pesah. Astfel, sulul Plângerilor este al treilea, ceea ce corespunde citirii lui de Tișa be-*Av (*Sof.* 14,1). Septuaginta, *Peșita* și Vulgata așază Plângerile după Cartea lui *Ieremia, ca o anexă a ei, conform tradiției care-i atribuie lui Ieremia paternitatea acestui text.

Tema care revine în primul capitol este cea a pustiirii Ierusalimului: locuitorii săi sunt în exil, iar orașul, din cauza păcatelor lui, este părăsit de toți. Capitolul următor stabilește rolul lui Dumnezeu în nimicirea cetății și se referă mai ales la distrugerea *Templului, a zidurilor și a porților orașului. Capitolul al patrulea descrie amănunțit suferințele locuitorilor, iar al cincilea se referă la disperarea celor ce au supraviețuit distrugerii. Capitolul al treilea, care poate fi considerat drept purtătorul mesajului ideologic al cărții, subliniază că Israel însuși este de vină pentru nimicirea sa. Dacă pedeapsa abătută asupra neamului nu este arbitrară (3,33–39), acesta este un motiv de a spera că, prin căință și ascultare, poporul însuși, poate să pună capăt suferințelor care-l încearcă (3,40–41). Însă orice nădejde ar fi deșartă fără recunoașterea păcatelor comise; fără convingerea că păcatele lui Israel sunt cauza exilului, acesta nu ar fi decât un simplu accident istoric și mesajul de izbăvire din Deutero-*Isaia ar fi lipsit de sens. Certitudinea

culpabilității colective devine, în final, temeiul unei reculegeri naționale și al speranței în renașterea Sionului — acesta pare să fie mesajul central al cărții.

Înrudită cu literatura sapiențială, scrierea se face totodată ecoul ideologiei religioase populare. Orice asemănare cu stilul obișnuit al profeților este exclusă: cartea descrie prăbușirea instituțiilor pe care se bizuie îndeobște încrederea unei națiuni, iar tonul autorului vădește dezamăgirea: el suferă pentru nimicirea Templului și a cultului legat de acesta (1,4.19; 2,6.9.20; 4,16), a regelui și a căpeteniilor lui Iuda (1.6.15; 2,2.6.9; 4,7-8.20), a întâriturilor orașului (4,12) și a aliaților sale (1,2; 4,17). Zadarnic am căuta în Plângeri vreun indiciu despre păcatele lui Israel: nici o vorbă despre idolatrie, nici despre oprimarea pe care o denunță în general profeții, fie că este vorba de nedreptate socială ori de corupție. O singură dată, la 4,13, apare precizarea: „Iată roada păcatelor proorocilor săi, a nelegiuirilor preoților săi, care au vărsat în mijlocul său sângele neprihăniților" — o acuzație vagă, parcă mai curând convențională decât reală, după cum remarcă biblistul Y. Kaufmann.

Primele patru poeme sunt structurate pe formula acrostihului alfabetic: versetele încep, fiecare, pe rând, cu altă literă a alfabetului ebraic, în timp ce, în capitolul al treilea, câte trei versete la rând încep cu aceeași literă. Capitolele 1, 2 și 4 au așadar 22 de versete fiecare, iar capitolul al treilea, 66. Cartea nu oferă nici o informație despre autorul ei. Conform tradiției, este atribuită proorocului Ieremia, după cum o dovedește titlul versiunilor grecești și latine (lat. *Lamentationes Jeremiae prophetae*) și după cum atestă sursele rabinice (*B.B.* 15a). Exegeții moderni au respins însă această paternitate, admițând, în schimb, că textul poate să fi rezultat din contribuțiile mai multor autori cu condiția ca aceștia să fi fost contemporani cu evenimentele descrise, căci Plângerile nu fac nici o referire la urcarea pe tron a lui Cirus, regele perșilor, nici la istoria perioadei următoare. Cei mai mulți cercetători consideră că primul capitol va fi fost redactat înainte de incendierea Templului și a cetății, capitolele 2 și 4, după incendiu, dar înaintea deportării complete, iar al cincilea, după deportare.

Cartea Plângerilor

1,1–1,22	Pustiirea Ierusalimului
2,1–2,22	Mânia divină și nimicirea Sionului
3,1–3,66	Povara suferinței omenești
4,1–4,22	Martiriul cetății sfinte
5,1–5,22	Implorarea milei divine

PLÂNGERI RABA

Eiha Rabati

*Midraș hagadic asupra Cărții Plângerilor, compus probabil de un *amora palestinian. Literatura rabinică medievală îl pomenește sub mai multe titluri ca: *Meghilat Eiha*, *Hagadat Eiha*, *Midraș Kinot*, *Eiha Raba* sau *Eiha Rabati*. Sensul lui *rabati* aici ar fi cel din primul verset al cărții: „Vai! Cum stă pustiită, cetatea odinioară atât de plină de popor (*rabati*)" și n-ar avea deci semnificația obișnuită a lui *raba* din denumirea altor Midrașuri la cărțile biblice.

Eiha Rabati, unul din cele mai vechi Midrașuri din Palestina, este o exegeză verset cu verset, uneori chiar cuvânt cu cuvânt, a Plângerilor. Alcătuit din cinci secțiuni corespunzătoare celor cinci capitole ale cărții, Midrașul cuprinde de asemenea 36 de prefețe sau „introduceri ale înțelepților" (*petihta de-hahme*), cu trimitere aparentă la valoarea numerică (36) a cuvântului *eiha*. Midrașul conține numeroase *hagadot* și omilii cu privire la distrugerea *Templului (1,16), precum și la durerea și umilința exilului. Alte povestiri au rostul de a aduce o mângâiere poporului evreu aflat în suferință, în timp ce alte întinse episoade, cum ar fi cel care compară inteligența locuitorilor Ierusalimului cu aceea a atenienilor, au un caracter umoristic. Astfel de povestiri sunt menite să-i îmbărbăteze pe evrei, afirmând superioritatea lor spirituală asupra altor neamuri. Midrașul cuprinde și o serie de *hagadot* cu privire la răscoala lui Bar-Kohba (2,2), la persecuțiile romane împotriva evreilor și la modul cum evreii erau ridiculizați în unele piese care se jucau în amfiteatrele romane.

Deși multe elemente ale acestui Midraș se regăsesc în *Talmudul din Ierusalim, specialiștii moderni consideră că textul midrașic nu se inspiră direct din cel talmudic, ci mai curând dintr-o culegere de tip hagadic care ar fi servit de asemenea la redactarea altor texte ca **Rut Raba* și **Pesikta de-Rav Kahana*. Date fiind sursele de inspirație ale textului, — literatura tanaitică, **Geneza Raba*, **Levitic Raba* și Talmudul din Ierusalim —, specialiștii plasează epoca redactării lui către sfârșitul secolului al V-lea.

POFTA

Setea neostoită de bunuri necuvenite, dorința arzătoare, de nestăpânit, de a-ți însuși ceva ce aparține altcuiva de drept. Invidia și cupiditatea sunt delicte morale, interzise de ultima poruncă a Decalogului (Ex. 20,14; Deut. 5,18). Biblia critică în repetate rânduri pofta nestăpânită (Prov. 14,30;

27,20; Ecl. 5,9), insistă asupra efectului distrugător al acesteia (Prov. 28,22) și condamnă cupiditatea drept principala cauză a nedreptății sociale (Isa. 5,8; Mica, 2,1–2). Literatura rabinică abundă, la rândul său, în avertismente: „Pofta, desfrâul și ambiția scot omul în afara lumii" (*Avot* 4,21); aceste păcate îl împing, la rândul lor, către noi forme de perversitate și degenerare: pizma, reaua pornire și, în fine, ura împotriva omenirii (*Avot* 2,11). Rezultatul nefast al unor astfel de defecte este imprevizibil: „Cine pune ochii pe lucrul altuia va pierde și ce-i al lui" (*Sota* 9a). Același aforism apare într-o formulare pitorească și în scrierile talmudice: „Cămilei, fiindcă poftea să aibă coarne, i-au fost tăiate urechile" (*Sanh.* 106a). Rabinii au observat mai ales faptul că din pizmă se nasc alte și alte păcate și au avertizat că a încălca porunca a zecea înseamnă a le încălca pe toate celelalte (*Pesikta Rabati* 107a). Reluând dictonul lui Isaac *Aboab, care spune că „pofta este rădăcina tuturor păcatelor" (*Menorat ha-maor*, cca. 1300), *etica iudaică a insistat permanent până în zilele noastre asupra datoriei tuturor de a construi o lume dreaptă și civilizată în care fiecare să fie mulțumit cu ce-i al lui și să nu pizmuiască ori să râvnească ce-i al altuia, fie că-i vorba de pământuri, de bunuri materiale sau de ființe omenești.

POLEMICĂ, vezi APOLOGETICĂ ȘI POLEMICĂ.

POLIGAMIE, vezi MONOGAMIE ȘI POLIGAMIE.

POMENIRE, RUGĂCIUNI ȘI SLUJBE DE

Ebr.: hazkarat neșamot, „pomenirea sufletelor" (abreviat: hazkara, azkara sau mazkir)

Rugăciuni tradiționale în memoria morților, exprimând speranța că sufletele lor vor avea parte de odihnă veșnică. Această practică este cu siguranță foarte veche. *Apocrifele, de exemplu, vorbesc despre o sumă de bani pe care *Iuda Macabeul a trimis-o la Ierusalim după victoria asupra lui Gorgias, „ca să se aducă jertfă pentru păcat - foarte bun și cuvios lucru pentru socotința Învierii morților... jertfă de ispășire pentru morți, ca să se slobozească de păcat" (*2 Mac.* 12,43–45). Mai multe pasaje din Midraș arată că, în epoca talmudică, rugăciunile în memoria morților deveniseră un obicei foarte răspândit. În comunitățile așchenaze, pomenirea defuncților a fost limitată la anumite momente bine precizate.

În toate riturile evreiești, se spun rugăciuni de pomenire la *înmormântare, în săptămâna de *doliu care urmează, la sfințirea pietrei tombale și la **iarțait*, aniversarea morții. O versiune prescurtată a acestor rugăciuni se rostește de asemenea de *Iom Kipur și, în tradiția așchenazi, la toate sărbătorile de *pelerinaj (*Pesah, *Șavuot, *Sucot). Aceste rugăciuni exprimă, în general, respectul față de defuncți și fac apel la Dumnezeu să se îndure de sufletele lor, știut fiind că rugăciunile pioase ale celor vii au un efect benefic pentru morți.

Cea mai răspândită rugăciune de comemorare este **Kadiș*, care se spune în perioada de doliu și la *iarțait*. Aceasta nu este, propriu-zis, o pomenire, ci o laudă adusă numelui lui Dumnezeu pe care evreii obișnuiau să o rostească după ce ascultau o predică sau un discurs hagadic. După moartea unui părinte, *Kadișul* se recită, de regulă, zilnic timp de 11 luni.

Pentru alte rude sau persoane apropiate, majoritatea riturilor evreiești spun *Kadișul* numai în primele 30 de zile de la moarte. Fideli vechii tradiții, sefarzii occidentali nu recită *Kadișul* de Șabat și nici în zilele de sărbătoare. La sefarzii italieni și orientali, rugăciunea de pomenire este denumită, în general, *hașkava* (sau *hașkaba* sau *așkava*) care înseamnă „a culca, a lungi". Persoana care dorește să-și pomenească o rudă decedată este chemată la *Tora și citește partea care-i revine, apoi *hazanul* cântă *hașkava*, în care introduce numele defunctului sau defuncților. Textul diferă după cum este vorba de un bărbat sau de o femeie și se adaugă câteva versete speciale, ca introducere, dacă răposatul era rabin sau președinte de comunitate. *Hașkava* se citește în Șabatul imediat anterior sau posterior aniversării morții, după obiceiul locului, și adeseori se face o donație către sinagogă în amintirea defunctului. Multe comunități sefarde obișnuiesc să spună o *hașkava* suplimentară în fiecare Șabat (dimineața sau după amiaza) pentru membrii comunității care au decedat în ultimele unsprezece luni. De Iom Kipur, la slujba de **Kol Nidre* și în dimineața următoare, se recită o *haș-kava* în memoria rabinilor comunității. Sefarzii spanioli și portughezi au cărți de *„hașkavot* veșnice" unde sunt trecute toate persoanele care au donat bunuri comunității sau care s-au distins prin fapte deosebite, numele lor fiind pomenite într-o *hașkava* aparte în ziua de Kipur.

Obiceiurile așchenaze diferă de cele de mai sus prin câteva aspecte importante. În primul rând, în loc de *hașkava*, există așa-numita *hazkarat neșamot*, a cărei caracteristică principală constă în recitarea rugăciunii **El male rahamim*. Această rugăciune se spune după lectura din Tora în zilele lucrătoare (și niciodată de un Șabat obișnuit), ori într-o *luni sau joi dacă aceasta cade imediat în

ajun de un *iarțait* sau coincide cu acesta. După *Mahzor Vitry*, carte de rugăciuni redactată în Franța în secolul al XI-lea, donațiile și rugăciunile de pomenire a morților se făceau numai de Iom Kipur. În urma masacrelor populației evreiești din timpul primei cruciade, comunitățile franco-germane au adoptat, pentru martirii acestor comunități, o rugăciune specială, *Av ha-rahamim* („Părinte al îndurării"), pe care așchenazii o recită în toate diminețile de Șabat.

Caracteristică așchenazilor este și slujba de pomenire care urmează imediat după citirea Torei în patru momente bine precizate ale anului: ultima zi de Pesah, Șavuot, Iom Kipur și *Șmini Ațeret. Până în sec. al XVIII-lea, această slujbă se ținea doar de Kipur. Intitulată *Izkor* („Dumnezeu să-și amintească"), după primul cuvânt al rugăciunii introductive, slujba cuprinde rugăciuni speciale pentru pomenirea părinților și a altor rude apropiate și, totodată, rugăciuni *El male rahamim* pentru cele șase milioane de victime ale Holocaustului (**Șoa*) și pentru cei care au murit în luptă pentru apărarea Statului Israel. Conform unui obicei foarte răspândit, dar nu obligatoriu, persoanele care au ambii părinți în viață ies din sinagogă când se spune *Izkor*, la origine fiind, poate, o dorință de a evita *deochiul. Ritul italienesc cuprinde urme ale *Izkorului* așchenaz și, mai recent, unele comunități neașchenaze au introdus o slujbă de pomenire asemănătoare în liturghiile lor de sărbători.

În ultimele decenii, s-au introdus diverse slujbe de pomenire cu caracter mai general, după modelul celor din Ziua Amintirii care se ține în unele țări în memoria evreilor căzuți în timpul celor două războaie mondiale. Evreii de pretutindeni țin o Zi a Holocaustului (*Iom ha-Șoa*), pe 27 Nisan în Israel și pe 19 aprilie în diaspora. De asemenea, unele comunități au introdus o slujbă specială în memoria celor care au pierit în timpul răscoalei ghetoului din Varșovia (1943) împotriva naziștilor. În Israel, *Iom ha-Zikaron* (Ziua Amintirii), în cinstea celor căzuți pentru apărarea statului, se ține pe 4 Iyar. La toate aceste ocazii solemne, se aprind *flăcări ale Amintirii.

POPOR ALES

Denumire curentă a poporului evreu, bazată pe noțiunea fundamentală pentru iudaism potrivit căreia Israel, fiind „ales" de Dumnezeu, ar beneficia de un statut special, deosebindu-l de celelalte națiuni. Ideea acestei alegeri este strâns asociată cu *Legământul încheiat între Dumnezeu și Israel. Această concepție cu rădăcini adânci în Biblie străbate întreaga istorie a gândirii iudaice, de la *Talmud la filozofia și *mistica iudaică și până la iudaismul contemporan.

Conceptul își are rădăcinile în alegerea lui Abraham și a urmașilor săi de către Dumnezeu, așa cum este relatată în Cartea Genezei. Prima comunicare a lui Dumnezeu cu Abraham indică deja o relație unică cu implicații pentru restul omenirii: „Voi face din tine un neam mare [...] și toate semințiile pământului vor fi binecuvântate în tine" (Gen. 12,2–3). Legământul dintre Dumnezeu și Abraham este consemnat în Geneza 17, iar acordul contractual prin care poporul lui Israel acceptă să respecte legea lui Dumnezeu (Ex. 19–24) este prefigurat în meditația divină: „Abraham va fi negreșit un neam mare și puternic și în el vor fi binecuvântate toate neamurile pământului, căci Eu l-am ales anume ca el să poruncească fiilor lui și casei lui după el, să țină calea Domnului și să facă judecată și dreptate" (Gen. 18,18–19).

În Sinai, poporul lui Israel este chemat în totalitate să confirme Legământul și să intre într-o relație specială cu Dumnezeu: „Acum, de veți asculta glasul Meu și veți păzi Legământul Meu, veți fi poporul Meu ales dintre toate neamurile, căci al Meu este tot pământul. Iar voi Îmi veți fi o împărăție de preoți și un neam sfânt" (Ex. 19,5–6). Acceptând aceste condiții (Ex. 19,8; 24,3–7), Israel confirmă legământul lui Abraham și-l face valabil pentru toate generațiile viitoare. De teamă ca poporul să nu uite această experiență, Moise, puțin înainte de a muri, îi reamintește: „Căci tu ești un popor sfânt pentru Domnul, Dumnezeul tău, și pe tine te-a ales Domnul ca să-I fii poporul Lui dintre toate popoarele de pe fața pământului" (Deut. 14,2).

Această doctrină a poporului ales este implicită în toată Biblia, deși nu apare nicăieri de o manieră sistematizată. Nu se precizează limpede motivul alegerii lui Israel; dimpotrivă, se spune ce nu a stat la baza acestei alegeri: „nu v-a ales dintre toate popoarele din pricina numărului vostru, căci sunteți cel mai mic dintre toate popoarele, ci fiindcă Domnul vă iubește [...]" (Deut. 7, 7–8). Aici, ca și în citatele precedente, Biblia reiterează faptul paradoxal că Domnul este Dumnezeul tuturor neamurilor, dar că totuși Israel este deosebit în fața lui. Dumnezeu îl spune lui Moise să-l informeze pe Faraon că Israel e primul său născut, dar nu singurul său fiu (Ex. 4,22; vezi și Amos 9,7; Mal. 2,10). Deși conștiința unei relații privilegiate cu Dumnezeu constituia cel puțin o sursă de mândrie pentru Israel (Num. 17,6), Domnul nu ezită să mustre poporul pentru abaterile sale și-l informează

că „numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului, de aceea vă voi pedepsi pentru toate fărădelegile voastre" (Amos 3,2). Alegerea implică responsabilități față de celelalte națiuni (v. de ex., Gen. 12,3; Ex. 19,6; Deut. 4,6–7; Isa. 49,6 și chiar să suferi pentru ele: Isa. 52,13–15; 53,1–12.

Deși doctrina alegerii lui Israel nu își găsește direct expresia în cele treisprezece articole de crez ale sale, *Maimonide sugerează că locul ei în conștiința evreiască a fost întotdeauna cel al unei „dogme centrale, deși neformulate". Rabinii Talmudului au conceput între Dumnezeu și poporul evreu o relație dintre cele mai apropiate. Rabi Akiva (sec. al II-lea e.n.), de exemplu, a mers până la a spune că poezia de dragoste foarte explicită din *Cântarea Cântărilor nu ar fi altceva decât o metaforă a relației dintre Dumnezeu și poporul său (*M.T.* 3,5; Tos. *Sanh.* 12,10). O tradiție rabinică (bazată pe Ex. 19,8; 24,3–7) susține că poporul evreu ar fi fost ales pentru că a fost singurul de pe pământ dispus să accepte Tora (*A.Z.* 2b–3a). În forma sa cea mai simplă, viziunea rabinică asupra alegerii este exprimată în textul liturghiei de sărbători: „Tu ne-ai ales dintre toate popoarele; Tu ne-ai iubit și Te-ai bucurat de noi și ne-ai înălțat peste toate limbile; Tu, Împăratul nostru, ne-ai sfințit prin poruncile Tale și ne-ai apropiat de slujba Ta; Tu ne-ai chemat cu marele, sfântul Tău Nume." Rabinii se raliază totodată perspectivei biblice din care Dumnezeu apare nu doar ca „protectorul" lui Israel, ci și ca Dumnezeul tuturor neamurilor: „El este Dumnezeul nostru, care Și-a legat numele de al nostru, dar este și Dumnezeul unic al întregii omeniri. Este Dumnezeul nostru pe lumea aceasta și singurul Dumnezeu în lumea care vine, căci s-a spus (Zah. 14,9): «Și Domnul va fi împărat peste tot pământul: în ziua aceea, Domnul va fi unic și unic va fi numele Său»" (*Sifre* la Deut. 6,4).

Mai târziu, ideile asupra alegerii s-au cristalizat în două direcții destul de diferite. Unii gânditori medievali și moderni, în primul rând Maimonide, au văzut în alegere o chestiune de îndatoriri iar nu de drepturi. Sfințenia și superioritatea sunt făgăduite ca o consecință a respectării Legământului, nu acordate ca un dar din capul locului sau postulate ca prerogative naționale. Abaterea de la Legământ duce la inferioritate și declin. Cealaltă școală de gândire, avându-l ca principal purtător de cuvânt pe *Iuda Halevi și care își află ecoul în *hasidism și în Cabala, vede în Israel un neam unic în sine și atribuie sufletului evreiesc calități deosebite. Deși posibilitatea *convertirii la iudaism făcea imposibilă dezvoltarea oricărei teorii rasiste, afirmarea alegerii lui Israel s-a accentuat pe măsură ce comunitatea evreiască se confrunta cu prigoane și cu vicisitudinile istoriei. Persecuțiile pe care evreii le-au suferit din partea vecinilor lor de-a lungul istoriei nu au încurajat tendințele universaliste. În plus, pretenția creștinilor de a înlocui Legământul lui Israel și de a constitui „adevăratul Israel" (*verus Israel*) a accentuat și mai mult tropismele exclusiviste.

Începând din sec. al XVIII-lea, epoca Luminilor și procesul de *emancipare politică a evreilor din Occident au readus în discuție această idee a alegerii transformând-o progresiv. Astfel, după Moses *Mendelssohn, conținutul ideologic al iudaismului face casă bună cu „religia rațiunii" ale cărei învățături coincideau cu cele ale filozofiei. La întrebarea „de ce să rămâi evreu?", Mendelssohn răspundea că evreii se singularizaseră în istorie prin *Revelația sinaitică și că era de datoria lor să rămână deținătorii acestei Revelații. Această poziție, sub diferite interpretări, pare să fie implicită în toate reflecțiile moderne asupra iudaismului. Prin extensie, conceptul alegerii evreilor s-a transformat în acela de misiune ce le revine de transmitere universală a mesajului divin. Reinterpretând conceptul într-o manieră rațională, Abraham *Geiger, unul dintre inițiatorii iudaismului reformat, a susținut că împrăștierea, diaspora, are o conotație pozitivă și divină, urmărind răspândirea mesajului monoteist în rândul celorlalte neamuri. Transformările conceptului reies și din schimbările introduse în liturghia reformată. Cartea de rugăciuni a reformaților americani, *Porțile rugăciunii* (New York, 1975), propune credincioșilor o gamă lărgită de variațiuni pe această temă, de la opțiunile tradiționale, particulariste, până la versiuni universaliste și neteiste. Ideea alegerii a fost reintrodusă în rugăciunile particulariste, cum ar fi versiunea tradițională a vechii rugăciuni ebraice **Alenu le-ṣabeah*. Reformații au păstrat, în schimb, ideea alegerii lui Israel în binecuvântările care precedă lectura *Torei și a **haftorei*. Totodată, pasajul tradițional „Tu ne-ai ales" a fost reîncorporat în **Amida* de sărbători.

Mulți gânditori sioniști (dar nu toți), care urmăreau „normalizarea" vieții naționale evreiești, au fost intrigați de expresia biblică „lumina neamurilor" (Isa. 49,6) și au sperat că statul Israel va întruchipa într-o zi acest ideal.

În decursul generațiilor, credința în alegere a îmbărbătat poporul evreu în perioadele de criză, a introdus o rațiune de a fi în existența indivizilor și a națiunii și a furnizat o motivație pentru urmărirea

excelenței morale și spirituale; această credință nu a degenerat decât arareori în etnocentrism.

PORUNCI, CELE 613

Ebr.: Tariag mițvot

Porunci atestate în *Pentateuh ca fiind transmise oral de Dumnezeu lui Moise, pentru ca el să le transmită mai departe copiilor lui Israel. Ele alcătuiau condițiile *Legământului dintre Dumnezeu și poporul său și se cereau respectate ca atare. Un amora din sec. al III-lea, Rabi Simlai, a arătat că din totalul celor 613 (prescurtat, *tariag*, potrivit valorii numerice a consoanelor care alcătuiesc acest cuvânt), 365, adică tot atâtea cât zilele anului solar, sunt negative (interdicții) și 248, cât numărul părților corpului, sunt pozitive (datorii) (*Mak.* 23b). Aceste numere, deși absente din literatura tanaitică, au fost ulterior recunoscute ca autentice de către autoritățile halahice și au făcut obiectul multor dezbateri consemnate în operele rabinice clasice.

Poruncile au fost grupate după mai multe criterii. Tora vorbește de *hukim* (precepte) și *mișpatim* (sentințe; 18,4-5): primele cu referire la acțiuni rituale, caracterizate ca obligațiile „omului față de Cel Omniprezent" (*ben adam la-makom*); celelalte reglementând relațiile „omului față de aproapele său" (*ben adam le-havero*). Înțelepții definesc *mișpatim* ca fiind legi raționale. Astfel, de exemplu, interdicțiile de a ucide sau de a fura, „chiar dacă nu ar fi venit de la Dumnezeu, tot ar fi trebuit adoptate de societate". În ceea ce privește *hukim*, — de pildă interdicția de a consuma carne de porc (Deut. 22,11) sau de a purta haine din țesături amestecate —, motivația lor scapă rațiunii omenești. Despre *hukim*, stă scris: „Eu sunt Domnul. Eu le-am poruncit și voi nu aveți dreptul să le puneți la îndoială" (*Ioma* 67b; Lev. 18,5). Învățații au mai adăugat și alte clasificări. Ei fac, de pildă, o deosebire între poruncile legate de pământ, care implică produse agricole, și celelalte porunci care nu au legătură cu pământul. Cele dintâi (cum ar fi zeciuielile asupra roadelor pământului) sunt valabile numai în Țara Sfântă; celelalte (de ex., **mezuza* care se fixează la stâlpul ușii) sunt universal valabile. Unii comentatori susțin că toate poruncile au fost date spre a fi respectate în Ereț Israel; cele care rămân valabile în diaspora sunt respectate, pentru ca Israel să nu-și piardă obișnuința până la revenirea în țară (cf. *Sifre* la Deut. 11,18)

O altă clasificare face deosebirea între poruncile pozitive legate de un moment bine precizat — de ex., **suca* și *lulav*, care se referă la *Sucot —, și altele care nu depind de un moment anume, ca *mezuza* și *binecuvântările de după mese. Spre a-și putea îndeplini sarcinile gospodărești, *femeile sunt scutite, cu unele excepții, de respectarea poruncilor asociate cu anumite momente fixe. De asemenea, femeile nu au obligația să studieze Tora sau să aducă jertfe. În plus, mamele sunt scutite de anumite porunci în raport cu copiii, pe care tații sunt ținuți să le împlinească. Tații, de exemplu, trebuie să se îngrijească de circumcizia copiilor și să-i învețe Tora (*Kid.* 34a–36a). Totuși femeile pot îndeplini, din proprie inițiativă, anumite porunci de care sunt scutite.

Autoritățile medievale au împărțit, la rândul lor, poruncile în cele aflate în vigoare doar pe parcursul existenței *Templului și cele care rămân obligatorii în toate timpurile. Astfel, legile cu privire la jertfe nu s-au mai aplicat după distrugerea Templului. La fel, legile referitoare la robii evrei (Ex. 21,6 *et infra*) și la anul *jubileului (Lev. 25,8 *et infra*) au încetat a mai fi aplicate din momentul în care cele zece *triburi din regatul lui Israel au fost duse în robie. Mulți învățați medievali sunt de părere că nici prevederile cu privire la anul *șabatic nu mai sunt în vigoare ca poruncă biblică, deși restricțiile aferente se păstrează ca porunci rabinice. S-a estimat că, în perioada Exilului, doar 270 de porunci din 613 au rămas efectiv valabile.

Cea mai veche enumerare a celor 613 porunci apare în perioada gaonică, în introducerea la **Halahot ghedolot*, lucrare atribuită lui Șimon Kaiara, care a trăit în sec. al IX-lea. Autorul enumeră mai întâi 350 de porunci negative, grupate în funcție de severitatea pedepselor prevăzute pentru încălcarea lor; urmează 182 de porunci pozitive cu caracter general, apoi 18 destinate preoților și, în sfârșit, 65 privitoare la diferite îndatoriri comunitare. De fapt, numărul total al poruncilor enumerate aici este de 615, deoarece autorul adaugă, în mod surprinzător, datoria de a citi Cartea Esterei de *Purim și cea de a aprinde lumânările de *Hanuca, deși ambele sărbători datează din epoca postbiblică.

În această perioadă și în secolele următoare, poeții liturgici (*paitanim*) obișnuiau să compună **azharot* (literal: „avertismente", termen prin care Talmudul desemnează poruncile negative), în care enumerau cele 613 porunci, spre a fi recitate de *Șavuot, sărbătoarea primirii Torei.

În opera lui cu privire la filozofia evreiască, *Saadia Gaon împarte poruncile în două categorii principale: cele pe înțelesul rațiunii omenești (*sihliot*) și cele pe care rațiunea nu le pricepe, dar rămân totuși dictate de Dumnezeu (*șimiot*). Saadia

Cele 613 porunci, conform clasificării lui Rambam

Porunci pozitive

RUGĂCIUNI ȘI CREZURI

1. Să crezi în existența lui Dumnezeu
2. Unicitatea lui Dumnezeu (*Șema Israel*)
3. Să-L iubești pe Domnul
4. Să te temi de Domnul
5. Să te rogi Domnului
6. Să te apropii de El, căutând tovărășia înțelepților
7. Să te juri pe Dumnezeu
8. Să umbli în căile Domnului
9. Să sfințești Numele Lui cel sfânt
10. Să citești *Șema* dimineața și seara
11. Să studiezi Tora și să împărtășești și altora învățămintele ei
12. *Tfilin* al frunții
13. *Tfilin* al brațului
14. Să porți *țițit* la veșminte
15. *Mezuza*
16. Adunarea poporului la sfârșitul anului al șaptelea
17. Datoria de a transcrie o *sefer Tora*
18. Obligația regelui de a transcrie o *sefer Tora*
19. Binecuvântarea de după mese

SANCTUARUL ȘI PREOȚIA

20. Construcția Sanctuarului
21. Să respecți Sanctuarul
22. Paza Sanctuarului
23. Slujba leviților în Sanctuar
24. Spălarea mâinilor și picioarelor la *cohanimi*
25. Aprinderea luminilor sfeșnicului în fiecare zi
26. Binecuvântarea preoților în fiecare zi
27. Darul pâinilor punerii înainte, în fiecare Șabat
28. Tămâierea cu mirodenii de două ori pe zi
29. Întreținerea focului pe altar în fiecare zi
30. Curățarea cenușii de pe altar în fiecare zi
31. Îndepărtarea persoanelor necurate de la altar
32. Cinstirea urmașilor lui Aaron
33. Veșmintele sacerdotale
34. Obligația de a purta chivotul pe umăr
35. Ungerea marelui preot și a regilor
36. Organizarea slujbei la Templu
37. *Mițva* pentru *cohanimi* de a se face necurați, ocupându-se de un mort din familia lor
38. Obligația marelui preot de a se căsători cu o fecioară

JERTFELE PUBLICE

39. Jertfa necurmată, adusă de comunitate în fiecare zi
40. Darul de mâncare adus de marele preot în fiecare zi
41. Jertfa de *musaf* de Șabat
42. Jertfa de *musaf* de *roș hodeș*
43. Jertfa de *musaf* în cele șapte zile de Pesah
44. Darul de *omer* de 16 Nisan
45. Jertfa de *musaf* de Șavuot
46. Darul celor două pâini de Șavuot
47. Jertfa de *musaf* de Roș Hașana
48. Jertfa de *musaf* de Iom Kipur
49. Jertfele marelui preot de Iom Kipur
50. Jertfa de *musaf* din cele șapte zile de Sucot
51. Jertfa de *musaf* din a opta zi de Sucot
52. *Haghiga* la cele trei sărbători de pelerinaj
53. Pelerinajul la Sanctuar de cele trei sărbători
54. Să celebrezi prin bucurie cele trei sărbători
55. Jertfa mielului pascal
56. Consumarea mielului în noaptea de 15 Nisan
57. Al doilea Pesah de 14 Iyar
58. Consumarea mielului cu azime și verdețuri amare
59. Sunarea din trâmbiță la jertfele publice și la război

JERTFELE INDIVIDUALE

60. Obligația ca animalul jertfit să aibă minimum opt zile
61. Obligația ca animalul jertfit să fie fără cusur
62. Obligația de a săra toate jertfele aduse pe altar
63. Jertfa arderii de tot, conform ritualului prescris
64. Jertfa de ispășire, conform ritualului prescris
65. Jertfa pentru vină, conform ritualului prescris
66. Jertfa de mulțumire
67. Darul de mâncare, conform ritualului prescris
68. Jertfa de ispășire a Marelui Sanhedrin când a greșit într-o hotărâre
69. Obligația individului de a aduce jertfe de ispășire pentru anumite păcate
70. Jertfa pentru vină în cazul unui păcat de care nu ești sigur că l-ai comis
71. Jertfa pentru vină în cazul unui păcat sigur
72. Jertfa de ispășire cu caracter treptat
73. Mărturisirea păcatelor în fața Domnului
74. Jertfa bărbatului după încetarea scurgerii necurate
75. Jertfa femeii după încetarea scurgerii necurate
76. Jertfa leprosului după vindecarea sa
77. Jertfa femeii la curățirea după naștere
78. Perceperea zeciuielii din vite în fiecare an
79. Sfințirea primului născut din vitele curate
80. Răscumpărarea primului născut al omului
81. Răscumpărarea primului născut al măgarului
82. Omorârea primului născut al măgarului nerăscumpărat
83. Obligația jertfelor și legămintelor la prima sărbătoare de pelerinaj
84. Obligația de a aduce toate jertfele la Templu
85. Să aduci la Templu orice animal închinat, chiar dacă nu se află în Ereț Israel

JERTFE ȘI LEGĂMINTE

86. Răscumpărarea animalelor închinate lovite de infirmitate
87. Închinarea unui animal ca înlocuitor (*temura*)

88. Obligația pentru *cohen* de a consuma rămășițele unei *minha*
89. Obligația pentru *cohen* de a consuma carnea jertfelor de ispășire și de vină
90. Obligația de a arde carnea de jertfă atinsă de necurăție
91. Obligația de a arde carnea de jertfă după expirarea termenului de consumare a ei
92. *Mițva* pentru nazireu să nu treacă pieptenul prin părul lui
93. Tunderea nazireului și jertfele aduse de el la împlinirea legământului (sau dacă s-a pângărit)
94. Obligația de a împlini orice jurământ sau făgăduință
95. Măsuri de anulare a jurămintelor

CAUZE DE NECURĂȚIE ȘI RITURI DE CURĂȚIRE

96. Necurăția hoitului de mamifere (*nevela*)
97. Necurăția celor opt specii de târâtoare
98. Necurăția alimentelor și băuturilor
99. Necurăția femeii *nida*
100. Necurăția femeii după naștere
101. Necurăția leproșilor
102. Necurăția veșmintelor atinse de lepră
103. Necurăția casei atinse de lepră
104. Necurăția bărbatului atins de scurgere
105. Necurăția lichidului seminal
106. Necurăția femeii atinse de scurgere
107. Necurăția provenind de la morți
108. Apa de curățire care-l spurcă pe cel ce o atinge și-l curăță pe cel necurat
109. Curățirea prin scăldare în apă (*mikve*)
110. Ceremonia de curățire a leprosului sau a casei atinse de lepră
111. Tunderea leprosului în a șaptea zi după curățire
112. Norme cu privire la leproși în timpul izolării lor
113. Sacrificarea și incinerarea vacii roșii

FĂGĂDUINȚE ȘI PREȚUIRI

114. Prețuirea unei persoane făgăduite Domnului
115. Prețuirea unui animal închinat, lovit de infirmitate înainte de răscumpărare
116. Prețuirea unei case închinate de proprietarul ei
117. Prețuirea unui teren închinat de proprietarul lui
118. Răscumpărarea lucrurilor închinate cu o cincime peste prețuirea inițială

DARURI DIN ROADELE PĂMÂNTULUI

119. Sfințirea roadelor pomilor în al patrulea an
120. Obligația de a lăsa nesecerat un colț al câmpului (*pea*)
121. Obligația de a lăsa nestrânse spicele rămase în urma secerătorilor
122. Obligația de a nu se întoarce pe câmp după un snop uitat
123. Obligația de a lăsa un *pea* din vie
124. Obligația de a lăsa neadunate boabele căzute în vie
125. Obligația de a aduce primele roade la Templu
126. Punerea deoparte a *terumei*
127. Punerea deoparte a primei zeciuieli pentru leviți (*maaser rișon*)
128. Punerea deoparte a celei de a doua zeciuieli (*maaser șeni*)
129. Punerea deoparte a *terumat maaser* de către leviți
130. Punerea deoparte a zeciuielii pentru săraci (*maaser ani*)
131. *Vidui maaser*
132. Declarația solemnă cu prilejul darului primelor roade la Templu
133. Punerea deoparte de *hala* pentru *cohen*

ANI ȘABATICI ȘI JUBILIARI

134. Lăsarea pământurilor nelucrate și a roadelor neculese în anul al șaptelea
135. Odihna pământului în anul al șaptelea
136. Sfințirea anului jubiliar prin odihna pământului și împărțirea în comun a recoltelor
137. Suflatul din *șofar* la începutul jubileului și de Iom Kipur
138. Înapoiera pământurilor în anul jubiliar
139. Dreptul de a răscumpăra, timp de un an, proprietățile dintr-o cetate înconjurată cu ziduri
140. Numărarea anilor în cicluri jubiliare și șabatice
141. Iertarea datoriilor la sfârșitul anului al șaptelea
142. Silirea datornicului străin să-și achite datoria

PRIVILEGIILE COHANIMILOR

143. Drepturile cohanimilor asupra animalelor sacrificate
144. Prima lână de la vitele mici
145. Norme cu privire la *herem* (bunuri închinate)

CONSUMAREA CĂRNII ANIMALELOR

146. *Șehita* (sacrificarea rituală)
147. *Mițva* de a acoperi sângele după tăiere (la păsări și vânat)
148. Obligația de a lăsa în libertate mama când găsești un cuib cu pui
149. Verificarea semnelor de curăție la patrupede
150. Verificarea semnelor de curăție la păsări
151. Verificarea semnelor de curăție la lăcuste
152. Verificarea semnelor de curăție la pești

SOLEMNITĂȚI

153. Sfințirea lunii noi
154. Abținerea de la orice muncă în ziua de Șabat
155. Sfințirea Șabatului (*kidus*)
156. Îndepărtarea aluatului dospit în ajun de Pesah
157. Povestirea ieșirii din Egipt în noaptea de 15 Nisan
158. Consumarea de azimă în aceeași noapte
159. Abținerea de la muncă în prima zi de Pesah
160. Abținerea de la muncă în a șaptea zi de Pesah
161. Numărătoarea *Omerului* începând din 16 Nisan

162. Abținerea de la muncă în a cincizecea zi a *Omerului* (Șavuot)
163. Abținerea de la muncă pe 1 Tișri (Roș Hașana)
164. Postul din 10 Tișri (Iom Kipur)
165. Abținerea de la muncă pe 10 Tișri
166. Abținerea de la muncă în prima zi de Sucot
167. Abținerea de la muncă în a opta zi de Sucot
168. *Mițva* de a locui în *suca* în cele șapte zile de Sucot
169. *Mițva* de a purta mănunchiul din cele patru specii
170. Sunatul din *șofar* de Roș Hașana
171. Darul anual de o jumătate de șechel pentru întreținerea Sanctuarului

AUTORITĂȚILE (PROFEȚI, REGI, JUDECĂTORI)

172. Obligația de a îndeplini ordinele profeților
173. Desemnarea unui rege în fruntea națiunii
174. Autoritatea de netăgăduit a Marelui Sanhedrin
175. Luarea deciziilor cu majoritate de voturi în Marele Sanhedrin
176. Instituirea judecătorilor și magistraților în Israel
177. Împărțirea dreptății fără părtinire

MARTORI ȘI MĂRTURII

178. Obligația de a depune mărturie în fața tribunalului
179. Cercetarea amănunțită a martorilor de către tribunal
180. Pedepsirea martorilor falși cu aceeași pedeapsă pe care urmăreau s-o cauzeze acuzatului

RESPECTUL PENTRU VIAȚA OMENEASCĂ. URMĂRIREA CRIMINALILOR

181. Sacrificarea unei *egla arufa* pentru crimele cu autor necunoscut
182. Instituirea celor 6 cetăți de scăpare
183. Acordarea de cetăți leviților
184. Construirea unei împrejmuiri în jurul acoperișului

NIMICIREA CULTELOR PĂGÂNE

185. Distrugerea idolilor și a tuturor obiectelor de cult păgân
186. Distrugerea „cetății păcătoase"
187. Nimicirea celor șapte neamuri cananeene
188. Nimicirea urmașilor lui Amalec
189. Rememorarea crimei lui Amalec

LEGI CU PRIVIRE LA RĂZBOI

190. Prescripții cu privire la „războiul facultativ"
191. Desemnarea unui preot însărcinat să îmbărbăteze oastea în luptă
192. Rezervarea unui loc în afara taberei pentru nevoile firești
193. Includerea unei lopeți în echipamentul războinicului

IUBIREA APROAPELUI

194. Înapoierea obiectelor furate
195. *Tedaka* (milostenia)
196. Darurile care trebuie date robilor evrei eliberați
197. Împrumuturile acordate celor nevoiași
198. Împrumuturile cu dobândă către neevrei
199. Înapoierea zălogului în condițiile prevăzute de lege
200. Obligația de a plăti muncitorul la sfârșitul zilei de lucru
201. Dreptul muncitorilor tocmiți de a consuma din produse în timpul lucrului
202. Ajutorul pentru despovărarea unui animal căzut
203. Ajutorul pentru ridicarea la loc a unei poveri care a alunecat
204. Înapoierea obiectelor găsite
205. Datoria de a-l mustra pe aproapele care se poartă rău
206. Datoria de a-ți iubi aproapele
207. Datoria de a-l iubi pe străin
208. Folosirea cântarelor, măsurilor și greutăților corecte

TEMELIA VIEȚII DE FAMILIE

209. Cinstirea înțelepților
210. Cinstirea părinților
211. Respectul datorat rudelor
212. Datoria de a avea copii
213. Sfințirea căsătoriei (*Kidușin*)
214. Dreptul tânărului căsătorit de a se veseli alături de soția lui timp de un an
215. Circumcizia
216. Porunca de *ibum* (levirat)
217. *Halița*
218. Cel care necinstește o fecioară trebuie s-o ia de nevastă
219. Cel care și-a învinuit nevasta pe nedrept trebuie s-o păstreze
220. Judecarea corupătorului
221. Legea cu privire la „frumoasa prizonieră"
222. Legea cu privire la divorț
223. Legea cu privire la nevasta bănuită de infidelitate

PEDEPSIREA VINOVAȚILOR

224. Biciuirea vinovaților
225. Refugiul ucigașului fără voie într-o cetate de scăpare
226. Execuția legală cu paloșul
227. Execuția legală prin strangulare
228. Execuția legală prin foc
229. Execuția legală prin lapidare
230. Spânzurarea obligatorie după anumite execuții
231. Îngroparea celor executați (și a oricărui mort)

STATUTUL ROBILOR

232. Legi cu privire la robii evrei
233. *Mițva* pentru stăpân de a-și lua de nevastă roaba evreică
234. Răscumpărarea robilor evrei
235. Obligația de a păstra în slujba sa pe robul păgân

DIVERSE LEGI CIVILE

236. Daune pentru pagubele provocate prin lovire și rănire
237. Daune pentru pagubele provocate de animale
238. Daune pentru pagubele provocate de un rezervor
239. Pedeapsa hoților
240. Daune pentru pagubele provocate culturilor de către vite
241. Daune pentru pagubele cauzate de incendii
242. Legi cu privire la paznicul voluntar
243. Legi cu privire la paznicul plătit
244. Legi cu privire la obiectele împrumutate
245. Legi cu privire la tranzacțiile comerciale
246. Plângeri și dezmințiri la tribunal
247. Acordarea de ajutor unei persoane aflate în primejdie
248. Legi cu privire la moșteniri

Porunci negative

IDOLATRIA, CULTELE PĂGÂNE

1. Să nu crezi în nici un alt dumnezeu în afară de Domnul
2. Să nu-ți faci idoli
3. Să nu faci idoli nici pentru alții
4. Să nu faci chip (de om) cioplit, nici chiar în scopuri estetice
5. Să nu te închini la chipuri cioplite
6. Să nu te închini la nici o divinitate străină prin nici un fel de act de proslăvire
7. Să nu te închini lui Moloh
8. Să nu chemi duhurile morților
9. Să nu faci vrăji
10. Să nu încerci să afli despre cultul idolilor
11. Să nu ridici stâlpi de aducere aminte
12. Să nu te închini la o piatră cioplită
13. Să nu sădești copaci în Sanctuar
14. Să nu te juri pe idoli
15. Să nu atâți pe nimeni la idolatrie
16. Să nu îndemni pe nici un om din Israel la idolatrie
17. Să nu ai nici o milă de atâtător
18. Să nu încetezi să-l urăști
19. Să nu-l ajuți dacă se află în primejdie
20. Să nu-i iei apărarea.
21. Să nu treci sub tăcere nici o vină pe care i-o cunoști
22. Să nu tragi foloase din podoabele unui idol
23. Să nu reclădești o cetate condamnată la nimicire
24. Să nu tragi foloase din bunurile acelei cetăți
25. Să nu-ți însușești nici un lucru care are de-a face cu idolatria
26. Să nu faci profeții în numele unui zeu străin
27. Să nu faci profeții mincinoase
28. Să nu-l asculți pe cel care vorbește în numele idolilor
29. Să nu șovăi să ucizi un profet mincinos
30. Să nu te iei după obiceiurile altor neamuri

VRĂJITORIA, RELAȚIILE CU IDOLATRII

31. Să nu faci descântece
32. Să nu prezici viitorul
33. Să nu te ocupi cu ghicitul
34. Să nu te ocupi cu magia
35. Să nu folosești amulete
36. Să nu chemi duhuri
37. Să nu faci vrăjitorii
38. Să nu chemi morții
39. O femeie să nu poarte haine bărbătești
40. Un bărbat să nu poarte haine femeiești
41. Să nu-ți faci tatuaje
42. Să nu porți *șaatnez*, țesătură din in amestecat cu lână
43. Să nu-ți tai rotund colțurile părului
44. Să nu-ți razi colțurile bărbii
45. Să nu-ți faci crestături în carne
46. Să nu locuiești în Egipt
47. Să nu te lași amăgit de ce-ți poftește inima și de ce-ți văd ochii
48. Să nu închei alianțe cu cele șapte neamuri
49. Să nu lași în viață nici un cananeean
50. Să nu cruți nici un idolatru
51. Să nu lași nici un idolatru să locuiască în Ereț Israel
52. Să nu te căsătorești cu un idolatru
53. Un amonit sau un moabit să nu-și ia nevastă evreică
54. Să nu îndepărtezi un edomit în al treilea neam
55. Să nu îndepărtezi un egiptean în al treilea neam
56. Să nu-ți pese de bunăstarea neamurilor lui Amon și Moab
57. Când împresori o cetate, să nu tai nici un pom fructifer
58. Să nu tremuri în fața dușmanului în luptă
59. Să nu uiți cum s-a purtat Amalec cu Israel

HULA, PROFANAREA SFÂNTULUI NUME

60. Să nu hulești
61. Să nu juri strâmb
62. Să nu faci jurăminte deșarte
63. Să nu iei sfântul Nume în deșert
64. Să nu-l pui la încercare pe profetul dovedit
65. Pe cel executat prin spânzurare, să nu-l lași pe lemn peste noapte
66. Să nu distrugi cărțile sfinte, să nu ștergi sfântul Nume, să nu strici Sanctuarul

RESPECTAREA SANCTUARULUI

67. Să nu neglijezi paza în jurul Sanctuarului
68. Un preot (*cohen*) să nu intre oricând vrea el în Sanctuar
69. Un preot lovit de o infirmitate să nu intre în Templu
70. Acest preot să nu slujească
71. Chiar dacă infirmitatea lui este trecătoare, să nu slujească
72. Leviții să nu îndeplinească slujba preoților și invers
73. Să nu intri beat în Sanctuar

74. Nici un mirean să nu slujească în Templu
75. Un preot atins de necurăție să nu slujească
76. Un preot *„tevul iom"* să nu slujească
77. Un preot atins de necurăție să nu intre în Templu
78. Nici o persoană necurată să nu pătrundă pe Muntele Templului
79. Să nu clădești altarul din pietre cioplite
80. Să nu urci la altar pe trepte
81. Să nu arzi nici o altă aromă pe altar decât tămâie
82. Să nu stingi focul de pe altar
83. Să nu prepari un ulei la fel ca uleiul lui Moise
84. Nici un mirean să nu fie uns cu uleiul sfânt
85. Să nu pregătești amestecuri de plante aromatice
86. Să nu scoți barele din inelele chivotului
87. Să nu desparți pieptarul de efod
88. Să nu destrami tivul de la tunica marelui preot
89. Să nu aduci jertfe altundeva decât la Templu

JERTFELE

90. Să nu jertfești nici un animal altundeva decât pe pragul Templului
91. Să nu închini un animal lovit de infirmitate
92. Să nu jertfești un animal lovit de infirmitate
93. Să nu stropești altarul cu sângele unui animal lovit de infirmitate
94. Să nu arzi pe altar grăsimea unui astfel de animal
95. Să nu aduci ca dar un animal lovit de o infirmitate trecătoare
96. Să nu aduci ca dar un animal infirm în numele unui neevreu
97. Să nu mutilezi un animal închinat
98. Să nu aduci dar de aluat dospit sau miere pe altar
99. Să nu aduci nici o jertfă fără sare
100. Să nu aduci ca dar la Templu câștigul unei curve
101. Să nu omori un animal și pe puiul său în aceeași zi.
102. Să nu se adauge ulei la jertfa de ispășire a săracului
103. Să nu se adauge tămâie la jertfa săracului
104. Să nu se adauge ulei la darul unei femei bănuite de necinste
105. Să nu se adauge tămâie la darul ei
106. Să nu înlocuiești un animal închinat, cu altul
107. Să nu schimbi felul unei jertfe
108. Să nu răscumperi pe primul născut al unui animal curat
109. Să nu vinzi zeciuiala pe vite
110. Să nu vinzi un pământ declarat *herem*
111. O proprietate declarată *herem* nu poate fi răscumpărată
112. Să nu tai capul porumbelului adus ca jertfă de ispășire
113. Să nu faci nici o lucrare cu un animal închinat
114. Să nu tunzi un animal închinat
115. Să nu jertfești mielul pascal dacă ai *hamet* asupra ta
116. Să nu lași pe a doua zi grăsimea mielului pascal
117. Să nu lași pe a doua zi carnea mielului pascal
118. Să nu lași pe a treia zi *haghiga* oferită pe 14 Nisan
119. Să nu lași pe a doua zi carnea celei de-a doua jertfe pascale
120. Să nu lași pe a doua zi carnea unei jertfe de mulțumire
121. Să nu sfărâmi nici un os al mielului pascal
122. Să nu sfărâmi nici un os din a doua jertfa pascală
123. Să nu scoți carnea mielului pascal din casa în care are loc cina
124. Să nu coci rămășițele de la *minha* cu aluat dospit
125. Să nu consumi mielul pascal pe jumătate fript sau fiert în apă
126. Să nu poftești un străin la cina pascală
127. Evreul netăiat împrejur să nu mănânce din mielul pascal
128. Să nu poftești un apostat la cina pascală
129. Omul atins de necurăție să nu mănânce din alimentele sfințite
130. Nimeni să nu mănânce din carnea de jertfă atinsă de necurăție
131. Să nu mănânci rămășițele unei jertfe (*notar*)

CONSUMAREA ALIMENTELOR SFINȚITE

132. Să nu mănânci *pigul*
133. Mireanul să nu mănânce din *teruma*
134. Muncitorul tocmit de un *cohen* să nu mănânce din *teruma*
135. Un *cohen* netăiat împrejur să nu mănânce din *teruma*
136. Un *cohen* atins de necurăție să nu mănânce din *teruma*
137. Fata unui *cohen* care a fost necinstită să nu mănânce din lucrurile sfinte
138. Să nu mănânci din darul adus de *cohen*
139. Să nu mănânci o jertfă de ispășire cu al cărei sânge s-a stropit sfântul locaș
140. Să nu mănânci din carnea unui animal închinat care a fost spurcat intenționat
141. Să nu mănânci din a doua zeciuială de grâu decât la Ierusalim
142. Să nu bei din a doua zeciuială de vin decât la Ierusalim
143. Să nu consumi din a doua zeciuială de ulei decât la Ierusalim
144. Să nu mănânci carnea primului născut din vite decât la Ierusalim
145. Să nu mănânci carnea jertfei de ispășire decât în incinta Templului
146. Să nu mănânci din carnea jertfei pentru arderea de tot
147. Să nu mănânci din carnea jertfei de mulțumire până nu s-a stropit cu sângele ei altarul
148. Mirenii să nu mănânce din lucrurile preasfinte
149. Un preot să nu mănânce din primele roade înainte de înfățișarea lor la Templu
150. Să nu mănânci din a doua zeciuială nici chiar la Ierusalim dacă ești atins de necurăție
151. Să nu mănânci din a doua zeciuială dacă ești în doliu

152. Să nu cheltuiești banii de răscumpărare pentru *maaser șeni* decât pentru mâncare și băutură
153. Să nu consumi *tevel*
154. Să nu schimbi ordinea de strângere a zeciuielii din roadele pământului

JURĂMINTE

155. Să nu amâni îndeplinirea unui jurământ
156. Să nu mergi în pelerinaj fără să aduci o jertfă
157. Să nu-ți calci cuvântul dat

LEGI MATRIMONIALE PENTRU PREOȚI

158. Un preot să nu ia de nevastă o curvă
159. Un preot să nu ia de nevastă o femeie care a fost „necinstită"
160. Un preot să nu ia de nevastă o femeie divorțată
161. Marele preot să nu ia de nevastă o văduvă
162. Marele preot să nu aibă raporturi intime cu o văduvă

LEGI CU PRIVIRE LA SLUJBA COHANIMILOR

163. Să nu intre în Templu cu părul netuns
164. Să nu intre în Templu cu veșmintele rupte
165. Să nu iasă din incinta Templului în timpul slujbei
166. Să nu se spurce prin atingerea unui mort
167. Marele preot să nu se spurce prin atingerea unui mort, oricine ar fi acesta
168. Marele preot să nu intre într-o casă în care este un mort

LEGI CU PRIVIRE LA LEVIȚI

169. Tribul lui Levi nu va primi pământ în Ereț Israel
170. Tribul lui Levi nu va primi nici o parte din prada de război
171. Leviții să nu-și facă un loc plešuv pe cap pentru cinstirea unui mort

INTERDICȚII ALIMENTARE

172. Să nu mănânci din mamiferele necurate
173. Să nu mănânci din peștii necurați
174. Să nu mănânci din păsările necurate
175. Să nu mănânci din insectele cu aripi
176. Să nu mănânci din târâtoarele pământului
177. Să nu mănânci din insectele mici care se târăsc pe pământ
178. Să nu mănânci viermii din fructe etc.
179. Să nu mănânci din insectele care trăiesc în apă
180. Să nu mănânci din carnea unui animal care a murit de moarte naturală (*nevela*)
181. Să nu mănânci din carnea unui animal „sfâșiat" (*trefa*)
182. Să nu mănânci nici o parte dintr-un animal viu
183. Să nu mănânci nervul sciatic
184. Să nu mănânci sângele mamiferelor sau al păsărilor
185. Să nu mănânci seu
186. Să nu fierbi carnea în lapte
187. Să nu mănânci lapte amestecat cu carne
188. Să nu mănânci din carnea unui taur condamnat să fie omorât cu pietre
189. Să nu mănânci pâine din recolta nouă înainte de 16 Nisan
190. Să nu mănânci boabe prăjite din recolta nouă înainte de 16 Nisan
191. Să nu mănânci spice prăjite
192. Să nu mănânci din fructele pomilor în primii trei ani pe rod (*orla*)
193. Să nu mănânci produse amestecate ale viței
194. Să nu mănânci din darurile aduse unui idol
195. Să nu te dedai beției și desfrâului
196. Să nu pui nimic în gură de Iom Kipur

HAMEȚ

197. Să nu mănânci *hamet* de Pesah
198. Să nu mănânci nici un amestec cu *hameț* de Pesah
199. Să nu mănânci *hameț* începând din 14 Nisan la amiază
200. Să nu ai *hameț* în casă în timpul sărbătorilor de Pesah
201. Să nu vezi nici pâine dospită, nici plămădeală de Pesah

NAZIREUL

202. Să nu bea vin
203. Să nu mănânce struguri
204. Să nu mănânce stafide
205. Să nu mănânce sâmburi de struguri
206. Să nu mănânce pielița de la struguri
207. Să nu se spurce prin atingerea unui mort
208. Să nu intre într-o casă în care este un mort
209. Să nu-și tundă părul pe durata legământului său

LEGI CU PRIVIRE LA ROADELE PĂMÂNTULUI

210. Să nu seceri tot grâul de pe câmp
211. Să nu aduni spicele căzute de pe câmp
212. Să nu strângi ciorchinii rămași după culesul viei
213. Să nu strângi boabele căzute în vie
214. Să nu te întorci după snopul uitat pe câmp
215. Să nu semeni în ogorul tău două feluri de semințe
216. Să nu semeni în via ta două soiuri de struguri
217. Să nu împreunezi animale de două soiuri deosebite
218. Să nu înhami împreună animale de soiuri diferite
219. Să nu legi botul animalului care treieră
220. Să nu lucrezi pământul în timpul anului șabatic
221. Să nu faci nici o lucrare la pomi în timpul anului șabatic
222. Să nu seceri ce a crescut din pământ în al șaptelea an
223. Să nu culegi în felul obișnuit roadele pomilor în al șaptelea an
224. Să nu lucrezi nici pământul nici via în anul jubiliar

225. Să nu seceri ce a crescut din pământ în anul jubiliar
226. Să nu culegi în felul obișnuit roadele pomilor în anul jubiliar
227. Să nu vinzi, pentru totdeauna, nici o bucată de pământ din Ereț Israel
228. Să nu schimbi împărțirea terenurilor în cetățile date leviților
229. Să nu-l lași pe levit în lipsuri, fără să-i dai ce i se cuvine
230. Să nu ceri înapoi datoriile la sfârșitul anului șabatic
231. Să nu refuzi să dai un împrumut în apropierea anului șabatic
232. Să nu refuzi să dai ajutor și sprijin săracului.
233. Când slobozești un rob evreu, să nu-l lași să plece cu mâna goală
234. Să nu-l silești pe datornic să-ți înapoieze datoria când este într-o situație grea

ÎMPRUMUTURILE FĂRĂ DOBÂNDĂ

235. Să nu dai împrumuturi cu dobândă
236. Să nu iei împrumuturi cu dobândă
237. Să nu slujești ca intermediar pentru un împrumut cu dobândă
238. Să nu oprești până a doua zi plata celui tocmit cu ziua
239. Să nu execuți un datornic în dificultate
240. Să nu oprești zălogul când datornicul are nevoie de el
241. Să nu confiști bunurile văduvei
242. Să nu iei ca zălog obiecte de primă necesitate

FURTUL, JAFUL, TĂGĂDUIREA

243. Să nu răpești un om
244. Să nu furi bunul aproapelui tău
245. Să nu jefuiești
246. Să nu muți hotarele aproapelui tău
247. Să nu smulgi bunul cuiva printr-un abuz
248. Să nu tăgăduiești dacă ți s-a încredințat un lucru în păstrare
249. Să nu tăgăduiești ceva cu jurământ
250. Să nu-l înșeli pe aproapele tău într-o tranzacție comercială
251. Să nu rănești pe cineva cu vorbe jignitoare
252. Să nu-l rănești pe prozelit cu vorbe jignitoare
253. Să nu-l înșeli pe prozelit într-o tranzacție

OMENIA FAȚĂ DE ROBI

254. Să nu dai înapoi un rob fugar stăpânului său
255. Să nu-l jignești pe robul care s-a adăpostit la tine
256. Să nu asuprești văduva și orfanul
257. Să nu pui un rob evreu la o muncă înjositoare
258. Să nu vinzi un rob evreu la târg
259. Să nu-l pui la munci grele
260. Să nu îngădui unui străin să maltrateze un rob evreu
261. Să nu vinzi o roabă evreică
262. Să nu micșorezi hrana, îmbrăcămintea și drepturile conjugale ale roabei evreice pe care ai luat-o de nevastă
263. Să nu vinzi ca roabă o prizonieră cu care ai avut raporturi intime
264. Să n-o faci roaba ta după ce ai luat-o de nevastă

LĂCOMIA

265. Să nu râvnești la bunul aproapelui tău
266. Să nu râvnești nimic din ce are altul
267. Muncitorul să nu mănânce în timp ce lucrează
268. Muncitorul să nu consume mai mult decât se cuvine
269. Să nu reții un obiect pierdut de fratele tău
270. Să nu lași vita aproapelui tău pe moșia publică
271. Să nu-l înșeli la măsură pe aproapele tău
272. Să nu ai în casă cumpene sau greutăți măsluite

DREPTATEA

273. Să nu faci nedreptate la judecată
274. Să nu te lași corupt cu daruri
275. Justiția să nu se încline în fața celui puternic
276. Judecătorul să nu se lase intimidat de teamă
277. Să nu judeci strâmb din milă pentru cel sărac
278. Să nu încalci dreptul celui păcătos
279. Să nu te înduioșezi de cel ce merită o pedeapsă
280. Să nu te atingi de dreptul străinului și al orfanului
281. Judecătorul să nu asculte una din părți decât în prezența celeilalte
282. În cazuri de omor, să nu se pronunțe condamnări cu majoritate de un singur vot
283. Reguli de procedură în cazuri de omor
284. Să nu fie numiți judecători care nu cunosc în profunzime legea scrisă și legea orală
285. Să nu depui mărturie mincinoasă
286. Să nu accepți mărturia unui om viclean
287. Să nu accepți mărturia unei rude
288. Să nu se pronunțe sentințe pe baza declarației unui singur martor
289. Să nu ucizi
290. Să nu se pronunțe condamnări în lipsa martorilor
291. Martorul să nu-și dea cu părerea
292. Să nu fie executat un criminal fără judecată
293. Să nu ai milă de un agresor
294. Să nu fie pedepsit cel care a acționat sub constrângere
295. Să nu accepți răscumpărare pentru viața unui ucigaș
296. Să nu accepți răscumpărare pentru iertarea de surghiun a unui ucigaș fără voie
297. Să nu rămâi indiferent când aproapele tău este în primejdie
298. Să nu ții obiecte periculoase în casă
299. Să nu pui piedici înaintea unui orb
300. Să nu adaugi nici o singură lovitură de bici în plus la biciuirea unui vinovat

RELAȚIILE CU APROAPELE

301. Să nu umbli cu bârfeli împotriva aproapelui tău
302. Să nu-l urăști
303. Să nu-l umilești în fața lumii
304. Să nu te răzbuni
305. Să nu porți pică
306. Să nu iei pasărea din cuib o dată cu puii ei

LEPRA

307. Cel cu râie la cap să nu-și radă locul unde este râia
308. Leprosul să nu-și lepede semnele leprei
309. Să nu cultivi pământul unde a fost sacrificată *egla arufa*
310. Să nu lași să trăiască un vrăjitor
311. Să nu pui pe tânărul căsătorit la corvezi în primul an de căsnicie

RESPECTUL DATORAT AUTORITĂȚILOR

312. Să nu nesocotești hotărârile Marelui Sanhedrin
313. Să nu adaugi nici o poruncă la poruncile Torei
314. Să nu scazi nici o poruncă din poruncile Torei
315. Să nu-l blestemi pe judecător
316. Să nu-l blestemi pe prinț (*nasi*)
317. Să nu blestemi un evreu
318. Să nu blestemi pe tatăl tău sau pe mama ta
319. Să nu lovești pe tatăl tău sau pe mama ta

RESPECTAREA SĂRBĂTORILOR

320. Să nu faci nici o muncă de Șabat
321. Să nu depășești limita de deplasare (*tehum*) de Șabat
322. Să nu pronunți o condamnare la moarte de Șabat
323. Să nu faci nici o lucrare de slugă în prima zi de Pesah
324. Să nu faci nici o lucrare de slugă într-a șaptea zi de Pesah
325. Să nu faci nici o lucrare de slugă de Șavuot
326. Să nu faci nici o lucrare de slugă de Roș Hașana
327. Să nu faci nici o muncă de Iom Kipur
328. Să nu faci nici o lucrare de slugă în prima zi de Sucot
329. Să nu faci nici o lucrare de slugă într-a opta zi de Sucot (Șmini Ațeret)

ÎNSOȚIRI NELEGIUITE

330. Să nu descoperi goliciunea mamei tale
331. Să nu te împreunezi cu sora ta
332. Să nu te împreunezi cu nevasta tatălui tău
333. Să nu te împreunezi cu fiica tatălui tău
334. Să nu te împreunezi cu nepoata ta, fiica fiului tău
335. Să nu te împreunezi cu nepoata ta, fiica fiicei tale
336. Să nu te împreunezi cu fiica ta
337. Să nu te împreunezi cu o femeie și cu fiica ei
338. Să nu te împreunezi cu o femeie și cu fiica fiului ei
339. Să nu te împreunezi cu o femeie și cu fiica fiicei ei
340. Să nu te împreunezi cu sora mamei tale
341. Să nu te împreunezi cu sora tatălui tău
342. Să nu te împreunezi cu mătușa ta
343. Să nu te împreunezi cu nora ta
344. Să nu te împreunezi cu nevasta fratelui tău
345. Să nu te împreunezi cu două surori
346. Să nu te împreunezi cu o *nida*
347. Să nu te împreunezi cu nevasta semenului tău
348. Să nu te împreunezi cu o vită
349. Să nu împreunezi o femeie cu o vită
350. Să nu te culci cu un bărbat cum se culcă cineva cu o femeie
351. Să nu descoperi goliciunea tatălui tău
352. Să nu te împreunezi cu fratele tatălui tău
353. Să nu te apropii de o femeie cu care nu este îngăduit să ai de-a face

INTERDICȚII MATRIMONIALE

354. Un *mamzer* să nu ia de nevastă o evreică
355. Să nu existe curvie în Israel
356. Să n-o iei înapoi pe nevasta pe care ai gonit-o, după ce-a fost a altuia
357. O *ievama* să nu-și ia bărbat din afara familiei
358. Cel care a necinstit o fată să nu se lepede de ea
359. Cel ce și-a ponegrit nevasta pe nedrept să nu se lepede de ea
360. Un famen nu va lua de nevastă o fiică a lui Israel
361. Să nu existe fameni în Israel

LEGI CU PRIVIRE LA REGI

362. Să nu fie ales rege cel ce nu este evreu prin naștere
363. Regele să nu aibă mulți cai
364. Regele să nu aibă multe neveste
365. Regele să nu adune aur și argint fără măsură

le subîmparte în continuare în diferite grupe (*Emunot ve-Deot*). Tot el întocmește și o altă clasificare a celor 613 porunci în funcție de relația lor cu Decalogul. După părerea lui, ordinul dat copiilor lui Israel de a scrie „toate cuvintele Torei pe pietre mari" (Deut. 27,3) se referea, de fapt, la cele 613 *mițvot*.

*Bahia ibn Pakuda (sec. al XI-lea) distinge „poruncile membrelor", cele care se materializează printr-o acțiune vizibilă, de „poruncile inimii" (*hovot ha-levavot*), cele care se îndeplinesc în conștiință; lucrarea omonimă a lui Bahia este dedicată acestora din urmă.

*Maimonide (sec. al XII-lea), marele sistematizator al Halahei, a scris în arabă un *Sefer ha-mițvot* („Cartea poruncilor"), în care a enumerat toate poruncile, indicând la fiecare originea ei din Pentateuh și modul în care este prezentată în sursele

talmudice. Rambam arată în introducere că a întreprins această lucrare pentru a corecta numeroasele greşeli de enumerare din **Halahot ghedolot*, preluate ca atare în *azharot*. El enunţă de asemenea cele 14 principii pe care şi-a întemeiat selecţia. Aproape un secol mai târziu, *Nahmanide atacă opera lui Maimonide, venind în apărarea *Halahot ghedolot*. El pune întâi şi întâi în discuţie numărul de 613, având în vedere că nici Talmudul nu este întotdeauna consecvent când stabileşte care sentinţe biblice trebuie considerate porunci şi adăugate pe listă şi care nu. Numărul de 613 era legat de o veche tradiţie care se cerea revizuită cu atenţie, consideră Nahmanide. Printre multele divergenţe dintre cei doi mari gânditori, două merită o atenţie specială. Maimonide afirmă că *rugăciunea este o poruncă pozitivă a Torei, la care înţelepţii adăugaseră doar cadrul obligatoriu şi formularea. Nahmanide, în schimb, susţine că Biblia nu le porunceşte nicăieri evreilor să se roage. Pe de altă parte, Nahmanide consideră că Biblia conţine o poruncă pozitivă prin care evreii sunt somaţi să se stabilească în ţara lui Israel şi s-o ia în stăpânire, dar această poruncă nu figurează în lista lui Maimonide.

Un contemporan tardiv al lui Nahmanide, pare-se Aaron ha-Levi din Barcelona, a compus şi el o enumerare a celor 613 porunci, aşezându-le în ordinea apariţiei lor în Pentateuh. În acest *Sefer ha-hinuh*, autorul stabilea mai întâi dacă porunca respectivă era sau nu valabilă în perioada exilului şi care persoane erau datoare s-o îndeplinească, apoi, urmând fidel indicaţiile lui Maimonide, expunea modul în care trebuia împlinită.

Liste ale celor 613 porunci se regăsesc şi în operele savanţilor aşchenazi din Evul Mediu, care adăugau şi practicile acceptate de Halaha ca un îndrumar util pentru credincioşi. Dintre tosafişti, *Moise din Coucy a compus un *Sefer miţvot gadol* („Cartea cea mare a poruncilor", prescurtat: *Semag*), care era un rezumat al învăţăturii halahice despre cele 613 porunci, întemeiat în principal pe *Mişne Tora* a lui Maimonide. Halahiştii ulteriori au recunoscut *Semag* ca o lucrare de referinţă. Ceva mai târziu, Isaac din Corbeil a alcătuit un scurt tratat asupra celor 613 porunci, pe care l-a intitulat *Sefer miţvot katan* („Cartea cea mică a poruncilor", prescurtat: *Semak*). El a împărţit poruncile în şapte categorii, adăugând liniei pur halahice o dimensiune morală. Mulţi autori au introdus în listă şapte porunci suplimentare, de origine rabinică. Deşi hotărârile rabinice erau desigur mult mai numeroase, acestea şapte s-au impus, deoarece fuseseră stabilite cu atâta autoritate încât, înainte de a le împlini, credinciosul trebuia să rostească o binecuvântare, recunoscând că Dumnezeu poruncise această faptă (*Şab.* 23a).

Până în ziua de azi, autorităţile halahice continuă să dezbată dacă o practică sau alta este de origine biblică (*min ha-Tora*) şi dacă femeile sunt ţinute să respecte o poruncă sau alta. Cu privire la diferenţele dintre poruncile biblice şi cele rabinice, vezi *Halaha; vezi şi **Miţva*.

PORUNCI, CELE ZECE (DECALOGUL)

Ebr.: Aseret ha-Dibrot

Norme pe care Dumnezeu le încredinţează din vârful Muntelui *Sinai copiilor lui Israel la şapte săptămâni după ieşirea din Egipt. Poruncile au fost mai apoi gravate de Dumnezeu pe cele două table ale *Legământului, încredinţate lui *Moise spre a fi depuse în chivotul Legământului care urma să stea, la rândul lui, în *Sanctuar, apoi în *Templul construit de Solomon. Potrivit Bibliei, cele Zece Porunci constituie condiţiile Legământului pe care Dumnezeu l-a încheiat cu israeliţii în Sinai (Ex. 34,27–28). Spre a sublinia importanţa unică şi profundă a acestei *Revelaţii a voinţei divine, israeliţii au fost somaţi să se pregătească, sfinţindu-se în vederea ei, curăţându-şi veşmintele şi pe ei înşişi şi abţinându-se de la raporturi sexuale. În fine, pentru a spori şi mai mult valoarea evenimentului, cuvintele Domnului au fost însoţite de tunete şi trăsnete şi de sunete de **şofar* (Ex. 20,18).

Înainte de a muri, Moise îi somează pe israeliţi: „Fie cuvintele acestea [cele Zece Porunci] pe care eu ţi le poruncesc azi în inima ta, să le repeţi copiilor tăi, să le vorbeşti [...] când te culci şi când te scoli" (Deut. 6,6–7). Ascultând de îndemnul lui Moise, evreii recitau cele Zece Porunci dimineaţa şi seara. Cu timpul, o dată cu apariţia unor secte care susţineau că doar cele Zece Porunci erau decrete divine şi că ele erau mai importante decât toate celelalte porunci biblice, înţelepţii au renunţat la repetarea zilnică a Decalogului, înlocuindu-l cu **Şema*, pentru a arăta că şi restul Torei era de asemenea de inspiraţie divină (T.I. *Ber* 1,5).

Cele Zece Porunci sunt în inima însăşi a iudaismului, constituind nucleul codului moral şi ritual, dezvoltat ulterior prin intermediul celorlalte porunci. Ca semn al importanţei lor deosebite, credincioşii, care de regulă stau jos în timpul lecturii din *Tora, se ridică în picioare la citirea celor Zece Porunci, atunci când le vine rândul în cursul anului ca şi de *Şavuot. Mai mult decât atât, în public, ele se citesc cu o intonaţie specială, diferită de

*cantilația obișnuită, fiecare poruncă fiind recitată ca un verset aparte.

Clasicii iudaismului au compus ample comentarii asupra Decalogului. Observând că, în primele două porunci, Dumnezeu se adresează poporului direct, la persoana întâi, iar în celelalte se vorbește despre Dumnezeu la persoana a treia, comentatorii au dedus că israeliții nu au auzit cu urechile lor decât primele două porunci, iar restul le-a fost transmis de Moise (*Mak.* 24a). De asemenea, de vreme ce numele lui Dumnezeu figura doar în primele cinci porunci, gravate pe o singură tablă, înțelepții au conchis că acestea tratau despre relațiile omului cu Dumnezeu, în vreme ce celelalte cinci se refereau la relațiile interumane. De altfel, au spus ei, Dumnezeu nu voise ca numele lui să apară pe tabla rezervată păcatelor capitale.

Cele Zece Porunci
(Exod 20,1–14)

Atunci Elohim a rostit toate aceste cuvinte și a zis:

1. Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului, din casa robiei: să nu ai alți dumnezei afară de mine.

2. Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în ceruri sau jos pe pământ sau în apele mai de jos decât pământul. Să nu te închini înaintea lor și să nu le slujești. Căci Eu, Domnul, Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu gelos, care pedepsesc nelegiuirea părinților în copii până la al treilea și la al patrulea neam al celor care mă urăsc și mă îndur până la al miilea neam de cei ce mă iubesc și păzesc poruncile mele.

3. Să nu iei în deșert numele Domnului, Dumnezeului tău, căci Domnul nu-l va lăsa nepedepsit pe cel ce ia numele Lui în deșert.

4. Adu-ți aminte de Șabat ca să-l sfințești: să lucrezi șase zile și să-ți faci lucrul tău, dar ziua a șaptea este Șabatul închinat Domnului, Dumnezeului tău; să nu faci nici o lucrare, nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici robul tău, nici roaba ta, nici vita ta, nici străinul care este în casa ta, căci în șase zile a făcut Domnul cerurile, pământul și marea și tot ce este în ele, iar în ziua a șaptea s-a odihnit. De aceea a binecuvântat Domnul ziua de Șabat și a sfințit-o.

5. Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, pentru ca să ți se lungească zilele în țara pe care ți-o dă Domnul Dumnezeul tău.

6. Să nu ucizi.

7. Să nu preacurvești.

8. Să nu furi.

9. Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău.

10. Să nu poftești casa aproapelui tău, să nu poftești nevasta aproapelui tău, nici robul lui, nici roaba lui, nici boul lui, nici măgarul lui, nici vreun alt lucru care este al aproapelui tău.

Decalogul este prezent de două ori în *Pentateuh: o dată în Ex. 20,2–14 și a doua oară, recapitulat de Moise, în Deut. 5,6–18. Cu privire la diferențele dintre cele două versiuni, s-au avansat mai multe explicații. De exemplu, în cea de-a doua versiune, la patruzeci de ani după exod, s-a simțit nevoia, în porunca a patra cu privire la respectarea *Șabatului, să se reamintească poporului robia egipteană. Evocarea nu apărea deloc necesară în prima versiune, la șapte săptămâni de la evenimente, care motivează Șabatul prin raportare la Geneză: „Căci în șase zile a făcut Dumnezeu cerurile, pământul și marea [...] iar în a șaptea zi s-a odihnit."

Există deosebiri și în enumerarea poruncilor. Conform **Mehiltei*, majoritatea evreilor consideră primele cuvinte, „Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău", ca alcătuind prima poruncă, în vreme ce unii le consideră o introducere, situând începutul primei porunci de la „Să nu ai alți dumnezei" și „Să nu-ți faci chip cioplit" ca a doua poruncă.

Rabinii au socotit că tablele pe care au fost înscrise cele Zeci Porunci fuseseră pregătite dinainte de *Creație și au tras concluzia că, prin urmare, Decalogul este universal valabil, dintotdeauna și pretutindeni. Ei au presupus, de asemenea, că încă din momentul rostirii lor de către Dumnezeu, poruncile au fost traduse simultan în șaptezeci de limbi astfel ca toate popoarele să le înțeleagă.

*Hagada povestește că Dumnezeu le-ar fi propus Tora, mai întâi, edomiților, moabiților și ismaeliților. Dar, la auzul poruncilor care interziceau omorul, furtul și adulterul, aceștia ar fi refuzat oferta, pe motiv că asemenea restricții nu se potriveau cu modul lor de viață (*Sifre* la Deut. 33,2). Mai târziu, religiile născute din iudaism, *creștinismul și *islamismul, au acceptat cele Zece Porunci, care însă nu mai jucau, pentru ele, același rol fundamental ca în iudaism.

POSEKIM

Sing. posek

Doctori rabinici care stabilesc *Halaha (legea evreiască) în cazurile particulare și ale căror decizii au putere de lege însă numai în zona lor de jurisdicție. Această limitare era motivată de faptul că, în luarea deciziei, *posekul* trebuia să țină de seama de tradițiile și obiceiurile locale. Termenul de *posek* era utilizat prin opoziție cu acela de „erudit" care se consacra doar analizei surselor halahice din literatura rabinică. Autoritatea deciziilor unui *posek* era direct proporțională cu reputația lui în studiile talmudice și nu depindea de poziția lui oficială.

În afara științei, *posekul* trebuia să aibă și o bogată experiență practică în judecarea unor cazuri concrete.

Deși *Talmudul din Babilon era sursa cea mai importantă a legii evreiești, acesta se mărginea, în majoritatea exemplelor furnizate, să rezume dezbaterile asupra respectivului subiect de drept, fără să exprime decizii definitive. Începând din sec. al VII-lea, problemele adresate autorităților rabinice (inițial gheonimilor) reclamau decizii punctuale, concrete (vezi **Responsa*). În sec. al VIII-lea, au început să apară o serie de culegeri care reuneau aceste decizii. Printre primele s-au numărat *Șeiltot* de R. *Ahai din Șabha, ca și *Halahot ghedolot* și *Halahot pesukot* – precursoarele literaturii de *posekim*.

Cum Talmudul necesita o sistematizare, rabinii s-au angajat într-o muncă de *codificare și, de multe ori, trebuiau să elaboreze ei înșiși regulile a ceea ce considerau a fi Halaha. Printre aceste autorități trebuie menționați: Isaac *Alfasi, Moise *Maimonide, *Abraham ben David din Posquières, *Așer ben Iehiel, *Iacob ben Așer, Iosif *Caro și Moise *Isserles.

Mai târziu, deciziile rabinice au fost compilate în volume concise de învățați ca R. *Șneur Zalman din Liadi, R. Abraham Danzig (*Haie Adam*) și R. Solomon Ganzfried („Compendiu la *Șulhan aruh*"). S-au publicat de asemenea culegeri pe teme specifice, care țin seama, pentru vremurile noastre, de dezvoltarea tehnologiei (vezi *Halaha și tehnologie). Unul dintre cei mai reputați *posekimi* ai sec. al XX-lea a fost R. Moșe *Feinstein, ale cărui decizii se bucură de autoritate în cercurile ortodoxe contemporane.

*Iudaismul reformat a respins autoritatea lui *Șulhan aruh*, susținând cu insistență dreptul fiecărui rabin de a lua propriile sale decizii, fără a fi legat de un cod oarecare. Cu toate acestea, este adeseori nevoie de sfaturi și Solomon Freehof a editat o culegere de *responsa* menită să faciliteze acest tip de decizii.

POST ȘI ZILE DE POST

Proba de disciplină religioasă pe care o reprezintă postul în tradiția evreiască presupune înfrânarea de la mâncare și băutură și, în general, de la orice plăcere fizică. Scopul postului este de a intensifica experiența religioasă fie în vederea ispășirii păcatelor, fie pentru comemorarea tragediilor naționale. Postul poate de asemenea să însoțească o implorare individuală a ajutorului divin.

Exemplul tipic de post din prima categorie este postul biblic de *Iom Kipur. Deși Biblia nu prevede în mod explicit postul pentru această zi, ea poruncește în schimb poporului „să se smerească". Mai exact, Lev. 16,31 spune: „să vă smeriți sufletele", ceea ce tradiția a interpretat ca o referire la post (*Ioma* 73b *et infra*). „Smerirea sufletului" implică, în acest caz, și alte interdicții: să nu faci baie, să nu te ungi pe trup, să nu porți încălțări de piele și să nu ai relații conjugale. Goana omului după satisfacerea poftelor trupești este socotită ca fiind principalul izvor al păcatului. În vremurile biblice, pe lângă înfrânare, ca semn suplimentar al întristării, oamenii se îmbrăcau în pânză de sac și își puneau cenușă în cap (Iona 3,6 *et infra*; Isa. 58,5; Dan. 9,3; Est. 4,3). Uneori, prezența acestor elemente indică implicit și postul (Ios. 7,6; Ier. 6,26; Plâng. 2,10).

A două categorie este cea a posturilor care comemorează evenimente tragice din istoria evreilor. Este vorba de patru posturi menționate în Biblie: 10 Tevet (v. *Tevet, Asara be-), 17 Tamuz (v. *Tamuz, Șiva Asar be-), 9 Av (v. *Av, Tișa be-) și 3 Tișri (sau postul lui *Ghedalia). Toate patru evocă momente legate de asediile Ierusalimului sau de distrugerea *Templului. Un profet din perioada postexilică, *Zaharia, spune că, la vremea *Izbăvirii, aceste patru posturi istorice vor fi preschimbate în zile „de plăcere și de bucurie" (Zah. 8,19).

Cu excepția lui Tișa be-Av, aceste posturi sunt calificate de obicei drept „minore". Practic, aceasta se traduce prin două dispoziții halahice: întâi, cele trei posturi minore încep în zorii zilei respective și nu în seara precedentă, cum se prevede pentru 9 Av și Iom Kipur; apoi, ele nu presupun decât abținerea de la mâncare și băutură, nu și celelalte patru interdicții (baia, ungerea trupului, încălțările de piele și relațiile sexuale), care se adaugă de Kipur și 9Av.

Cea de-a treia categorie, cea a posturilor de rugăciune, este ilustrată de episodul în care Estera le cere evreilor să postească trei zile pentru ca intervenția ei pe lângă rege în favoarea lor să fie încununată de succes (Est. 4,16–17). Posturile pe care rabinii au competența să le decreteze în caz de primejdie națională fac parte din aceeași categorie. La fel ca în vremurile biblice, când conducătorii cereau poporului să se adune și să postească (Ioel 2,15–16), rabinii epocii talmudice decretau posturi publice și îndemnau poporul să se roage în caz de secetă sau alte calamități (*Taan.* 3,5–8). Tratatul *Taanit* („post") al Talmudului este în întregime consacrat acestui subiect. Biblia atestă

obiceiul de a ține post și în cazurile de dezastru național, situații în care se adăugau adeseori și celelalte manifestări de jale: cei ce posteau se acopereau cu pânză de sac sau își sfâșiau veșmintele și-și presărau cenușă sau țărână în cap. Astfel procedează Iosua și bătrânii lui Israel după înfrângerea de la Ai (Ios. 7,5–13) și la fel israeliții înfrânți de frații lor din Beniamin (Jud. 20,23–26).

Există o serie de reguli rabinice referitoare la posturi. Posturile obligatorii trebuie respectate de toți adulții, adică de toate persoanele trecute de vârsta majoratului (13 ani la băieți, 12 ani la fete). Pentru o bună pregătire a copiilor în spiritul disciplinei și al evlaviei, rabinii recomandau ținerea parțială a posturilor și pentru minori. Sunt scutiți de post bolnavii, femeile într-un stadiu avansat al sarcinii și lăuzele care-și alăptează pruncii. Rabinii nu numai că îngăduie hrana, dar chiar interzic categoric postul atunci când acesta ar pune în pericol viața unei persoane.

Cu excepția postului de Iom Kipur, orice post care cade de Șabat se amână pe a doua zi. În ceea ce privește postul Esterei, acesta nu se poate amâna, fiindcă a doua zi e *Purim; nici cu o zi înainte nu se poate ține, fiindcă nu se poate posti în ajun de Șabat, așa încât postul se va devansa cu două zile și se va ține joi.

Legea și obiceiurile prescriu, pentru anumite zile de post, rugăciuni de căință suplimentare, ca **Avinu Malkenu*, și lecturi speciale din Tora, cum este rugăciunea lui Moise după ce israeliții au păcătuit închinându-se *vițelului de aur (Ex. 32–34). Acest pasaj se citește la slujbele de dimineață și de după amiază în toate zilele de post în afară de Iom Kipur și Tișa be-Av. **Haftora* (lectura din Profeți) la aceste două slujbe, inclusiv slujba de după amiază de la Tișa be-Av, este Isa. 55,6–56,8, despre iertarea păcătoșilor pocăiți.

Biblia menționează și cazuri de post individual, în general, posturi de rugăciune, pe care omul și le impune din proprie inițiativă. Regele David a postit atunci când primul copil ce i-l născuse Batșeba trăgea să moară (2 Sam. 12,16). Alte cazuri de posturi voluntare sunt pomenite în Psalmi (Ps. 35,13; 69, 11–12). În vremuri mai recente, oamenii au continuat să țină posturi individuale pentru a primi ajutorul divin într-o situație sau alta ori pentru că erau prescrise de tradiție în diferite scopuri, de exemplu, pentru a îndepărta urmările presupus negative ale unor vise. Unii postesc în ziua când are loc înmormântarea unei persoane apropiate sau la aniversarea decesului (*iarțait*). După un obicei destul de răspândit, mirele și mireasa postesc în ziua nunții până după celebrarea căsătoriei. În acest caz, postul este unul de căință, membrii cuplului dorind să le fie iertate toate păcatele pentru a putea începe o viață nouă.

Există, în plus, o mulțime de posturi facultative, pe care le țin de obicei persoanele foarte evlavioase și, mai rar, comunitățile. Astfel, ca o manifestare de deosebită evlavie, unii postesc lunea și joia în lunile care urmează după *Pesah și *Sucot, adică în lunile Iyar și Heșvan. Acest post, cunoscut sub numele de *Taanit Behav*, este atestat abia din sec. al XIII-lea și este interpretat în general ca o ispășire a exceselor de bucurie din timpul sărbătorilor precedente. În aceeași categorie se înscrie *Iom Kipur Katan*, „micul Iom Kipur", care se ține în ajun de lună nouă. Acest post a fost introdus în sec. al XVI-lea de cabalistul Moise Cordovero din Safed ca o ispășire a păcatelor adunate în cursul lunii care a trecut. Perioada de post din lunile ianuarie și februarie, tot de origine cabalistică, poartă numele de Șovavim Tat, acronim al primelor opt pericope din Cartea Exodului care se citesc în această perioadă. Unii evrei deosebit de evlavioși postesc lunea și joia în tot cursul anului.

Postul primilor născuți, care se ține pe 14 Nisan, în ajun de Pesah, este singurul care nu are ca scop nici ispășirea nici însoțirea unei cereri, ci formează o categorie de sine stătătoare. După cum arată și data, rostul său este de a comemora moartea primilor născuți ai Egiptului și cruțarea miraculoasă a primilor născuți israeliți. Primii născuți au, teoretic, obligația de a posti în această zi. Practic, printr-un procedeu pur simbolic, ei pot evita să postească, participând în schimb la un **siyum*, studiul pasajului final dintr-un tratat talmudic, însoțit de obicei de o mică petrecere.

În ciuda — sau poate tocmai din cauza — acumulării unui mare număr de posturi individuale și colective de toate felurile și pentru cele mai diverse motive, unii rabini eminenți au criticat cu asprime posturile autoimpuse. Ei au arătat că autentica spiritualitate iudaică se dobândește mai puțin prin astfel de practici de mortificare și mai ales prin milostenie și prin fapte bune. Isaia denunță postul superficial, fără credință și fără milă în suflet. Același capitol 58 din Isaia, care constituie lectura profetică de Iom Kipur, arată că postul poate sluji la înălțarea morală, cu condiția să fie sincer și să facă omul mai bun, trezind în sufletul lui compasiunea pentru cel sărac și pentru aproapele său.

Zilele de post din calendarul evreiesc

Data	*Denumirea*	*Scopul*	*Durata*
3 Tișri	Postul lui Ghedalia	Comemorarea asasinării lui Ghedalia (2 Regi 25,25)	Din zori până la asfințit
10 Tișri	Iom Kipur	Ispășirea păcatelor (Lev. 26 și 32, etc.)	De la un asfințit la altul
10 Tevet	Asara be-Tevet	Comemorarea asediului Ierusalimului de către Nabucodonosor (2 Regi 25,1)	Din zori până la asfințit
13 Adar	Postul Esterei	Comemorarea postului Esterei (Est. 4,16)	Din zori până la asfințit
14 Nisan	Postul primilor născuți*	Comemorarea ultimei dintre cele zece plăgi ale Egiptului (Ex. 12,29)	Din zori până la asfințit
17 Tamuz	Șiva Asar be-Tamuz	Comemorarea pătrunderii în Ierusalim a oștii lui Nabucodonosor (Ier. 39,2)	Din zori până la asfințit
9 Av	Tișa be-Av	Comemorarea distrugerii Templului (2 Regi 25,8–9)	De la un asfințit la altul

* În general, se evită participând la studiul ultimei părți dintr-un tratat talmudic (*siyum*).

POTOP

Apele care, potrivit narațiunii biblice (Gen. 6,9–9,17), au acoperit pământul și au distrus omenirea ca pedeapsă divină pentru răutatea ei. Înștiințat din timp de Dumnezeu, *Noe, singurul drept de pe pământ (Gen. 6,9), și-a construit o arcă spre a servi drept adăpost pentru familia lui ca și pentru reprezentanți ai fiecărei specii din viețuitoarele terestre. Potopul a ținut 40 de zile. După cinci luni de la declanșarea calamității, arca lui Noe acostează pe Muntele Ararat. Noe face patru experiențe spre a verifica dacă pământul este, în fine, uscat: întâi cu un corb, apoi, de trei ori, cu un porumbel care, la a doua încercare, se întoarce cu o ramură de măslin în cioc, iar la a treia, nu se mai întoarce. După un an de la începutul potopului, pasagerii ambarcațiunii coboară pe uscat. Noe ridică un *altar și aduce o jertfă Domnului în semn de recunoștință fiindcă fusese cruțat. Dumnezeu făgăduiește atunci că nu va mai pedepsi pământul din cauza omului. Drept mărturie a promisiunii sale, Dumnezeu așază un curcubeu pe cer și încheie un legământ cu Noe.

Povestea potopului apare în literatura antică a Mesopotamiei în mai multe versiuni, cea mai remarcabilă dintre ele fiind cea consemnată în epopeea lui Ghilgameș, în care omologul babilonian al lui Noe se numește Ut-Napiștim. Numeroasele asemănări demonstrează, fără putință de tăgadă, o strânsă înrudire între cele două povestiri. Deosebirile sunt cu atât mai semnificative. Variantele babiloniene sunt politeiste și impregnate cu amănunte mitologice. După potop, echivalentul babilonian al lui Noe este el însuși înălțat la rangul de divinitate. În vreme ce Dumnezeul biblic îi pedepsește pe oameni pentru purtarea lor imorală, zeii babilonieni declanșează potopul deoarece oamenii, cu zgomotele lor, le tulburau odihna. S-a sugerat că autorul sau autorii povestirii biblice (și exegeza a relevat două izvoare originale care ar fi stat la baza episodului din Geneză) au folosit materia primă a miturilor babiloniene pe care au prelucrat-o pentru a exprima arhetipul principiilor morale care guvernează relația omului cu Dumnezeu.

PREDESTINARE

Teorie potrivit căreia destinul omului ar fi determinat de una sau mai multe forțe exterioare voinței sale. Teologia predestinării presupune că soarta omului ar fi stabilită de puterea divină. Dusă la extrem, această teorie neagă libertatea umană și susține că tot ceea ce li se întâmplă indivizilor ca și popoarelor este rezultatul voinței și planului lui Dumnezeu. În filozofia iudaică, subiectul este în principal tratat în cadrul conceptului de *haşgaha* sau *Providența divină.

Învățătura iudaică pe această temă constă, în general, în afirmarea fără ambiguitate a libertății omului. Teologia biblică pune accentul pe *liberul arbitru. Aceasta este și lecția care reiese într-adevăr chiar din prima relatare a Bibliei, respectiv istoria lui *Adam și a Evei în grădina Eden: acolo ei au primit porunca să asculte dar și libertatea de a accepta sau de a refuza. În îndemnurile adresate poporului, *Moise evocă în permanență două căi posibile, cea bună și cea rea, binele și *răul, viața și moartea, între care acesta este chemat să aleagă (cf. Deut. 11,2 *et infra*; 30,15). Toți marii filozofi evrei ai Evului Mediu, cu excepția lui Hasdai *Crescas, au dezvoltat noțiunea centrală a libertății omului de a alege, de a acționa și de a suporta urmările alegerii sale. Cu alte cuvinte, omul este

arbitrul propriului său destin, drept care predestinarea nu prea mai are unde să intervină. Potrivit acestei doctrine, *haşgaha* sau Providenţa divină acţionează în acord cu justiţia divină, răsplătind sau pedepsind omul în funcţie de opţiunile sale.

Cu toate acestea, tradiţia rabinică include o serie de expuneri care pot părea ambigue. Astfel, de exemplu, aserţiunea lui Hanina (sec. al II-lea), potrivit căreia „totul este în mâinile lui Dumnezeu, în afară de teama de Dumnezeu" (*Ber.* 33b). Înţeleasă în mod literal, prima parte a acestei declaraţii pare să meargă în sensul unei afirmări a predestinării. A doua parte însă reafirmă existenţa liberului arbitru. Fraza lui Hanina trebuie deci înţeleasă fie ca o dilemă, fie ca o recunoaştere a neputinţei de a soluţiona aparentul conflict dintre noţiunea de control divin şi cea de libertate umană.

Aproape toţi filozofii Evului Mediu, cu excepţia notorie a lui *Maimonide, credeau în influenţa astrelor asupra destinelor umane. Cu toate acestea, în pofida credinţei lor în *astrologie, cei mai mulţi dădeau întâietate posibilităţii omului de a opta pentru bine şi de a anula astfel puterea astrelor. Doar atunci când omul făcea o alegere greşită sau renunţa la orice alegere, forţele astrale redeveneau stăpâne pe destinul său.

În liturghiile de *Roş Haşana şi de *Iom Kipur, rugăciunea **U-netane tokef* a fost adesea interpretată ca o mărturie în favoarea predestinării: „De Anul Nou, se hotărăşte, iar de Iom Kipur, se pecetluieşte, cine trebuie să trăiască şi cine să moară." Fraza pare într-adevăr să conţină ideea de predeterminare a soartei omului pentru anul care vine, dar ea a fost interpretată mai curând în sensul unei meditaţii cu privire la latura nesigură a vieţii.

Ştiinţa modernă a arătat că destinul omului este influenţat de factori ereditari şi de mediu. În acest sens, omul n-ar fi niciodată complet stăpân pe destinul său. Aceste teorii sunt totuşi foarte îndepărtate de conceptul teologic al predestinării, potrivit căruia tot ce i se întâmplă omului este decretat în prealabil de Dumnezeu. Combătând această doctrină, iudaismul clasic afirmă în învăţăturile sale că libertatea este factorul cel mai puternic care modelează caracterul şi destinul omului.

PREDICĂ, vezi OMILETICĂ.

PREOT, MARE

Ebr.: cohen gadol

*Preot de prim rang. Cel dintâi a fost *Aaron (Ex. 28,1) şi se cerea ca toţi cei ce aveau să mai deţină această funcţie să fie urmaşi ai săi. Marele preot se deosebea de preotul obişnuit în mai multe privinţe. În afară de veşmintele purtate de toţi preoţii, marele preot îmbrăca şi o tunică (*efod*) de lână şi de in, un pieptar (*hoşen*) împodobit cu douăsprezece pietre preţioase purtând numele celor douăsprezece triburi, o robă albastră de lână şi o tiară de aur pe care erau gravate cuvintele „închinat Domnului" (vezi *Preoţi, veşmintele lor). Marele preot purta aceste veşminte în timpul slujbei la Templu. Toţi preoţii, se pare, erau unşi, însă doar pe capul marelui preot se turna ulei. Cu veşmintele sale de aur, azur şi purpură, cu tiara de aur pe cap şi uns în întregime cu ulei, marele preot arăta ca un rege.

Cel mai remarcabil dintre atributele lui era pieptarul care conţinea oracolul, **urim* şi *tumim*. Dacă un rege sau un conducător al *Sanhedrinului dorea să cunoască sfatul lui Dumnezeu cu privire la declanşarea unui război sau în alte chestiuni importante pentru comunitate, el se ducea la marele preot atunci când acesta purta pieptarul. Întrebarea era pusă Prezenţei divine iar atunci când literele înscrise pe pietrele preţioase străluceau marele preot era în măsură să citească răspunsul (*Ioma* 73a).

Ca un alt semn distinctiv, marelui preot lui îi era îngăduit să aducă *jertfe pe altarul interior şi să pătrundă în *Sfânta Sfintelor. El aducea aceste jertfe pentru ispăşirea păcatelor — ale lui, ale oamenilor judecaţi de Sanhedrin şi ale comunităţii. Liturghia (**avoda*) cea mai solemnă a marelui preot era cea de *Iom Kipur. Pentru a se pregăti de această zi, el îşi părăsea familia cu o săptămână mai devreme şi se ducea să locuiască în Templu pentru a se purifica şi ca să revadă regulile slujbei. După ce veghea toată noaptea de Iom Kipur, marele preot aducea jertfele — ale lui şi ale comunităţii —, îşi schimba veşmintele şi se cufunda de cinci ori în baia rituală (**mikve*), apoi intra în Sfânta Sfintelor şi oferea un dar dintr-un fel deosebit de tămâie în faţa chivotului. Pentru această ofrandă, trebuia să fie în acelaşi timp pur din punct de vedere spiritual şi apt din punct de vedere fizic. Se credea că, dacă apare cel mai mic „viciu de formă", marele preot nu va ieşi viu din Sfânta Sfintelor. Dimpotrivă, îndeplinirea corectă a slujbei de Kipur permitea întregului neam evreiesc să-şi ispăşească păcatele.

Conform legii iudaice, marele preot era supus mai multor oprelişti decât preotul obişnuit. Nu numai că nu avea voie cu nici un chip să se pângărească apropiindu-se de morţi — interdicţie valabilă pentru toţi preoţii —, dar nu putea nici să-şi plângă rudele cele mai apropiate. În afara

restricțiilor impuse tuturor preoților în alegerea soției, marele preot era obligat să se căsătorească doar cu o fecioară.

În vremea celui de-al Doilea Templu, marele preot a fost învestit și cu sarcini administrative. El era adeseori **nasi* (președinte) al *Sanhedrinului. După exemplul lui *Iuda Macabeul, suveranii hașmonei și-au însușit funcția de mare preot, încălcând astfel legea iudaică. În urma cuceririi romane (63 î.e.n.), îndeosebi sub regele Irod (37–34 î.e.n.), poziția marelui preot a intrat în declin, acesta devenind un instrument politic în mâinile romanilor. În timpul războiului împotriva Romei (66–70 e.n.), desemnarea marelui preot se făcea prin tragere la sorți. Marii preoți proveneau adesea din rândurile *saduceilor care nu acceptau *legea orală, așa încât funcția însăși a fost disprețuită de înțelepți. Ea a luat sfârșit o dată cu distrugerea celui de-al Doilea Templu. Potrivit tradiției, au existat optsprezece mari preoți în perioada Primului Templu și aproximativ șaizeci în timpul celui de-al Doilea Templu.

PREOȚI

Ebr.: cohanim; sing. cohen

Însărcinați cu serviciul divin, funcția lor esențială era să conducă ceremoniile rituale de la Templu.

*Preoția se transmite în iudaism pe cale patriliniară, toți preoții descinzând așadar pe linie verticală din primul mare *preot, Aaron, care provenea, la rândul său, din tribul lui Levi. Preoții constituie o clasă distinctă a poporului evreu: meniți serviciului divin, ei sunt supuși unor legi specifice de puritate, dar funcția lor mai presupune și sarcina de a instrui și de a judeca.

Termenul de *cohen* apare menționat încă din inscripțiile cananeene și din documentele ugaritice. Se pare că aramaicul *cahana* ar fi derivat din ebraică, la fel și termenul etiopian *cahen* care poate însemna „profet" sau „ghicitor".

Spre deosebire de cananeeni unde cinul sacerdoțiului era acordat deopotrivă femeilor și bărbaților, iudaismul a făcut din preoție o funcție exclusiv masculină. Menirea preotului era de a se consacra integral slujbei divine și se întemeia pe concepția primitivă care vedea în temple casele zeilor. Această figură a preotului ca slujitor exclusiv al divinității se regăsește în toată lumea antică, inclusiv în sursele biblice (Isa. 61,6; Ier. 33,21–22; Ioel 1,9.13; 2,17), unde ocupația preoților este caracterizată drept „slujbă sfântă" (Ex. 28,43; 29,30).

Abordarea științifică a temei caută să determine criteriile de acces la această funcție, anume dacă ea poate fi asumată de orice membru al tribului leviților sau doar de o parte a sa. Răspunsurile sunt contradictorii. Potrivit criticii biblice (vezi *Biblie, *Pentateuh), sursa P (sacerdotală) arată că dreptul la preoție nu se exercită, în tribului leviților, decât în interiorul familiei aaronite. Este și motivul pentru care Aaron și fiii săi purtau veșminte deosebite (Ex. 28,1) și erau unși după aceeași procedură ca și aceea destinată ustensilelor de cult (Ex. 30,26–30; 40,9–15). Ceremonia sfințirii preoților a avut loc imediat după construirea Sanctuarului (Ex. 29; Lev. 8), în vreme ce ceilalți membri ai tribului lui Levi au primit alte însărcinări în cadrul ritualului (Num. 3–4) și chiar li s-a interzis accesul la altar și apropierea de instrumentele de cult.

Potrivit Deuteronomului (sursa D), toți leviții îndeplineau serviciul divin (Deut. 10,8–9; 33,8–10), cu condiția să locuiască în orașul de practicare a cultului, de unde și formula „preoții, fiii lui Levi", cum sunt denumiți în mod constant în această carte (Deut. 17,18; 18,1; 21,5; 31,9). În plus, se precizează că orice levit are dreptul să meargă să-și exercite slujba în orice loc (18,6–7), ceea ce confirmă ideea că orice membru al tribului lui Levi putea să devină preot dacă dorea.

Sursele I și E (iahvist și elohist) sunt mai puțin limpezi în această privință. Din Ex. 20,24, se poate presupune că orice israelit putea să aducă jertfe pe altar, după exemplul *patriarhilor ori al lui *Moise care ridicase altare și poruncise tinerilor să aducă jertfe la poalele Sinaiului (Ex. 17,15; 18,12; 24,4). Aceeași atitudine se regăsește și la primii *profeți și astfel de jertfe par să se fi practicat efectiv, după cum reiese din mai multe episoade biblice (Jud. 6,20–28; 13,15–23; 1 Sam. 6,14–15; 1 Regi 1,9), inclusiv cel în care profetul *Ilie reconstruiește altarul de pe Muntele Carmel și aduce acolo o jertfă (1 Regi 18,30).

Aceste elemente eterogene i-au determinat pe savanți să abordeze tema preoției prin prisma unei evoluții conceptuale. Astfel, Wellhausen și Robertson-Smith sunt de părere că, în primele faze ale istoriei lui Israel, preoția putea fi exercitată de toți membrii poporului, nefiind rezervată nici unei categorii speciale. Abia o dată cu instaurarea monarhiei și cu dezvoltarea ceremoniilor publice, s-a desprins o clasă de preoți angajați să slujească în templul regal și considerați ca niște funcționari ai monarhiei, fără să fie neapărat descendenți ai leviților. Biblia spune că fiii lui *David erau preoți (2 Sam. 8,18) ca și Ira (2 Sam. 20,26) și Țadoc, ai cărui urmași au continuat să oficieze la Templu deși nu erau leviți. Așadar preoții ar fi început abia

cu timpul să se constituie într-o clasă aparte, leviții nefiind la origine decât un trib oarecare. Afirmația surselor P și D, conform căreia numai leviții puteau să exercite această funcție, consolidează ipoteza unei apariții târzii a clasei preoțești, în urma reformei religioase a regelui Iosia, care ar fi creat artificial un trib al leviților într-o perioadă în care membrii tribului lui Levi dispăruseră deja.

Dincolo de aceste ipoteze, Pentateuhul indică limpede că slujba la Templu nu putea fi îndeplinită decât de membrii unor familii sfințite. După sursa P, ar fi vorba exclusiv de aaroniți, în timp ce sursa D dă de înțeles că orice levit putea accede la această funcție. Realitatea istorică, așa cum pare să reiasă ea din sursele I și E, arată că funcția preoțească a fost îndeplinită de un mare număr de leviți. Divergențele dintre specialiști rezultă, în principal, dintr-o înțelegere diferită a termenilor de altar și templu menționați în surse: după I și E, la altarele situate departe de temple, putea să aducă jertfe orice israelit; textele D, în schimb, poruncesc demolarea acestor altare. Cât despre sursa P, aceasta pare să ignore existența altarelor.

Serviciul cultual foarte complex era organizat pe baza unui sistem ierarhic. Preoția însăși era împărțită în mai multe categorii corespunzătoare diverselor atribuții cultuale și importanței acestora. În perioada celui de-al Doilea Templu, principala funcție a preoților consta în efectuarea jertfelor la Templu, în vreme ce leviții serveau drept coriști, muzicieni și paznici de porți. Rolurile de învățători și judecători care le-au fost atribuite în perioada biblică s-au conservat în sânul Sanhedrinului, unde preoții și leviții erau reprezentați (*Sifre* Deut. 153). Distrugerea Templului a încheiat procesul de îndepărtare a leviților și de înlocuire a lor cu înțelepți și cu discipolii acestora.

Potrivit Torei, marele preot era uns și se bucura de un statut cvasimonarhic. În plus, atunci când evreii plecau la război, preotul care însoțea armata și o încuraja înaintea luptei putea de asemenea să fie uns. O dată îndeplinit acest ritual, el se bucura de un statut aidoma cu cel al marelui preot.

În incinta Templului, preoții îmbrăcau patru veșminte deosebite iar marele preot opt (vezi *Preoți, Veșmintele -lor), de aceea, când se făceau referiri la acesta din urmă, se spunea „preotul cu multe haine", pentru a-l deosebi de ceilalți.

Deoarece le era interzis să posede pământ (Num. 18,20), preoții se întrețineau din cele „douăzeci și patru de daruri" ce le erau oferite. Fiecare persoană trebuia să dea o parte din recoltă unui preot în chip de donație sacră (*teruma*: „ofrandă"). Potrivit Torei, un singur spic ar fi fost de ajuns pentru un hambar plin, totuși, după părerea rabinilor, *teruma* trebuia să reprezinte cel puțin a șaizecea parte din recoltă. Cei mai mărinimoși dădeau până la a patruzecea parte din recoltă. *Teruma* trebuia să fie consumată exclusiv de preoți și de rudele lor apropiate, inclusiv sclavii lor cananeeni. În plus, preoții mai primeau și o parte din carnea unor jertfe, din darurile alimentare aduse la Templu, din primul tuns al oilor, din primii născuți ai turmei, precum și *hala* (partea din aluat care se punea deoparte la pregătirea pâinii).

Preoții erau organizați în douăzeci și patru de schimburi (*mișmarot*) care asigurau slujba la Templu timp de o săptămână. Părțile din jertfe care erau rezervate preoților se împărțeau între preoții de serviciu. Printre îndatoririle preoților se numărau jertfele cotidiene, îngrijirea **menorei* și a tămâiei care ardea în Templu. Ei trebuiau de asemenea să vegheze asupra incintei Templului. Cei care sufereau de infirmități vizibile nu aveau voie să aducă jertfe.

Preoții ungeau cu sângele jertfelor altarul exterior. Tot ei se ocupau de verificarea adulterului, dând femeilor bănuite să bea „apele amare" care puteau să confirme sau să infirme acuzațiile soților (vezi **Sota*). De asemenea, preoții erau însărcinați să examineze cazuri de *țaraat* (tradus în general greșit prin „lepră") ce apărea pe trupul unei persoane, pe o față de clădire sau pe o stofă. Pe baza criteriilor enumerate de Biblie (Lev. 13), preotul stabilea dacă fenomenul era cu adevărat *țaraat*. Dacă decizia era pozitivă, omul sau lucrul incriminat era pus în carantină.

Biblia le interzicea preoților să se căsătorească cu femei divorțate, cu prostituate sau cu femei cu un trecut dubios. Nici cu văduve trecute prin *halița* (scutire de *levirat) nu se puteau căsători și nici, conform unei interpretări rabinice, cu prozelite. Dacă un preot sfida aceste interdicții, căsătoria, deși condamnabilă, era valabilă și nu putea fi desfăcută decât printr-un divorț în bună regulă. Copiii rezultați dintr-o astfel de căsătorie nu moșteneau funcția preoțească: erau *halalim* („laici"). De vreme ce aceste căsătorii erau oricum considerate valabile, iudaismul conservator a renunțat să mai interzică căsătoriile preoților cu femei divorțate, insistând totuși ca nunțile de acest fel să se facă într-un mod discret.

Preoților le este de asemenea interzis orice contact cu un mort, în afara membrilor de familie apropiați: tată, mamă, frate, soră necăsătorită, fiu, fiică și soție. Cum preoții nu au voie să intre în

cimitire, rudele lor erau îndeobște îngropate la marginea drumului, pentru ca ei să le poată vizita mormintele. Dacă un preot se află în prezența unui mort pe care nu are cine să-l îngroape, este de datoria lui să se ocupe de înmormântare, deși devine astfel impur din punct de vedere ritual. Dacă un preot asistă la înmormântarea cuiva care nu se numără printre rudele apropiate, el rămâne de obicei în afara incintei mortuare, căci simpla prezență sub același acoperiș cu un mort îl face impur. În cimitirele evreiești se evită, în general, plantarea unor copaci cu coroană bogată lângă gard, căci un preot trecând pe sub umbra lor pe drum ar deveni impur.

În Israelul de azi, morga spitalelor este despărțită de celelalte clădiri prin două rânduri de uși care nu pot fi deschise amândouă în același timp. Astfel, chiar dacă în morgă sunt cadavre, preoții care vin în spital nu riscă să se pângărească.

Deși preoții și-au pierdut funcțiile rituale o dată cu distrugerea Templului, legile rabinice impun să li se acorde un respect special. Prima persoană chemată la citirea Torei este totdeauna un preot. De asemenea, preotul este invitat să rostească *binecuvântările de după mese. Dacă le spune un laic, acesta adaugă uneori formula „cu îngăduința preoților".

Preotul și-a păstrat până în zilele noastre atribuția de a primi răscumpărarea *primilor născuți. În timpul ceremoniei, preotul îi spune tatălui să aleagă între decăderea din drepturile sale părintești și plata unei sume echivalentă cu cinci sicli de argint. O altă datorie a preoților este aceea de a binecuvânta poporul (vezi *Preoți, Binecuvântarea -lor)

Trebuie observat că *iudaismul reformat a abandonat complet toate regulile și prescripțiile referitoare la preoți.

PREOȚI, BINECUVÂNTAREA -LOR

Ebr.: birkat cohanim

Formulă biblică, alcătuită din trei versete de câte cincisprezece cuvinte fiecare, poruncite de Dumnezeu (Num. 6,24–26) și transmisă prin Moise preoților, urmașii lui Aaron, pentru a binecuvânta poporul lui Israel. Binecuvântarea constituia una din părțile slujbei cotidiene de la *Templu și se rostea dimineața și seara, după jertfa prin ardere de tot (**Tamid*), de pe o estradă (*dukan*) de unde preoții pronunțau tetragrama. În afara Ierusalimului, cele trei binecuvântări erau recitate separat iar Dumnezeu era desemnat sub numele de *Adonai* („Domnul") (*Sota* 7,6; 38a; ***Tam.*** 7,2).

Spre sfârșitul epocii celui de-al Doilea Templu, pronunțarea „Numelui inefabil" devine dreptul exclusiv al marelui *preot și este rezervată liturghiei de Iom Kipur. Rostită în afara Templului, după distrugerea acestuia și după încetarea jertfelor, binecuvântarea preoților a fost integrată ritualului sinagogal. Literatura rabinică o denumește *nesiat kapaim* („ridicarea mâinilor") — căci se recita cu mâinile ridicate la slujbele de dimineață și de după amiază, ca și la slujbele suplimentare și la slujba care încheie Iom Kipur (*Taan.* 26b). În idiș, i se spune *duknen*, amintire a estradei Templului de unde se rostea.

Ritualurile tradiționale includ binecuvântarea preoților în penultima binecuvântare a **Amidei*. Pentru recitarea ei este nevoie de un **minian* (*Ș.Ar., O.H.* 128,1). Preoții care sunt în doliu, fiind dispensați de rit, trebuie să părăsească sinagoga, înainte ca *hazanul* să-i invite pe preoți la amvon. Cât privește momentul recitării sale, la *șahrit* sau la *musaf*, obiceiurile diferă de la o comunitate la alta. Sefarzii, italienii și orientalii folosesc același ritual în toate ocaziile. Așchenazii (inclusiv hasidimii) au un ritual mai bogat pentru slujbele suplimentare de sărbători. De altfel, la ei, binecuvântarea preoților nu se recită decât la marile sărbători și la cele trei sărbători de pelerinaj. În diaspora, de obicei lectorul spune binecuvântarea, în vreme ce preoții o rostesc numai de Iom Kipur și la slujbele de după amiază din zilele de post. În Israel, preoții recită binecuvântarea de Șabat, de *luna nouă, la slujbele suplimentare de sărbători, la ultima slujbă de Iom Kipur și în după amiaza de Tișa be-*Av. La Ierusalim, binecuvântarea se recită în fiecare zi.

Ritualul se desfășoară astfel: După **kedușa*, preoții se descalță și se duc în partea din fund a sinagogii, unde leviții le toarnă apă pe mâini (Ex. 30,17–21). Dacă nu este nici un levit, ritualul poate fi executat de orice bărbat întâi născut. Preoții se adună apoi în fața chivotului, cu capul acoperit de **talit* (șalul de rugăciune) și, după ce aud chemarea „*cohanim*", cântă prima parte a binecuvântării: „Tu care ne-ai sfințit cu sfințenie și ne-ai poruncit să binecuvântăm cu dragoste pe poporul Tău Israel." La ultimul cuvânt, se întorc cu fața spre comunitate, cu palmele ridicate la înălțimea umerilor, cu degetele mari împreunate, cu arătătorul și cu degetul mijlociu atingându-se și răsfirate de celelalte degete. Conform unui vechi obicei, credincioșii nu se uită la preoți în timp ce aceștia psalmodiază, după oficiant, fiecare cuvânt al rugăciunii. După fiecare binecuvântare, adunarea răspunde „*Amen". Dacă rugăciunea nu este rostită de un preot, răspunsul este *Ken iehi raṭon* („Facă-se voia Domnului"). La

sfârșitul ceremoniei, preoții se întorc din nou cu fața spre chivot și-și lasă jos mâinile și *talitul*. Orice *cohen* are dreptul să rostească binecuvântarea dacă nu suferă de malformații fizice grave și dacă nu are un trecut de infractor.

De-a lungul timpului, binecuvântarea preoților a dobândit un renume magic, fiind considerată un leac puternic împotriva *viselor rele, considerate de rău augur și combătute, în unele rituri, printr-o rugăciune specială. Această rugăciune aparte era rostită în cor de credincioși la sfârșitul primului și celui de-al doilea verset al binecuvântării (*Ber.* 55b). Mai târziu, s-au introdus și o serie de rugăciuni de origine cabalistică. Ceremonia, astfel prelungită, a căpătat un caracter solemn care, deși criticat de unii rabini, s-a răspândit în multe comunități.

Unele comunități conservatoare au abolit vechiul ritual, binecuvântarea fiind lăsată în seama oficiantului, în timp ce iudaismul reformat a transformat-o într-o invocație rezervată rabinului. Aceeași formulă biblică se folosește și la binecuvântarea *părinților și, uneori, la binecuvântarea mirilor sub baldachinul de nuntă. Pe pietrele de mormânt se văd de multe ori gravate două mâini cu degetele desfăcute în evantai, ceea ce arată că defunctul a fost un *cohen*.

Binecuvântarea preoților

Dumnezeul nostru și Dumnezeul părinților noștri, binecuvântează-ne pe noi cu întreita binecuvântare înscrisă în Legea Ta, de robul Tău Moise și recitată de sfinții Tăi preoți, Aaron și fiii săi.

Domnul să te binecuvânteze și să te aibă în paza sa;

Domnul să te lumineze cu chipul Său și să-ți fie prielnic!

Domnul să-Și întoarcă fața către tine și să-ți dăruiască pacea!

PREOȚIE

I. De la patriarhi la Canaan

În epoca patriarhilor, evreii nu aveau nici temple, nici preoți. Locurile de cult erau altare sub cerul liber iar funcțiile sacerdotale puteau fi îndeplinite de orice cap de familie. Perioada templelor israelite începe o dată cu cucerirea Canaanului, moment în care și preoția devine instituțională, deși ea pare să fi existat încă din perioada anterioară. Exercitarea funcției începe o dată cu difuzarea mesajului lui Moise care pune temeliile istoriei lui Israel. De atunci, preoția devine unul din elementele esențiale pentru transmiterea riturilor. Unele dintre aceste rituri proveneau din mediul păgân în care trăiseră evreii, dar preoții israeliți le-au transformat sensul pentru a exprima un mesaj nou.

Din cele mai vechi timpuri, preoția era rezervată exclusiv *Leviților care, înaintea reformelor religioase, nu reprezentau decât un trib ca oricare altul, dar care apare în religia iahvistă ca un trib sfânt — cel din care descindea Moise. Exodul relatează că preoția le-ar fi fost acordată pentru că îl susținuseră pe Moise în episodul *Vițelului de aur (Ex. 32,26–29; Deut. 10,8–9).

Sursele reflectă și tensiunile care au existat între urmașii lui *Aaron și tribul lui Levi. Dar Aaron îi slujise drept „gură" lui Moise (Ex. 4,16), era un fel de profet „avant la lettre" și a participat împreună cu Moise la săvârșirea minunilor la curtea lui Faraon, ceea ce le-a conferit un statut superior aaroniților.

O dată cu cucerirea Canaanului, istoria preoției se leagă de cea a templelor. Ele au fost ridicate de-a lungul timpului în regiunile unde s-au instalat evreii, de la Dan până la Berșeva, iar diverse familii de leviți și-au exercitat acolo preoția. Se pare că, la origine, familia lui Aaron oficia pe lângă chivotul Legământului (Jud. 20,27–28). În perioada premonarhică, templul ridicat la Silo a devenit centrul religios național al triburilor israelite; aici a fost amplasat chivotul și este ultimul loc unde apare Cortul Întâlnirii (Ios. 18,1). *Eli, care oficia aici, a dobândit statut de judecător și figura lui Samuel este și ea legată de acest sanctuar.

II. Perioada Primului Templu

În perioada monarhiei, relațiile dintre regalitate și preoție s-au stabilit după modelul comun civilizațiilor din Orientul Mijlociu în care monarhul îndeplinea și funcția de preot. Regele avea acces la altar și putea aduce toate categoriile de *jertfe (1 Sam. 13,9; 1 Regi 12,33; 13,4; 2 Regi 16,12–13). David purta efodul (2 Sam. 6,14) și binecuvânta poporul (vezi *Preoți, Binecuvântarea -lor). În epoca monarhiei, unele familii sacerdotale care slujeau în templele regale au dobândit un statut economic și social ridicat. Membrii lor au ajuns să dețină cele mai înalte dregătorii în stat și să fie considerați un fel de miniștri ai regelui. Astfel, s-a ridicat familia lui Țadok, eclipsând familia lui Eli și ocupând principalele funcții sacerdotale la Templul din Ierusalim. O transformare considerabilă s-a produs sub domnia lui Iosia care pare să fi declanșat reformele sale sub influența preoților de la Ierusalim și sub impulsul produs de cartea găsită în Templu. Pentru a pune capăt practicilor idolatre, regele a poruncit printr-o serie de decrete, distrugerea tuturor altarelor răspândite

prin țară cu excepția Templului. Toți preoții Iudeii s-au dus atunci la Ierusalim (2 Regi 23,8). Majoritatea savanților sunt de părere că reformele și-au avut originea în *Deuteronom, identificată drept cartea găsită în Templu (2 Regi 22,8), deși alți specialiști subliniază anumite contradicții între legile deuteronomice și reformele lui Iosia.

III. Perioada celui de-al Doilea Templu

În timpul *exilului babilonian, Ezechiel, preotul profet, a cerut schimbări substanțiale în ordinea și organizarea slujbei preoțești (Ezec. 40–48), dar fără rezultate practice. Transformări radicale au loc abia în vremea lui *Ezra, care aduce din Babilon sulurile ce vor constitui sursa sacerdotală (P) a Pentateuhului. În vremea celui de-al Doilea Templu, doar descendenții lui Aaron erau admiși să exercite preoția, leviții constituind clerul subaltern. Totuși, multe din elementele de ritual descrise în texte erau absente. Lipseau chivotul și heruvimii din Sfânta Sfintelor, uleiul de ungere, fără de care transferul de sfințire era imposibil, ca și **urim* și *tumim* purtate de marele preot iar o serie de obiceiuri legate de puritatea rituală căzuseră în desuetudine. Astfel, cu timpul, aceste obiecte și obiceiuri și-au pierdut din importanță în favoarea altor elemente ale Torei.

Poziția socială și economică a preoților a evoluat de asemeni: numărul lor se ridica la câteva mii, reprezentând o zecime din populația Iudeii. Cei mai mulți dintre ei locuiau în afara Ierusalimului și trăiau ca toată lumea din cultivarea pământului. Darurile aduse preoților nu erau suficiente pentru a le asigura hrana, în așa fel încât, în vremea lui Neemia, mulți dintre ei s-au oferit ca voluntari la construirea zidului (Neem. 13,10–11; 10,35). Noile condiții, centralizarea cultului și sporirea numărului de preoți au dus la repartizarea acestora în schimburi (vezi *Preoți).

IV. De la perioada elenistică la căderea Templului

În cursul întregii perioade elenistice, clasa preoțească s-a bucurat de cel mai înalt statut. Din rândul ei, proveneau membrii administrației, marele *preot conducea Iudeea iar celelalte funcții politice se aflau tot în mâna preoților. Până la epoca *Hașmoneilor, tot preoții erau și conducătorii spirituali ai poporului. Templul depășea ca importanță toate celelalte instituții, așa încât unii străini, ca istoricul și geograful Hecateu din Abdera, îi considerau pe evrei un popor sacerdotal sau, cel puțin, aflat sub dominația preoților. Acordând o serie de drepturi Ierusalimului, Antioh III i-a scutit pe preoți de unele taxe. După Hecateu, numărul lor era pe atunci de circa o mie cinci sute. Marele preot provenea din familia lui Țadoc iar funcția lui era ereditară și pe viață — practică abolită de Antioh Epifanes. Împreună cu *Bătrânii, marele preot reprezenta națiunea: pe lângă administrarea Templului, el veghea la siguranța orașului, la strângerea impozitelor și la asigurarea resurselor de apă. El conducea toate activitățile de cult și, dacă mai era și puțin carismatic, exercita o puternică influență asupra vieții spirituale și religioase a poporului. Acesta pare să fi fost cazul lui Șimon cel Drept, fiul lui Onia II. Marii preoți întrețineau relații și cu instituții din afara țării și reprezentau conducerea țării în fața străinilor. Concepțiile lor religioase și politice nu erau neapărat aceleași. Dacă Șimon II și Onia III s-au înscris pe linia întemeiată de Ezra și Neemia, Iason, în schimb, a devenit campionul elenismului. Pe lângă familiile marilor preoți, alte clanuri sacerdotale au ocupat, la rândul lor, poziții importante în societate și au jucat un rol de seamă în relațiile cu perșii și romanii. O dată cu preluarea puterii de către *Hașmonei, autoritatea preoților a atins apogeul. Marele preot nu mai era doar lider spiritual, ci și regele unui popor independent. În cursul acestei perioade, s-au afirmat unele figuri de *farisei erudiți care, pe baza cunoașterii profunde a practicii iudaice, au început să-i înlocuiască pe preoți în rolul de călăuze spirituale. Au existat însă și preoți — fie *saducei, fie chiar *esenieni — printre liderii religioși ai epocii și printre membrii *Sanhedrinului. Ascensiunea la tron a lui Irod a marcat separarea dintre autoritatea politică și preoție. După lichidarea Hașmoneilor, Irod a numit el însuși un mare preot și a suprimat aspectul dinastic al funcției și atribuirea ei pe viață. Funcția continua să se bucure de mare stimă, dar s-a restrâns la conducerea ceremoniilor de Iom Kipur, pe care numai marele preot o putea îndeplini. După moartea lui Irod, marii preoți au fost desemnați de romani, funcția revenind dinastiei lui Irod în ultima perioadă a Templului. Talmudul arată că marii preoți își cumpărau postul de la guvernatori și erau schimbați în fiecare an (*Ioma* 18a; *Iev.* 61a). Având în vedere că funcția mai comporta unele drepturi și demnități, s-a creat cu timpul o oligarhie a marilor preoți și a familiilor lor. Această nouă formă de aristocrație a ajuns să exercite un fel de tiranie asupra poporului de rând și, între clanurile sacerdotale, au izbucnit conflicte. Existau mari diferențe economice și ideologice între sferele înalte ale marilor preoți și masa preoților simpli, dintre care mulți trăiau în afara Ierusalimului, în orașele și satele Iudeii, în Galileea, în Transiordania și în diaspora. Neputând să se întrețină

doar din veniturile funcției, aceștia din urmă s-au apucat de agricultură, comerț și diferite alte activități. Nu toată clasa sacerdotală aparținea oligarhiei saduceilor. Mulți preoți proveneau din rândul fariseilor sau chiar dintre șefii zeloților de la Ierusalim. Ura populară față de aristocrația saduceilor s-a manifestat din plin în timpul marii revolte: când au pus stăpânire pe Ierusalim, zeloții i-au alungat pe toți reprezentanții oligarhiei, după ce mulți dintre ei fuseseră masacrați; apoi au numit un mare preot provenit din mijlocul clerului de rând. Acest Pinhas ben Samuel, un simplu cioplitor în piatră, înrudit prin alianță cu familia lui *Hilel, a fost ultimul mare preot.

PREOȚI, VEȘMINTELE -LOR

Veșmintele speciale pe care preoții le purtau în Sanctuar. După oficierea slujbelor, ele se păstrau în încăperi sacre și nu puteau fi scoase din Templu. În *Pentateuh, veșmintele preoților sunt descrise numai de sursa sacerdotală (P). Unele dintre ele sunt pomenite pe scurt în *Ezechiel (44,17–18), iar efodul este și el descris în altă parte. Legile privind îmbrăcămintea preoților au constituit pentru mulți cercetători indiciul că secțiunile sacerdotale ale Pentateuhului au fost redactate abia în perioada postexilică.

Aceste veșminte au mai multe caracteristici: unele sunt menite „spre cinste și podoabă" (Ex. 28,40), altele reprezintă vestigiile unui stil de cult mai vechi, în sfârșit, altele au o semnificație rituală. „Veșmintele sacre" erau în număr de opt. Se pare însă că doar Aaron le-a purtat pe toate. Patru veșminte se purtau dedesubt (Ex. 28,39), între care ismenele de in, pentru „a acoperi goliciunea cărnii", iar alte patru (efod, pectoral, robă și coroană), pe deasupra. Bogate și somptuoase, confecționate din materiale scumpe, cu fir de aur, purpură și mătase, ele erau rezervate marelui preot.

Pectoralul conținea *urim* și *tumim* (pietre prețioase, dispuse pe două rânduri de câte șase, reprezentând cele douăsprezece triburi), folosite în scopuri divinatorii. În contrast cu îmbrăcămintea împărătească purtată în restul anului, de Iom Kipur, marele preot îmbrăca veșminte obișnuite din pânză de in. Preoții oficiau în picioarele goale conform uzanței specifice locurilor sfinte (Ex. 3,5, Iosia 5,15; *Ex.R.* 6).

PRIMELE ROADE

Ebr.: bikurim

Primele fructe sau cereale din anumite specii bine stabilite care se aduceau în fiecare an ca dar la Templu, conform cu legislația biblică. Cartea Exodului (23,19) prescrie: „Să aduci în casa Domnului, Dumnezeului tău, primele roade ale pământului" (vezi și Ex. 34,26). Tradiția interpretează această poruncă ca fiind referitoare la *speciile considerate caracteristice pentru Eret Israel: grâu, orz, struguri, smochine, rodii, măsline și curmale (*Bik.* 1,3). De aceea, în sezon, țăranii trebuiau să selecționeze de timpuriu fructele și cerealele din speciile respective care erau mai coapte. Punându-le deoparte, ei trebuiau să declare că acelea erau primele roade (*ibid*, 3,1). Fructele și cerealele astfel selecționate erau aduse ulterior în dar la Templul de la Ierusalim. Deși Mișna (*Pea* 1,1) spune că nu există o cantitate minimă cerută, legislația rabinică ulterioară a fixat această limită minimă la a șaizecea parte din recoltă pentru fiecare dintre speciile prescrise.

Darul primelor roade era însoțit de o recitare liturgică detaliată evocând originile israeliților, coborârea în Egipt, Exodul, așa cum poruncește Deuteronomul (26,1–11). Acest pasaj al Deuteronomului se încheie cu indicația că primele roade trebuie să fie „depuse înaintea Domnului", dar potrivit Cărții Numeri (18,12–13), ele deveneau proprietatea preoților, constituind o parte a remunerației lor.

Anotimpul când trebuiau aduse primele roade începea în ziua de *Șavuot (denumită și *hag ha-bikurim*, „sărbătoarea primelor roade") și se încheia de Hanuca, dar se considera că e mai bine să aduci această ofrandă înainte de *Sucot.

Rădăcina ebraică a lui *bikurim* („primele roade") este aceeași ca a lui *behor* („prim-născut"); obligația de a închina primele roade lui Dumnezeu nu este deci decât o expresie a credinței mai generale, potrivit căreia orice prim născut la oameni, plante și animale, aparține lui Dumnezeu (vezi *Primul născut, Răscumpărarea -lui"). După distrugerea

Darul primelor roade: Deut. 26,1–4

Când vei intra în țara pe care Domnul, Dumnezeul tău, ți-o dă de moștenire, și o vei stăpâni și te vei așeza într-însa, să iei cele dintâi roade din toate fructele pământului pe care ți-l dă Domnul, Dumnezeul tău; să le pui într-un coș și să te duci la locul pe care-l va alege Domnul, Dumnezeul tău, ca să facă să locuiască Numele Lui într-însul. Să te duci la preotul care va fi în zilele acelea și să-i spui: „Mărturisesc astăzi Domnului, Dumnezeul tău, că am intrat în țara pe care Domnul a jurat părinților noștri că ne-o va da!" Preotul va lua coșul din mâna ta și îl va așeza înaintea altarului Domnului, Dumnezeul tău.

*Templului, rabinii au sugerat înlocuirea acestui dar prin fapte de milostenie.

În prezent, în așezările agricole din Israel, ceremonia primelor roade ale pământului s-a restabilit în diferite forme. Ea are loc în jurul sărbătorii de Șavuot și se caracterizează prin costume viu colorate și dansuri folclorice iar participarea copiilor este considerată importantă.

PRIMUL NĂSCUT, RĂSCUMPĂRAREA -LUI

Ebr.: pidion ha-ben

Practica de a plăti o sumă de bani unui *preot pentru primul copil de sex masculin. În epoca biblică, primul băiat născut avea întâietate și autoritate asupra celorlalți copii ai familiei (Gen. 49,3). Ca și primele roade și primii născuți ai animalelor (Num. 18, 15–18, Deut. 15, 19–23), fiii întâi născuți erau socotiți ca aparținând lui Dumnezeu. De aceea, ei au fost inițial consacrați serviciului divin și au slujit în *Sanctuar până când au fost înlocuiți în această sarcină de către leviți (Num. 3,12).

Obligația de răscumpărare a primului născut este menționată întâia oară în legătură cu moartea primilor născuți ai egiptenilor (Ex. 13,13; 22,28; 34,20; Num. 3,13). „Căci orice întâi născut al copiilor lui Israel este al Meu, atât din oameni cât și din dobitoace; Mie Mi i-am închinat în ziua când i-am lovit pe toți primii născuți din țara Egiptului" (Num. 8,17). Caracterul tragic al acestei corelații reprezintă poate un ecou al practicii cananeene de sacrificare a fiilor întâi născuți, de altfel violent denunțată în Biblie.

În vreme ce cartea Exodului se mărginește să prescrie răscumpărarea fiului întâi născut, Cartea Numeri (3,44–51) precizează și modalitatea: plătind cinci sicli preotului. Cum Dumnezeu se învoise să și-i închine pe leviți în locul primilor născuți, au mai rămas de răscumpărat 273 dintre aceștia care depășeau numărul total al leviților. Pentru aceștia, Moise a luat câte cinci sicli de cap, suma astfel obținută fiind înmânată lui Aaron și fiilor săi.

Legile amănunțite cu privire la răscumpărarea primilor născuți sunt regrupate în al optulea capitol al Mișnei, **Behorot*, și dezvoltate în **Ghemara* la acest capitol. Regulile stabilesc că fiii de *cohanimi* (preoți) și de leviți, ca și aceia ai femeilor provenite din aceleași familii nu trebuie răscumpărați. Dacă mama a adus pe lume un nou născut mort sau a pierdut o primă sarcină, al doilea fiu nu este considerat întâi născut.

Talmudul nu oferă nici o precizare sub ce formă trebuie plătiți cei cinci sicli. În epoca *gheonimilor a fost stabilit un ceremonial: în a treizeci și una zi de la nașterea copilului (dacă această zi nu coincide cu un Șabat sau cu o sărbătoare nelucrătoare, în care caz ceremonia se amână pentru seara următoare), tatăl declară preotului că acest copil este fiul întâi născut al mamei sale, care trebuie deci răscumpărat, apoi recită versetele Num. 18,16 și Ex. 13,1. Preotul se adresează atunci tatălui, întrebându-l ce preferă: să i-l încredințeze lui pe fiul său sau să-l răscumpere cu cinci sicli. Tatăl îi răspunde că vrea să-și răscumpere fiul și îi dă cei cinci sicli, apoi recită două binecuvântări, cea dintâi cu privire la îndeplinirea poruncii *pidion ha-ben*, cea de-a doua exprimând recunoștința față de Dumnezeu (**Șeehianu*). În izvoarele antice, ceremonia există atât în versiune ebraică cât și în versiune aramaică. De la sfârșitul Evului Mediu, s-a încetățenit versiunea ebraică.

PRIZONIERI, RĂSCUMPĂRAREA -LOR

Ebr.: pidion șevuim

Eliberarea celor căzuți în captivitate este, pentru evrei, o datorie religioasă de maximă prioritate, ca o consecință a poruncii „Să nu te ridici asupra vieții aproapelui tău" (Lev. 19,16). Rabinii considerau că răscumpărarea prizonierilor era una din îndatoririle fundamentale ale iudaismului (*B.B.* 8a–b). După *Maimonide (*M.T., Matenot aniim* 8,12) și după **Șulhan aruh* (*I.D.* 252,3), a ezita să intervii pentru eliberarea unui prizonier înseamnă a atenta la viața lui. Se poate vinde chiar un manuscris al Torei pentru a obține banii necesari răscumpărării (*tosaf. B.B.* 8b). Dar, în același timp, înțelepții Talmudului au avertizat împotriva încurajării extorcărilor de sume uriașe sub pretextul răscumpărării (M. *Ghit.* 4,6; T.B. *Ghit.* 45a). Aceasta a fost și poziția lui Maimonide, împărtășită peste secole și de alți eruditi. Unul dintre ei, David *ibn Zimra (Radbaz), scria că eliberarea unui prizonier, chiar dacă viața lui era în joc, nu trebuia încercată în aceeași zi în cazul în care astfel s-ar primejdui, a doua zi, siguranța altei persoane. Întemnițat în 1286 de sfântul împărat roman Rudolf I de Habsburg, *Meir din Rothenburg (Maharam) a creat un precedent, oprindu-i pe coreligionarii lui să-i obțină eliberarea în schimbul unei mari sume de bani. Meir a preferat să-și petreacă ultimii șapte ani ai vieții în închisoare decât să cedeze în fața împăratului, care încerca să stoarcă bani de la evrei, și să încurajeze astfel alți despoți să procedeze la fel. Cu toate acestea, s-au făcut întotdeauna toate eforturile posibile pentru eliberarea evreilor vânduți ca sclavi sau sechestrați în vederea răscumpărării.

Comunitatea avea de obicei o rezervă de bani în acest scop, aplicând întocmai preceptul talmudic potrivit căruia „fiecare evreu este răspunzător pentru alt evreu" (*Șev.* 39a).

În zilele noastre, răpirile și luările de ostatici au readus acut în actualitate problema răscumpărării, prețul cerut fiind uneori pur și simplu o sumă de bani, iar alteori de natură politică (de ex., eliberarea unor teroriști). Autoritățile au considerat că evreii trebuie să-și facă o datorie din a respinge cererile de acest fel, chiar călcându-și pe inimă. În cazul când, cedând șantajului, s-ar periclita alte vieți omenești, răscumpărarea este exclusă. Dacă însă eliberarea ostaticilor (sau chiar, așa cum s-a întâmplat în Israel, recuperarea rămășițelor unor morți israelieni din mâna inamicului) în schimbul unor prizonieri politici sau de drept comun nu pune în primejdie siguranța publică, se poate face orice efort în acest scop.

PROFANARE

Ebr.: hilul

Violare a ceea ce este considerat sfânt. În general, termenul *hilul* se referă la ființe și obiecte posedând un anumit grad de sfințenie, dar al căror caracter sacru este diminuat, ca urmare a unei acțiuni nepotrivite sau a unui contact cu un lucru considerat impur din punct de vedere ritual. Astfel un *preot care se căsătorește cu o femeie divorțată violează o lege a Torei (Lev. 21,7) și, profanându-se pe sine prin această faptă, este considerat *halal* (vezi *Preoți). Obiectele și alimentele ritualmente pure ale *Templului erau și ele profanate dacă intrau în contact cu obiecte considerate impure, de exemplu, un *cadavru sau o persoană care nu s-a purificat după ce a atins un cadavru. Dacă unele dintre aceste obiecte profanate pot fi din nou sfințite, altele nu pot fi și trebuie distruse (vezi și *Puritate rituală).

Și timpul poate fi sfințit, îndeosebi *Șabatul, dar poate fi și profanat printr-o acțiune care, la acel moment, e interzisă (*hilul Șabat*, „profanarea Șabatului"). Numele lui Dumnezeu poate fi de asemeni profanat (*hilul ha-Șem*, „profanarea Numelui [divin]"; vezi *Kiduș ha-Șem*) de către o persoană ale cărei acțiuni riscă să arunce oprobriul asupra iudaismului și a poporului evreu. Pedeapsa care sancționează profanarea este fie **karet* („extirparea", adică moartea prematură de mâna lui Dumnezeu), fie —pentru profanarea Șabatului — o sentință de moarte pronunțată de un **bet din* (tribunal evreiesc) și executată prin intervenție divină. Totuși, există cazuri când este îngăduită privarea persoanelor sau a obiectelor de sfințenia lor. Astfel, un om care a făcut legământ de *nazireat pentru o perioadă anume, o dată ajuns la capătul acestei perioade, aduce o jertfă și își reia starea profană fără să riște o pedeapsă. A doua dijmă care trebuie adusă la Ierusalim și consumată acolo, poate fi de asemeni profanată fără nici un risc dacă e convertită în bani și dacă banii, aduși la Ierusalim, sunt folosiți pentru a cumpăra alimente care se mănâncă pe loc.

PROFEȚI MARI, vezi ISAIA; IEREMIA; EZECHIEL.

PROFEȚI MICI

sau „Profeți Minori"

Numiți în ebraică *Șenem Asar*, cei „Doisprezece"; în aramaică *Tere Asar* (*B.B.* 14b); în Septuaginta, *Dodekapropheton* iar în Vulgata, *Prophetae minores*. Scrierile lor sunt reunite în secțiunea profetică (*Neviim*) a Bibliei. Li se spune „mici" deoarece cărțile lor sunt mai puțin întinse decât ale celor trei „mari" profeți: *Isaia, *Ieremia și *Ezechiel.

Cei doisprezece sunt: *Osea, *Ioel, *Amos, *Obadia, *Iona, *Mica, *Naum, *Habacuc, *Țefania, *Hagai, *Zaharia și *Maleahi. Dintre aceștia, primii nouă au trăit în perioada Primului *Templu; Hagai, Zaharia și Maleahi sunt plasați la sfârșit, deoarece au profețit în perioada celui de-al Doilea Templu. Cu privire la aceste scrieri Talmudul declară: „S-a avut grijă ca ele să fie strânse la un loc deoarece s-a considerat că singure, așa mici cum sunt, s-ar fi putut rătăci" (*B.B.* 14b). Antologarea lor trebuie să se fi petrecut în jurul sec. al IV-lea î.e.n., în perioada Cărții lui Iona, textul cel mai tardiv al acestui ansamblu.

PROFEȚI ȘI PROFEȚII

Canonul Bibliei ebraice cunoaște o împărțire între Primii Profeți și Ultimii Profeți. Această diviziune se întemeiază pe criterii cronologice, fiind deci mai mult formală decât calitativă. Termenul ebraic pentru „profet", *navi*, derivă din accadianul *nabu* „a chema". Abraham a fost primul om care a primit acest calificativ în Biblie (Gen. 20,7), al doilea fiind Moise, considerat cel mai mare dintre profeți (Deut. 34,10), afirmație reluată de *Maimonide în ale sale treisprezece articole de crez.

Profeția nu este o știință care poate fi dobândită sau învățată, ea nu se bizuie pe o unire mistică și nici nu poate fi atinsă prin contemplare spirituală ori extaz. Profetul este ales de Dumnezeu, care-i impune voința sa; el este închinat slujirii

Domnului și își asumă această responsabilitate. El stă înaintea Prezenței divine (Ier. 15,1.19) și este la curent cu deciziile ei (Isa. 6; Ier. 23,18; Amos 3,7).

Profeția este un dar de la Dumnezeu, care, de-a lungul generațiilor, alege anumiți indivizi, după dorința sa. Profeții sunt figuri carismatice cărora le revine misiunea de a primi și de a transmite cuvântul divin. Mesager al lui Dumnezeu, profetul nu e liber să-și aleagă soarta: el este ales (adesea în pofida voinței lui, ca *Moise, *Ieremia, *Iona), pentru a comunica poporului îndărătnic voința Creatorului său (Ezec. 3,11). Ca sol divin, el trebuie să transpună conținutul revelației sale într-un limbaj pe înțelesul oamenilor. El este, se poate spune, locuit de cuvântul divin, fără să-și piardă totuși propria personalitate sau identitate. Izvorul profeției stă în „cuvânt" și nu în „Spiritul" divin; nu Spiritul care-l înconjoară face din el un profet, ci cuvintele pe care le poartă înăuntrul său. El poate însă să intre în dialog cu divinul și constrângerea misiunii lui nu-i anihilează liberul arbitru.

Experiența profetică constă într-o confruntare. Profetul împărtășește activ faptele și cuvintele cc i se revelează; înarmat doar cu cuvântul divin, el devine iconoclast examinând lumea din perspectiva acestuia. El nu dobândește o cunoaștere deosebită a lui Dumnezeu, ci doar a scopului divin în istoria imediată. El nu este nici filozof, nici teolog, ci un mediator, îndeplinind o sarcină dificilă în fața unui public indiferent sau chiar ostil. Aceasta și explică diversitatea de stil a profeților: fiecare dintre ei este maestru în maniera lui, fie că este vorba de literatură, predici, rugăciuni, parabole sau judecăți legale. Astfel, mesajul divin este transmis prin prisma omului, printr-un agent uman de fiecare dată diferit.

Primii profeți au jucat un rol important în problemele curente ale vremii. Ei erau frecvent consultați ca niște oracole divine și eventual remunerați, după cum reiese din câteva pasaje (1 Sam. 9,8; 1 Regi 14,3; 2 Regi 8,9). Ei au exercitat o influență considerabilă asupra destinului politic al lui Israel și erau atât de importanți pentru monarhie, încât regii își aveau la curte propriii lor profeți, ca Natan (2 Sam. 7,1; 1 Regi 1,8) sau Gad (1 Sam. 22,5; 2 Sam. 24,11; 1 Cron. 21,9; 29,29). Acești primi profeți îmbinau reflecția lucidă cu puterea de a prevedea viitorul, chiar dacă se manifestau mai mult prin acte simbolice decât prin prorociri în sensul strict al termenului. Unii dintre ei, ca Ilie și Elisei, puteau face minuni. Faptul că Dumnezeu acționa prin intermediul lor nu le asigura imunitatea și siguranța, așa se face că Ilie a putut fi persecutat (1 Regi 17) și Mica, întemnițat (1 Regi 22,27).

În Biblia ebraică, *Neviim*, „Profeții", sunt grupați în a doua secțiune canonică, imediat după Tora sau Pentateuh. Secțiunea debutează cu „Primii Profeți", și anume cărțile *Iosua, *Judecători, *Samuel 1 și 2 și *Regi 1 și 2. Acestea sunt de fapt „cărți istorice", care conțin și relatări despre profeți preclasici ca Natan, Ilie și Elisei. Al doilea grup numit al „Ultimilor Profeți" cuprinde operele literaturii profetice clasice. Cărțile rânduite aici aparțin „marilor profeți" (*Isaia, *Ieremia și *Ezechiel) și celor doisprezece „profeți minori" (Osea, Ioel, Amos, Obadia, Iona, Mica, Naum, Habacuc, Țefania, Hagai, Zaharia și Maleahi). Deosebirea dintre profeții „mari" și „mici" ține de lungimea operelor lor iar nu de importanța sau de calitatea lor.

Primele cărți cuprind, în principal, istorisiri biografice despre profeți, în timp ce ultimele se concentrează mai mult asupra profețiilor în sine. Ambele categorii au însă în comun inspirația divină care-i determină pe acești aleși să-și transmită mesajul poporului lui Israel pentru a salvgarda Legământul acestuia cu Dumnezeu.

Cei dintâi profeți sunt numiți uneori „văzători". Unii dintre ei, în special Ilie și Elisei, fac minuni. În această primă perioadă (până în sec. al VIII-lea î.e.n.), au existat cete sau școli de profeți care se antrenau împreună în domeniul experienței profetice (1 Sam. 10,5.10). Acești profeți ai epocii preclasice îi dojeneau fără teamă pe regi pentru păcatele lor: adulter și omor în cazul lui David și Batșeba (2 Sam. 12), sau spolierea și asasinatul în cazul regelui Ahab și al viei lui Nabot (1 Regi 21).

Primul dintre profeții literari a fost Amos, iar cel din urmă, Maleahi. Aproape toți specialiștii evrei consideră că profetismul a luat sfârșit o dată cu constituirea canonului biblic în epoca lui Ezra. Astfel, perioada profeției clasice a durat aproximativ trei sute de ani (de la mijlocul sec. al VIII-lea până la mijlocul sec. al V-lea î.e.n.). Ea cuprinde perioade istorice critice în care se produce ascensiunea a trei mari imperii, asirian, babilonian și persan, și au loc evenimente capitale, ca distrugerea regatului din Nord de către asirieni (722 î.e.n.), cea a regatului din Sud și a Templului de către babilonieni (586 î.e.n.), exilul babilonian, primii ani de întoarcere la Sion și reconstruirea Templului de la Ierusalim.

Profeții proveneau din cele mai diverse clase ale societății: aristocrație (Isaia), clasa sacerdotală (Ieremia și Ezechiel), țărănime (Amos) etc. Ei nu se temeau să-i critice deopotrivă pe regi și preoți, pe

bogați și pe săraci ca și pe tot poporul atunci când se îndepărtau de Dumnezeu. Profeții au fost adeseori persecutați pentru curajul lor, dar i-au și inspirat pe suverani, uneori chiar călăuzindu-i (Debora, Samuel, Isaia).

Profeții înștiințau adeseori poporul despre evenimentele care aveau să vină și despre soarta țării. Ei erau convinși că păcatele poporului aveau să ducă la un dezastru național. Vestind catastrofa iminentă, profeții se considerau mesagerii unui avertisment divin. Ei interpretau principalele evenimente internaționale ale vremii din perspectiva concepției lor despre un Dumnezeu care intervine activ în plan istoric și care răspunde de soarta fiecărui popor.

Una dintre trăsăturile caracteristice ale metodei profetice era recursul la acte simbolice pentru a da mai multă forță mesajului divin. Astfel, Isaia a dat copiilor săi nume ce proroceau destinul țării. Ieremia și-a răscumpărat patrimoniul familial atunci când babilonienii erau la hotare, spre a-și demonstra încrederea în revenirea din robie. Ezechiel a gravat numele lui Efraim și Iuda pe două bețe pe care le ținea împreună pentru a-și arăta credința în reunificarea triburilor dezbinate.

Toți profeții recunoșteau cultul Templului. Critica lor se îndrepta însă împotriva celor care, conformându-se meticulos riturilor, se comportau imoral în viața cotidiană, neglijând exigențele sociale și etice ale codului divin. Profeții puneau deci accentul mai mult pe conținutul etic al poruncilor divine decât pe cel legat de cult. Ritualul nu putea decât să favorizeze comportamentul moral, dar în nici un caz să i se substituie. De aici, se iscau deseori tensiuni între profeți și casta preoțească.

Învățătura profetică acoperea numeroase aspecte ale eticii iudaice: blamarea păcătoșilor și mesajul dragostei divine, naționalismul exacerbat dar și universalismul și mesianismul, amenințarea pedepsei, dar și promisiunea izbăvirii. În centrul acestei învățături, se afla afirmarea unicității lui Dumnezeu. Activitatea profeților s-a exercitat pe un fond de mare corupție socială, de frecvente manifestări de imoralitate și idolatrie. Deși toți critică această stare de lucruri, fiecare o face în stilul său inconfundabil, cu propriile sale modalități de exprimare.

Fenomenul profeției constituie un subiect central al filozofiei evreiești îndeosebi a Evului Mediu. Se punea întrebarea cine erau acești profeți. Cum percepeau mesajul divin? De ce natură era experiența profetică: obiectivă sau subiectivă? În jurul acestei teme s-au profilat două școli. Cea dintâi avea o viziune supranaturală a lucrurilor, văzând în profeție un miracol și în profet un individ ales de Dumnezeu. Reprezentantul cel mai de seamă al școlii a fost *Iuda Halevi, în viziunea căruia totul depindea de Dumnezeu. După el, Dumnezeu nu-și alege profeții în funcție de capacitățile lor intelectuale. Mai mult, cele văzute de profet în viziunile lui sunt o realitate obiectivă, chiar dacă numai el singur o poate vedea (Kuzari I, 11,43, 79–98; II, 49; III, 23). În fine, adevărata profeție, crede Halevi, nu poate avea loc decât în Ereț Israel (II, 10,12,14) și doar acolo se pot naște profeți adevărați (I, 27,95,115). Moise, care n-a pus niciodată piciorul în Țara Sfântă, și Ezechiel, care a profețit în Babilonia, sunt totuși profeți autentici datorită legăturii lor profunde cu Ereț Israel.

A doua școală pune accentul pe aspectele naturale ale experienței profetice, susținând că nu oricine poate fi ales de Dumnezeu ca mesager al său. Profetul trebuie să fie o întruchipare a perfecțiunii psihologice, spirituale, morale și chiar fizice pentru a merita alegerea. Fenomenul profeției este văzut ca o prelungire ori chiar ca o exacerbare a acestei desăvârșiri. Această școală de gândire așadar își deplasează atenția de la aspectul supranatural al problemei la analiza calităților umane și a factorilor psihologici inerenți acestora.

*Maimonide este cel mai ilustru reprezentant al acestui curent de gândire. O treime din volumul al doilea al *Călăuzei rătăciților* este dedicată acestei teme și oferă o sinteză a celor două moduri de abordare. El admite că profetul este ales de Dumnezeu, dar adaugă că doar un individ perfect poate fi ales. Alegerea lui Dumnezeu nu poate cădea pe un individ cu deficiențe intelectuale sau morale (*Călăuza*, II, 32,36; *Iesode ha-Tora* VII, 5). În plus, profetul trebuie să aibă o imaginație foarte dezvoltată. După Maimonide, experiența profetică nu este o realitate obiectivă: ea nu există decât subiectiv în imaginația creatoare a profetului (*Călăuza* II, 41–42). Profetismul mozaic este singura excepție. Într-adevăr, spre deosebire de ceilalți profeți care-l zăresc pe Dumnezeu numai în vis sau în viziuni extatice, lui Moise i s-a îngăduit să-l vadă pe Dumnezeu „față către față" într-o contemplare profetică directă. Maimonide stabilește astfel o ierarhie a profețiilor în funcție de modul cum îi parvin profetului: în vis sau în viziuni. În sfârșit, filozoful admite că și neevreii au o oarecare capacitate profetică, dar una de natură inferioară.

Gânditorii moderni abordează experiența profetică potrivit propriei lor atitudini față de revelație, considerând-o fie o experiență subiectivă, fie un

fenomen supranatural. Cei care o socotesc o experiență subiectivă o înțeleg și ei în diferite moduri. Unii o văd ca o iluzie psihică, alții ca o experiență mistică. Cei care acceptă ideea revelației ca o comunicare supranaturală diferă, la rândul lor, în interpretarea fenomenului profetic: Unii consideră profeția ca transmiterea unui mesaj autentic, primit și redat cuvânt cu cuvânt – așa-numita „doctrină a inspirației verbului". Alții o văd mai mult ca un răspuns uman la revelația divină, în care omenescul și divinul apar strâns împletite.

Moses *Mendelssohn susține că rațiunea e suficientă pentru a obține izbăvirea. El restrânge, în acest sens, funcția profetică la o sferă concretă, aceea a comunicării divine destinată instruirii omului (*Ierusalim* 3,2). După Hermann Cohen, profeții sunt gânditori inovatori care au reușit să elimine elementele mitice din religie, permițând astfel trecerea de la un iudaism tribal la un monoteism universal (*Juedische Schriften* 1). Samson Raphael *Hirsch și alți gânditori ortodocși atribuie profeția inspirației divine și se opun oricărei critici biblice, considerând Scriptura ca un fundament la fel de puternic ca și un fenomen natural (*Nouăsprezece scrisori despre iudaism*, *Scrisoarea 18*). Pentru Martin *Buber, experiența profeției constă mai mult într-o relație de dialog între uman și divin decât în transmiterea unui mesaj (*Credința profetică*). Franz Rosenzweig consideră revelația drept o întâmplare supranaturală, care survine în anumite epoci și la anumiți indivizi. El vede în cuvântul profetic o interpretare umană prin care Dumnezeu își dezvăluie dragostea pentru om. După Abraham Joshua *Heschel, conținutul acestei experiențe nu e altceva decât revelația „patosului" divin. Deși comunică planurile divine pentru umanitate (*Profeții*), ea se exprimă prin intermediul fondului cultural și al personalității profetului (*Dumnezeu în căutarea omului*).

Dintre gânditorii ortodocși contemporani, Joseph B. *Soloveicik afirmă că întâlnirea profetică induce un dialog inițiat de Dumnezeu, care permite ideea unei comunități a Legământului între Dumnezeu și om. După părerea lui, profeția se deosebește de experiența mistică, întrucât nu poate fi limitată la sentimentul religios, ci deține și un conținut normativ. Abraham Isaac *Kook crede că rațiunea singură nu poate ajunge la profunzimile metafizicii (*Orot ha-kodeș*, 267–272). Atunci când facultățile intuitive ale omului se adaugă unei vieți pioase, ele se leagă de sursa divină și cuprind realitatea în lumina *Șehinei*. Această iluminare provine din unirea cu divinul și atinge cel mai înalt nivel profetic: de aici, profeția poate fi înțeleasă ca un obiectiv spiritual.

PROSBUL

Ebr.: prozbol

Termen grecesc cu înțelesul „pentru Curte" sau „aviz oficial", desemnând documentul juridic care blochează rezilierea datoriilor în timpul anului *șabatic. Potrivit legii biblice, de fiecare an șabatic, toate datoriile neachitate trebuiau anulate. De aceea, cu cât se apropia momentul iertării datoriilor, cu atât cei ce dădeau cu împrumut deveneau mai prudenți, chiar dacă Pentateuhul îi punea în gardă împotriva unei astfel de atitudini: „Păzește-te să nu se strecoare în inima ta vreun gând rău și să zici: «Se apropie anul al șaptelea, anul iertării!» și ca ochiul tău să fie fără milă față de fratele tău cel sărman și să nu-i dai nimic!" (Deut. 15,9). Fiindcă devenise practic imposibil să împrumuți bani în apropierea anului șabatic, *Hilel a găsit o cale de a ocoli legea de anulare a datoriilor. Cum aceasta se aplica doar datoriilor față de persoane particulare, Hilel a pus la punct acest *prosbul*, un dispozitiv juridic grație căruia, înainte de începutul anului șabatic, împrumutătorii puteau transfera creditele nereturnate unei curți de justiție (**bet din*). În felul acesta, datoria nu mai era față de un individ, ci față de un *bet din* și nu se anula în cursul anului șabatic. Deși sistemul a stârnit numeroase obiecții, el a sfârșit prin a fi acceptat grație autorității lui Hilel. Amora Mar *Samuel spunea că, dacă i-ar fi stat în putere, ar fi anulat inovația lui Hilel.

Rabinii conservatori și reformați invocă adesea acest *prosbul* pentru a demonstra că autoritatea rabinilor este atât de mare încât poate chiar să anuleze o poruncă explicită a Torei. Ei deduc de aici că și rabinatul contemporan ar putea urma acest exemplu pentru a eluda unele prevederi ale Legii. Ortodocșii susțin însă că Hilel a procedat în spiritul legii și nu a făcut decât să instituționalizeze un procedeu la care se putuse apela și până atunci în anumite cazuri particulare.

PROVERBE, CARTEA

Ebr.: Sefer Mișle

A doua carte din secțiunea biblică a *Hagiografelor (*Ketuvim*). La fel ca *Eclesiastul și Cartea lui *Iov, ea aparține literaturii sapiențiale, gen răspândit în antichitate în tot Orientul Mijlociu și care constă din sfaturi și maxime referitoare la conduita morală în viața de toate zilele. Cele 31 de capitole cu cele 915 versete ale cărții cuprind

diferite colecții de maxime, dintre care două au putut fi atribuite unor autori: Agur (30,1–33) și mama regelui Lemuel (31,1–9). Secțiunea 22,17–24,22 se bazează pe unsprezece proverbe provenind din textul egiptean *Înțelepciunea lui Amen-en-ope* (Amenemopet) și pe un aforism extras din textul aramaic al lui *Ahikar*. Potrivit tradiției rabinice, Agur era o figură simbolică reprezentându-l fie pe regele Saul, fie pe regele *Solomon, în vreme ce Lemuel nu era altceva decât un pseudonim al lui Solomon.

Afirmația biblică după care Solomon ar fi scris majoritatea Proverbelor se sprijină pe reputația sa de extraordinară înțelepciune. Tot lui i se atribuie alte trei mii de proverbe și peste o mie de cântări (1 Regi 5,9–14). Potrivit Talmudului, Solomon a compus *Cântarea Cântărilor în tinerețe, Proverbele către mijlocul vieții, iar Eclesiastul la bătrânețe (*B.B.* 15a). Este posibil ca Solomon să fi încurajat școlile de înțelepciune de la curte iar funcționarii să-l fi onorat, în schimb, atașând numele regelui la compilațiile lor de zicale și de aforisme, tot astfel cum psalmiștii au asociat numele lui David cu numeroși psalmi.

În carte se disting mai multe stiluri literare, dintre care două principale: învățături și proverbe. În aforisme izolate, este utilizat paralelismul, un emistih opunându-se sau repetând în mod diferit ideea conținută în celălalt. Învățăturile din capitolele 1–9 cuprind lungi paragrafe pe câte o temă anume. Tonul este optimist și universal. Temele privilegiate opun pe înțelept nebunului, subliniază importanța supunerii datorate părinților și învățătorilor, recomandă autodisciplina, laudă elocința și avertizează împotriva unor pericole ca băutura, trândăvia, trăncăneala și, în sfârșit, „femeia străină". Obiectivul acestor învățături era de a permite cititorului să aibă la îndemână cuvântul potrivit și reacția dreaptă în toate împrejurările și deci să stăpânească orice situație. Acest scop nu putea fi atins decât ținând în frâu pasiunile, îndeosebi mânia și dorința.

Ultima parte a cărții, elogiul femeii merituoase (31,10–31), a fost încorporată ritualului casnic de vineri seara și se recită înaintea rugăciunii de **kiduș* (vezi **Eșet hail*).

Datarea textului se bazează pe conținut. Textul ebraic original este bine conservat. *Septuaginta pare să-l fi utilizat deși propria sa versiune diferă ca formă. Diferența majoră constă în împărțirea anumitor secțiuni, de unde se poate deduce că textul nu a fost fixat definitiv până în sec. I î.e.n. Puținele cuvinte aramaice nu sunt semnificative pentru datarea cărții. Elementele de vocabular persan sau elin lipsesc, așa încât situarea textului într-un context filozofic sau teologic grec nu pare necesară. Obiceiul de a data Proverbele în perioada postexilică pare influențat de asocierea lor cu *Înțelepciunea lui Ben Sira* (sau Eclesiasticul, vezi *Apocrife și pseudoepigrafe). Cartea Proverbelor e compusă în ebraica clasică, exceptând câteva forme de origine feniciană, îndeosebi în capitolul 8, care pot proveni din utilizarea unor surse mai vechi. Este foarte posibil ca unele materiale din cuprinsul lucrării să dateze încă din epoca lui Solomon (30,15–31). Dacă se admite ca adevărată introducerea capitolului 25, rezultă că materiale mai vechi au fost compilate în vremea regelui Ezechia, afirmație reluată de Talmud (*B.B.* 15a). Activitatea maeștrilor înțelepciunii pare caracteristică pentru sec. al VIII-lea, așa cum o mărturisește Isaia (vezi Prov. 19,11–12; 21,2): se observă adoptarea formei sapiențiale pentru prorocirea din Isa. 28,23–29 și referirile la diferitele școli din Isa. 28,9–10; 6,9–10). Influența literară a înțelepciunii egiptene, ca și tonul de un optimism senin, accentuează impresia că epoca redactării Proverbelor se caracteriza prin grija pentru educație și pentru o bună conduită individuală, fără temeri pentru securitatea națională. Deși toate ipotezele rămân deschise, se pare că lucrarea a fost compilată în ultima perioadă monarhică.

Cartea Proverbelor

1,1–1,6	Prefață
1,7–9,18	Proverbele lui Solomon; valoarea înțelepciunii
10,1–22,16	Culegere suplimentară de proverbe ale lui Solomon
22,17–24,22	Studiul înțelepciunii
25,1–29,27	Cuvintele înțelepților
30,1–30,33	Cuvintele lui Agur, fiul lui Iake. Prorocire
31,1–31,9	Cuvintele regelui Lemuel
31,10–31,31	Elogiul femeii de valoare (acrostih alfabetic)

PROVIDENȚA

Ebr.: haṣgaha

Concept potrivit căruia Dumnezeu cunoaște și stăpânește întreaga fire pe care a creat-o. Mai mult, el își iubește creaturile și se preocupă de soarta lor.

Haṣgaha, divina Providență, în forma sa extremă, se extinde nu doar asupra ființelor umane, ci și asupra vieții animale și vegetale. Altfel spus, după cum susține *șaria* musulmană, Providența se

exercită și asupra frunzelor din pomi, hotărând care trebuie să cadă și unde. O viziune mai puțin radicală consideră că Providența divină nu se exercită individualizat, ci asupra umanității în ansamblu. În istoria filozofiei evreiești, unii gânditori au fost influențați de *șaria*, alții, dimpotrivă, s-au apropiat de învățătura lui Aristotel și au adoptat o poziție mai liberală (vezi *Aristotelism). Totuși, principalul curent al cugetării evreiești consideră în general că Providența se exercită asupra fiecărei ființe umane. Această doctrină, întemeiată pe Biblie, unde Providența divină intervine constant în soarta poporului lui Israel, revine permanent în sursele evreiești.

Credința în Providență este strâns legată și de noțiuni ca *liberul arbitru sau *răsplata și pedeapsa. Prima întrebare care se pune se referă la libertatea omului: Dacă Dumnezeu știe totul, el știe atunci și ce va face fiecare dintre noi. Unde se situează în acest caz libertatea umană, noțiune centrală a teologiei iudaice? În al doilea rând, dacă Providența se exercită asupra destinului fiecăruia, atunci viitorul e dinainte cunoscut și predeterminat de ea. Rezultă că Providența controlează destinul fiecăruia și deci că acesta nu depinde de comportamentul omului (vezi *Predestinare). În sfârșit, dacă tot ce se întâmplă este efectul Providenței, cum se explică prosperitatea celui rău și suferința celui drept?

În filozofia iudaică, aceste întrebări au suscitat numeroase dezbateri. *Saadia Gaon și *Maimonide au pus în evidență coexistența între cunoașterea divină și libertatea umană. Cunoașterea lui Dumnezeu, arată Maimonide, se deosebește de cea a omului și nu e determinantă; este o cunoaștere care cuprinde simultan totul, trecutul, prezentul și viitorul dintr-o singură „privire". A spune că Dumnezeu cunoaște acțiunile omului înseamnă că el știe ceea ce omul a făcut deja, ceea ce nu determină în nici un fel alegerea de către om a acțiunilor sale". (*Călăuza* 3,30; *M.T., Hilhot teșuva* 5,5).

În ceea ce privește a doua chestiune, gânditorii evrei se străduiesc să limiteze Providența divină, în așa fel încât omul să rămână responsabil de faptele lui. Această doctrină a responsabilității umane este înscrisă în învățătura biblică (Ex. 32,32–33; Deut. 11,26–28; 30,15–19; Mal. 3,16; Dan. 7,10), dar și în Talmud și în scrierile filozofilor evrei din Evul Mediu. Chiar și gânditorii medievali care, cu excepția lui Maimonide, credeau în influența aștrilor asupra vieții omenești, subliniau totuși că destinul omului e decis de consecințele faptelor lui și de Providență.

S-au făcut diverse încercări de a împăca Providența divină cu existența *răului. Unii teoreticieni afirmă că omul nu cunoaște natura răului, alții susțin că omul își primește chiar în timpul vieții răsplata sau pedeapsa pentru faptele lui. Alții, în fine, spun că numai Dumnezeu cunoaște natura ultimă a binelui și a răului și că experiențele omenești sunt numai o etapă dintr-un ansamblu mai vast în care răul suferit e compensat cu prisosință de un bine.

Conștienți de imperfecțiunea acestor „soluții", gânditorii evrei acordă un loc important doctrinei răsplății și a pedepsei într-o *viață veșnică în care binele va fi recompensat iar răul pedepsit.

PROZELIȚI, vezi CONVERTIREA LA IUDAISM.

PSALMI, CARTEA

Ebr.: Sefer Tehilim

Prima carte din secțiunea biblică a *Hagiografelor (*Ketuvim*), alcătuită din 150 de psalmi și 2527 de versete.

Grecescul *psalmoi* pare să fi fost tradus din ebraicul *mizmor*. Există de asemeni varianta greacă de *psalterion* în Codex Alexandrinus din sec. al V-lea, sursă a termenului latinesc *psalterium* și a românescului „psaltire". Termenul grec nu pare să fi avut la bază nici o denumire ebraică.

Biblia ebraică nu a păstrat nici un titlu originar pentru ansamblul psalmilor, dar denumirile din literatura rabinică — *Sefer Tehilim* (*B.B.* 14b), *Tilim* (*A.Z.* 19a; T.I.. *Suc.* 3,12; 53d; *Ket.* 12,3; 35a) și *Tile* — se regăsesc transliterate în scrierile *Părinților Bisericii din Palestina. Această folosire a pluralului masculin (terminația în *-im*) pentru un cuvânt de genul feminin amintește de *tfilim* sau *tfilin* (filactere) ca plural ebraic de la *tefila* (rugăciune). Se presupune că apelativul ebraic provine — sau a fost conservat — din epoca postexilică, din cauza rădăcinii *hl* care dobândise o conotație specifică de „slujire la Templu" (Ezra 3,10–11; Neem. 5,13; 12,24; 1 Cron. 16, 4.36; 23, 5).

Primii doi psalmi joacă un rol de introducere generală, ultimii servind drept concluzie. Cartea propriu-zisă poate fi împărțită în cinci părți, fiecare dintre ele încheiată cu o formulă de binecuvântare (41,14; 72,19–20; 89,53; 106,48; 150). Diviziunea în cărți pare să fie calchiată după modelul *Pentateuhului. Cei mai mulți psalmi sunt atribuiți unor autori anume: unul lui Moise, șaptezeci și doi lui David, doi lui Solomon, doisprezece lui Asaf, câte unul lui Heman și Etan, restul nefiind atribuiți nici unui autor.

Psalmii zilnici	
Duminică	Psalmul 24
Luni	Psalmul 48
Marți	Psalmul 82
Miercuri	Psalmul 94
Joi	Psalmul 81
Vineri	Psalmul 93
Șabat	Psalmul 92

În funcție de conținut, psalmii propriu-ziși pot fi împărțiți, la rândul lor, în trei categorii: imnuri de laudă, elegii sau plângeri și psalmi cu caracter didactic. Unii au identificat o a patra categorie: cântările de speranță (de ex., Ps. 23 și Ps. 129).

Imnurile celebrează în general rolul lui Dumnezeu în calitate de Creator și Izbăvitor. Elegiile, colective sau individuale, deplâng absența lui Dumnezeu sau mânia divină. Nefericitul insistă asupra faptului că restriștea lui e nemeritată și se întreabă dacă nu cumva Dumnezeu l-a părăsit la nevoie. Din punct de vedere structural, un astfel de psalm constă dintr-o plângere și dintr-o confesiune plină de încredere în Dumnezeu, ce-și are rădăcinile în Legământ. Poemul didactic repovestește istoria lui Israel, emite o reflecție asupra Torei (1; 19,8–15; 119) sau examinează problema *răului (37; 49; 73). Unii psalmi sunt scriși sub formă de acrostih alfabetic (9–10; 25; 34; 111–112; 119; 145).

Psalmii nu pot fi datați la nivel individual, cu excepția Psalmului 137, care face referire la exilul babilonian și satisface o serie de criterii precise care permit datarea compunerii sale în perioada postexilică.

Diferiți psalmi făceau parte din serviciul divin al Templului. Exista, în primul rând, câte un psalm pentru fiecare zi a săptămânii (*Tam.* 7,4). Alții, precum „Cântările treptelor" (Ps. 120–134), erau poate cântați de pelerinii care urcau colina Templului sau de leviții instalați pe treptele dinspre curtea femeilor. Anumiți psalmi, cântați de leviți, însoțeau diferite jertfe (*Suc.* 4,5). Unii psalmi sunt prefațați de indicații tehnice, legate în general de execuția muzicală, care, în prezent, sunt greu de înțeles.

Potrivit tradiției iudaice, Cartea Psalmilor ar fi fost compusă sau redactată de însuși regele David. Exegeții datează redactarea sa la o epocă mult mai târzie (perioada postexilică), atribuind totuși unora dintre psalmi o dată mult mai timpurie, întemeiată în parte pe paralele existente cu imnuri egiptene, babiloniene și cananeene.

Mai mult decât orice altă secțiune a Bibliei, Cartea Psalmilor a fost destinată uzului liturgic. Diferiți psalmi au fost introduși în liturghia sinagogală încă înainte de distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.). Din perioada talmudică, numărul psalmilor utilizați în cultul public, ceremonii particulare și alte ocazii n-a încetat să crească, în special ca urmare a cererii populare. Cartea tradițională de rugăciuni cuprinde șaptezeci de psalmi complet și aproape două sute de versete din psaltire au fost introduse în diferite pasaje liturgice.

Se consideră că nucleul originar cuprindea psalmii din **Halel* (113–118), recitați de sărbătorile de pelerinaj, de *luna nouă și de Hanuca, „Marele *Halel*" (Ps. 136), citit de Șabat și de sărbători, inclusiv la *sederul* de Pesah (*Sof.* 18, 2), și cei șapte psalmi ai zilelor săptămânii, recitați de leviți la Templu.

Din epoca rabinică până la sfârșitul Evului Mediu, s-au integrat în liturghie psalmi suplimentari. Pe lângă **Pesuke de-zimra*, destinați zilelor de Șabat și de sărbătoare, alte adăugiri au fost: **Așre* (Ps. 145), recitat de două ori în fiecare dimineață și la începutul slujbei de după amiază; Ps. 24 (sau 29 de Șabat), când se pune sulul Torei la loc în chivot, după lectură; *Barehi nafși* și cei cincisprezece psalmi din „Cântările treptelor" (v. **Șir ha-maalot*), după slujbele de după amiază de Șabat în lunile de iarnă; Ps. 144 și Ps. 67, care precedă ultima slujbă de Șabat în majoritatea riturilor; psalmii care introduc binecuvântările de după mese (137, 126 sau 23); Ps. 47, repetat de șapte ori în timp ce sună *șofarul* de Roș Hașana. Alți psalmi sunt recitați la oficierea căsătoriei, la sfințirea casei, la înmormântări, la rugăciunile din casele îndoliate (Ps. 19), la *Izkor* (una din slujbele de comemorare) etc. Dintre ultimii psalmi introduși în

Cartea Psalmilor	
1–41	Cartea I Psalmii lui David (cu excepția Ps. 1; 2; 10; 33)
42–72	Cartea a II-a 18 psalmi sunt atribuiți lui David, șapte lui Core, unul lui Asaf, unul lui Solomon, iar patru sunt anonimi.
73–89	Cartea a III-a 73–83 sunt atribuiți lui Asaf; 84; 85; 87, fiilor lui Core; 86 lui David; 88 lui Heman Ezrahitul și 89 lui Etan Ezrahitul.
90–106	Cartea a IV-a 90 e atribuit lui Moise; 101 și 103, lui David; restul sunt anonimi.
107–150	Cartea a V-a 15 psalmi sunt atribuiți lui David și unul lui Solomon. Majoritatea celorlalți psalmi nu au referințe. Ps. 120–134 sunt denumiți „Cântările treptelor".

ritualurile religioase, se disting *Lehu neranena,* ca și antologia de *Kabalat șabat* (Ps. 95–99; 29; 92–93, la care sefarzii adaugă Ps. 100), compilație datorată misticilor din Safed (sec. al XVI-lea).

Recitarea zilnică a psalmilor, obicei pios și lăudabil, a dus la constituirea unor grupuri specifice numite *hevra tehilim,* răspândite mai peste tot în lumea evreiască. În acest scop, toți cei 150 de psalmi sunt incluși în unele cărți de rugăciune ortodoxe sau editați în cărți separate.

PSEUDO-FILON

Liber antiquitatum biblicarum

Titlu convențional dat transcrierii latine a unei vechi cronici iudaice care relatează liber istoria biblică de la Adam până la moartea lui Saul. Titlul latin se datorează probabil unei asimilări tardive a operei istorice a lui Filon cu *Antichitățile iudaice* ale lui *Iosefus. Autorul lucrării este fără îndoială un evreu palestinian iar identificarea lui cu *Filon nu poate fi decât eronată, textul fiind lipsit de orice aluzie la autorii clasici. Compoziția a fost situată în jurul anului 70 e.n. și pare să fie sursa lui 2 *Baruh* și 4 *Ezra* (vezi *Apocrife și pseudoepigrafe). *Pseudo-Filon* trebuia să fie o completare la Cartea *Cronicilor, relatând istoria riturilor și a conducătorilor lui Israel de la Exod până la *David. Textul este în general considerat o culegere hagadică ale cărei obiective rămân neclare. Importanța sa rezidă în faptul că este vorba de un *Midraș independent dintre cele mai vechi. De notat că datarea sărbătorii de *Șavuot coincide cu cea din *Cartea Jubileelor* găsită la Qumran (vezi *Manuscrisele de la Marea Moartă).

Textul se regăsește, parțial sau integral, în circa 20 de manuscrise latine târzii, dintre care cel mai vechi trebuie să fi fost tradus inițial din ebraică în greacă, dar versiunile în aceste două limbi s-au pierdut fără urmă. Necunoscut, se pare, de *Părinții Bisericii, textul a fost totuși utilizat de cruditul renascentist Azaria de Rossi. Analiza critică a lucrării, începută în 1970 de M.R. James și L. *Ginzberg, este departe de a fi definitivă.

PURIM

„Sorți"

Sărbătoare minoră, celebrată la 14 Adar sau în a doua lună a lui Adar (*Adar Șeni*) în anii bisecți, pentru a comemora salvarea evreilor din imperiul persan care au scăpat de nimicirea plănuită de Haman, marele vizir al regelui Ahașveroș (Xerxes I). Evenimentele evocate în cartea biblică a Esterei s-ar fi produs deci către mijlocul sec. al V-lea î.e.n.

Termenul *purim* vine de la cuvântul accadian *pur* care înseamnă „tras la sorți", referire la zarurile aruncate de Haman pentru a fixa data masacrării evreilor — 13 Adar (Est. 3,7–14). Purimul este precedat de postul Esterei (13 Adar), care evocă postul proclamat de regina Estera înainte de a interveni pe lângă Ahasuerus în favoarea poporului ei amenințat (Est. 4,16). O aluzie la acest post, datând din epoca Hașmoneilor (sec. al II-lea î.e.n.), se găsește în tratatul *Soferim* (14,4). Ziua următoare, este Purim „sărbătoarea sorților", instituită de Mordehai, vărul Esterei, în amintirea eliberării providențiale a evreilor (Est. 4,20).

Ziua de 15 Adar poartă numele de „Purimul de la Susa" (*Șușan Purim*) din cauza luptei care a avut loc în capitala persană între evrei și partizanii lui Haman, luptă care a continuat și a doua zi după data de 14, Ahasuerus acordând protecție evreilor o zi în plus pentru a le permite victoria. Din acest motiv, rabinii au decretat că, la Ierusalim și în alte orașe fortificate din epoca lui Iosua, Purimul trebuia celebrat la 15 (în loc de 14) Adar. Deoarece abținerea de la lucru este facultativă, Purimul este considerat o sărbătoare minoră. În anii bisecți (când sunt două luni Adar), ziua de 14 (sau 15 la Ierusalim) din primul Adar poartă numele de *Purim katan*, „micul Purim", în care nu se ține post, nu se fac rugăciuni de implorare și nu se rostesc discursuri funebre.

Legile privitoare la sărbătoarea de Purim sunt cuprinse în tratatul talmudic **Meghila.* Practica principală este citirea sulului Esterei, dimineața și seara. În majoritatea comunităților, Purimul este marcat de o atmosferă veselă, de carnaval: adulți și copii asistă la lectură purtând măști și, de câte ori se rostește numele lui Haman, se bate din picioare și se agită hârâitoarea (în idiș, *graghers*) într-un vesel vacarm. Această practică ancestrală provine de la porunca de „a șterge amintirea lui Amalec" (Deut. 25,19), considerat strămoșul lui Haman (Est. 3,1). Răutatea lui Amalec, care revine ca un laitmotiv, este subliniată mai întâi la **maftir* (Deut. 25,17–19), în Șabatul dinainte de Purim (*Șabat Zahor*, vezi Șabaturi speciale), și în pasajul din Pentateuh citit chiar de Purim (Ex. 17,8–16).

Sărbătoarea de Purim este asociată cu diferite obiceiuri și festivități tradiționale. Conform legii rabinice, se fac schimburi de mâncare, sau „porții" între cunoștințe, vecini sau prieteni (*mișloah manot*), se dă de pomană și se organizează mese festive (**seuda*) în cursul după amiezii. Există feluri de mâncare specifice de Purim, mai ales produse de patiserie, așa-numitele „urechi ale lui Haman"

(*ozne Haman*), şi prăjituri triunghiulare, umplute cu curmale, prune uscate, mac, numite în idiş *humăntaşen* („buzunarele lui Haman"). Se mai obişnuieşte ca rudele să dea copiilor daruri băneşti (idiş: *Purim-ghelt*, „bani de Purim").

Un caracter de frivolitate sacră înconjoară sărbătoarea. *Baruh Mordehai* („Binecuvântat fie Mordehai") şi *Arur Haman* („Blestemat fie Haman"), două expresii împrumutate din *Şoşanat Iaakov* („Crinul lui Iacob"), care se cântă după lectura cărţii Esterei, au în ebraică aceeaşi valoare numerică: 502. Rabinii au dedus de aici că este un lucru lăudabil să te îmbeţi de Purim în aşa hal încât să nu mai poţi face deosebirea între cele două expresii (*Meg.* 7b). Încă de la începuturile celebrării ei, sărbătoarea a fost marcată de reprezentaţii cu măşti, parodii şi piese satirice, de genul idişului *Purim-şpil*. În academiile rabinice (*ieşivot*), se alege un student care să joace rolul de „rabin de Purim", parodiindu-i pe profesorii şcolii. În prezent, spiritul de carnaval este deosebit de accentuat în Israel, unde străzile sunt pline de petrecăreţi şi de copii mascaţi. Cea mai vestită paradă de carnaval, care are loc la Tel-Aviv şi în alte locuri, poartă numele de *Adloiada* („până nu mai poţi face deosebirea", vezi mai sus).

Celebrarea Purimului şi autenticitatea istorică a evenimentelor comemorate au dat naştere la unele controverse. Cercetătorii au arătat că episodul era greu de localizat cronologic, în condiţiile în care sursele persane nu consemnează nici un rege pe nume Ahaşveroş şi nici vreun alt rege care să fi avut un ministru evreu. Mai mult, analogiile de nume între Estera şi Mordehai şi zeii babilonieni Iştar şi Marduk au ridicat unele semne de întrebare. În fine, lipsa oricărei referiri la Purim în literatura evreiască anterioară secolului I î.e.n. şi limba utilizată în Cartea Esterei, care indică o epocă de redactare târzie, au suscitat de asemenea probleme. Specialiştii au ajuns la concluzia că sărbătoarea Purimului nu putea să fi avut la origine numai acest episod. S-au avansat o serie de ipoteze menite să rezolve acest impas, dar nici una nu s-a impus. Purimul a fost recunoscut oficial ca sărbătoare în sec. al II-lea e.n., o dată cu redactarea tratatului *Meghila* al Mişnei, care este dedicat în întregime legilor privitoare la celebrarea sa.

În literatura hasidică şi în Cabala, Purimul este considerat ca o zi de bucurie şi o comemorare a operei divine, deşi în mod indirect, căci numele lui Dumnezeu nu este pomenit nicăieri în carte. „Sorţii" de Purim au fost comparaţi cu sorţii aruncaţi pentru alegerea ţapului destinat lui Azazel de *Iom Kipur (Lev. 16,8) şi s-a relevat că oamenii numesc „noroc" ceea ce, în realitate, este o manifestare a Providenţei divine. Cabaliştii atribuiau o mare importanţă sărbătorii şi citau o afirmaţie a lui Isaac *Luria care ar fi spus că Iom Kipur era *iom ke-Purim* („o zi ca Purimul").

Dacă această sărbătoare nu transmite nici un mesaj etic sau religios limpede, ea comportă, ca şi Hanuca, o pronunţată conotaţie naţională, comemorând victoria evreilor asupra duşmanilor lor şi pieirea lui Haman, arhetipul antisemitului. Sărbătorind Purimul, evreii îşi reafirmă credinţa şi încrederea în Dumnezeu.

Purim — Sărbătoarea sorţilor

Date ebraice: 14 Adar (Adar Şeni în anii bisecţi) sau 15 Adar (*Purim Şuşan* sau *Şuşan Purim*) la Ierusalim şi în oraşele fortificate de altădată.

Tora: Ex. 17,8–16.

Sul: Cartea Esterei (seara şi dimineaţa, cu binecuvântări speciale).

Date civile ale sărbătorii, 2000–2010

2000/5760	21 martie
2001/5761	9 martie*
2002/5762	26 februarie
2003/5763	18 martie
2004/5764	7 martie
2005/5765	25 martie*
2006/5766	14 martie
2007/5767	4 martie
2008/5768	21 martie*
2009/5769	10 martie
2010/5770	28 februarie

* Deoarece aceste zile cad în ajun de Şabat, la Ierusalim, se ţine aşa-numitul *Purim meşulah* („triplu Purim"), sărbătoarea prelungindu-se de vineri până duminică.

PURIM-ŞPIL

Idiş: „Joc de Purim"

Monolog sau piesă jucată de *Purim. Termenul *Purim-şpil* era răspândit în comunităţile aşchenaze încă din sec. al XVI-lea. El apare pentru prima oară într-un volum alcătuit de un evreu polonez la Veneţia pe la 1555 (*Lieder des Venezianischen Lehrers Gumprecht von Szczebrszyn*, M. Stern, editor, 1922). S-au păstrat numeroase manuscrise ale unor poeme de Purim care circulau în sec. al XV-lea şi din care multe au fost tipărite începând din secolul următor. La origine, *Purim-şpil* era numele unui monolog rimat în care un actor costumat distra publicul, parafrazând Cartea Esterei sau parodiind diferite texte liturgice sau laice.

Producția de *Purim-șpil* s-a întins pe parcursul a patru veacuri și nu a încetat decât o dată cu al doilea război mondial.

Textele din sec. XVI-XVII arată că autorii acestor scrieri umoristice se inspirau direct din viața cotidiană. Spectacolele aveau loc în locuințe particulare în timpul mesei sărbătorești de Purim. Actorii, mascați și costumați, se recrutau din cele mai diverse medii și puteau fi studenți de *ieșiva*, dar și meșteșugari sau chiar cerșetori. Mai târziu, s-a apelat la comici profesioniști.

Din sec. al XVI-lea, începe să se fixeze o formă scenică convențională a acestor texte, care se deschid cu urări adresate publicului, continuă cu un rezumat al piesei și o prezentare a actorilor și se încheie cu noi urări și cererea unor recompense cât mai substanțiale pentru interpreți. Pe scurt, prologul și epilogul sunau cam așa: „Purim fericit, Purim fericit, dragi spectatori! Știți ce înseamnă Purimul?... Azi a fost Purim, mâine gata! Aruncați-mi câțiva groși și dați-mă frumos afară!" Ca și *Fastnahtșpil*, piesa de Purim, prezentată și regizată de așa-numitul *loifăr, șraibăr* sau *paiaț*, se caracteriza printr-un umor profan, presărat cu aluzii erotice și chiar obscene.

Cel mai vechi text conservat este *Ahașveroș–șpil* datând din 1697. În sec. al XVIII-lea, repertoriul s-a extins prin apariția unor noi texte pe teme biblice ca *Vânzarea lui Iosif* și *David și Goliat*. Au urmat, în sec. XIX-XX, *Jertfa lui Isaac*, *Hana și Penina*, *Înțelepciunea lui Solomon* etc. O antologie a acestor piese a fost editată de Noah Prylucki în *Tamliher far idișăn folclor* (1912, 1917). Cele mai multe dramatizări biblice de acest fel urmau tiparul convențional (prolog, epilog, parodie, folosirea limbii curente a autorului) și, de obicei, aveau foarte puțin de-a face cu tema biblică din titlu. Versiunea tipărită a lui *Ahașveroș–șpil*, considerată necuviincioasă, a fost arsă de către *Bătrânii din Frankfurt și, probabil din același motiv, conducătorii comunității din Hamburg au interzis aceste reprezentații în 1728.

Din sec. al XVIII-lea, stilul literar, alegerea subiectului și decorurile acestor comedii pe teme biblice încep să reflecte influența teatrului european. Caracterizate inițial prin scurtime (câteva sute de versuri) și numărul restrâns de actori, ele devin adevărate piese, cu o distribuție numeroasă și cu acompaniament muzical, dar continuă să păstreze o legătură cu Purimul. Astfel de piese s-au pus în scenă la Hamburg, Frankfurt, Metz, Praga, Amsterdam și Berlin. Deși există o legătură evidentă între primele scenete, jucate în locuințe particulare, și piesele complexe de mai târziu, termenul de *Purim-șpil* se referă *stricto sensu* numai la cele dintâi.

PURIMURI SPECIALE

Evreii de pretutindeni celebrează Purimul în amintirea strămoșilor lor din Persia, salvați de la un decret care-i condamna la moarte, dar multe comunități sărbătoresc și un Purim propriu, comemorând izbăvirea lor din diferite calamități locale. Astfel, Purimul din Padova, celebrat la 11 Sivan, comemorează faptul că evreii au fost cruțați de incendiul din 1795. Cel din Florența (27 Sivan), marchează salvarea evreilor dintr-o răzmeriță grație intervenției episcopului orașului. Există un Purim din Avignon (24 Tamuz), dar nimeni nu-și mai amintește ce anume comemorează. Purimul din Bagdad (11 Av) aniversează cucerirea orașului de către arabi și înfrângerea perșilor care îi maltratau pe evrei. Evreii din Tunis sărbătoresc „Purimul de zăpadă" (24 Tevet) în amintirea unei furtuni de zăpadă care a ruinat țara, dar a lăsat cartierul evreiesc intact. Purimul din Kovno (7 Adar) a fost instituit pentru a marca o decizie a regelui Poniatowski de a acorda numeroase drepturi evreilor din localitate. Un sul special, redactat cu acest prilej, consemnează persecuțiile pe care le suferiseră evreii din Kovno și cărora decretele regale le puseseră capăt. Mai recent, „Purimul lui Hitler", celebrat la Casablanca, la 2 Kislev (11 noiembrie 1943), aniversează ziua în care orașul a fost salvat de invazia germană. Aici a fost redactat un „sul al lui Hitler" care, parafrazând sulul tradițional al Esterei, cuprinde numeroase blesteme la adresa lui Hitler, a lui Mussolini și a altor lideri naziști și fasciști.

PURITATE RITUALĂ

Ebr.: tuma ve-tohora

Criterii corespunzătoare normelor religioase care permit să se stabilească dacă un individ sau un obiect este în măsură să participe la serviciul divin de la *Templu. Starea de impuritate rituală, care se poate transmite prin contactul cu sau apropierea de anumite obiecte, este independentă de starea fizică. Impuritatea poate fi transformată în puritate prin îndeplinirea unor rituri de purificare specifice, multe dintre ele bazate pe abluțiuni.

Individul care devine *tame* („impur") trebuie să treacă prin trei etape succesive de purificare: el trebuie să aștepte un anumit interval de timp (7 zile), să se cufunde într-o baie rituală (**mikve*) și să aducă o jertfă. Principalele surse de impuritate sunt: cadavrele, lepra și scurgerile de natură sexuală.

Contactul cu un cadavru sau simpla proximitate a acestuia cauzează cel mai înalt grad de impuritate rituală. Cel devenit astfel impur poate transmite impuritatea, într-un grad mai redus, altor persoane, precum și obiectelor sau alimentelor. Pentru purificare, persoana necurată era izolată de tabără timp de șapte zile, apoi cufundată într-o baie rituală (*mikve*) și stropită de un *preot cu cenușă de *vacă roșie amestecată cu apă. O astfel de purificare necesita libațiuni cu apă lustrală, care s-au practicat în Galileea după distrugerea celui de-al Doilea Templu și până în epoca amoraimilor (*Nid.* 6b).

Există trei tipuri de impuritate provocate de lepră (*țaraat*): lepra oamenilor, a veșmintelor și a caselor. Lepra oamenilor era diagnosticată de un preot fie pe loc, fie după una sau două săptămâni de incubație. Cine era suspectat de lepră era pus în carantină până la vindecare. Pentru purificare, preotul îl stropea cu un amestec format din apă și sângele unei păsări jertfite. După aceea, leprosul trebuia să facă o baie rituală, să-și spele hainele, să se radă în cap și să aducă anumite jertfe (Lev. 14,1–32). În mod asemănător, lepra hainelor și a caselor necesita o izolare de una sau două săptămâni până la stabilirea diagnosticului. Lepra la care se referă Biblia diferă de boala cunoscută azi sub acest nume. Medicina nu consemnează cazuri ale bolii menționate în textul biblic.

Impuritatea datorată scurgerilor de origine sexuală continuă și în zilele noastre să facă obiectul legilor de purificare. O femeie în timpul ciclului menstrual (**nida*) este considerată impură (Lev. 18,19) și poate transmite această impuritate și altor persoane prin lucrurile pe care se așază sau prin relații sexuale care-i sunt oricum interzise în intervalul respectiv. Ea redevine pură după șapte zile de la oprirea sângerării și cufundarea într-o *mikve*. Alte scurgeri ale organelor feminine (*zava*) sau masculine (*zav*) necesită o perioadă de abstinență de una până la șapte zile și o baie rituală.

Orice obiect poate deveni necurat, cu excepția celor din piatră și din argilă nearsă, precum și a celor din lemn și os, exceptate printr-un decret rabinic. Lucrurile devenite impure prin contactul cu un cadavru trebuie trecute prin foc sau muiate în apă, în afara celor din lut care nu pot fi curățate și trebuie sparte.

Alimentele vegetale devin impure dacă, după ce au fost culese, vin în contact cu un lichid (apă, rouă, ulei, vin, lapte, sânge sau miere). Un decret rabinic impune spălarea mâinilor înainte de a consuma pâine, deoarece mâinile pot fi impure în urma contactului cu obiecte sau cu părți ale corpului impure din punct de vedere ritual.

Talmudul asociază în multe rânduri conceptul de puritate cu dezvoltarea morală și spirituală. Se spune, de exemplu, că „puritatea este o etapă pe drumul spre sfințenia spiritului" (*A.Z.* 20b) sau că „faptele bune și căința duc la puritate și la sfințenie" (*Ber.* 17a). Studiul Torei este considerat în sine ca o purificare. Ezechiel spunea, evocând vremea izbăvirii: „Vă voi stropi cu apă curată și veți fi curățați; vă voi curăța de toate spurcăciunile voastre și de toți idolii voștri" (Ezec. 36,25).

În prezent, majoritatea legilor privind puritatea și impuritatea rituală au fost abandonate în urma unui proces de perimare declanșat o dată cu distrugerea Templului. Legile cu privire la lepra caselor fuseseră deja suspendate în epoca tanaimilor (Tos. *Neg.* 6,1; *Sanh.* 71a) iar cele legate de lepra oamenilor nu mai erau în vigoare în timpul gheonimilor. Legile care impun cufundarea în baia rituală după raporturile sexuale au fost intens dezbătute de tanaimi și amoraimi (*Ber.* 22a). În Ereț Israel, chiar și oamenii cei mai simpli au rămas multă vreme foarte stricți asupra acestui punct, disociindu-se astfel de evreii din Babilonia. Cu toate acestea, sub influența musulmanilor care aveau obiceiul de a se îmbăia înaintea fiecărei rugăciuni, gheonimii babilonieni au insistat asupra necesității îmbăierii „pentru a fi curat și pentru a sfinți Numele înaintea păgânilor (vezi *Kiduș ha-Șem). Scrierile lui Maimonide dovedesc că obiceiul cufundării în apă după raporturile sexuale era practicat în Spania, dar nu și în Europa creștină, unde, după cum afirmă *Nahmanide, „evreii care trăiesc printre necircumciși nu au obiceiul să se spele" (*Teșuva ha-Ramban*, Leipzig, 1859).

R

RABA BAR NAHMANI
(circa 270–331)

Amora babilonian din a treia generație, descendent dintr-o familie de preoți din Galileea, pomenit în Talmud sub numele de **Raba**. Talentul său de dialectician talmudic i-a atras porecla de „*Oker harim*" („Cel ce smulge munții"), în vreme ce colegul și rivalul lui, Iosif bar Hiya, om de vastă cunoaștere, era poreclit „Sinai" (*Ber.* 64a). Talmudul, care relatează numeroase controverse halahice între cei doi eruditi, aproape întotdeauna îmbrățișează punctul de vedere al lui Raba. În 309, este numit în fruntea academiei din Pumbedita, funcție pe care o va păstra în următorii douăzeci și doi de ani. Ca profesor, Raba abordează și analizează toate aspectele Halahei, inclusiv cele ce nu aveau aplicație practică în Babilonia (de exemplu, legile de purificare rituală). Sub administrația lui eficace, academia din Pumbedita își trăiește epoca de aur. Mii de oameni se adunau aici să asiste la conferințele lui în timpul lunii de **kala*. Înainte de a intra în subiect, Raba făcea o introducere plină de umor care cucerea auditoriul (*B.M.* 86 a; *Șab.* 30b). Succesul acestor reuniuni a provocat însă resentimentul autorităților civile. Raba a fost acuzat că nu făcea decât să-și ajute discipolii să ocolească plata impozitelor în lunile de *kala*. A cunoscut un sfârșit jalnic și singuratic, rătăcind pe lângă Pumbedita.

RABANIȚI, vezi CARAISM.

RABINAT, MARELE

Formă centralizată de autoritate religioasă, experimentată începând din Evul Mediu, adeseori învestită cu funcții deopotrivă judiciare și reprezentative. În Europa medievală, „conducătorul evreilor" (*magister Judaeorum*) era uneori numai un simplu strângător de biruri și un agent al Coroanei. În alte cazuri, putea fi șeful unui tribunal rabinic (**bet din*) sau, dacă era eminent, putea fi recunoscut ca „rabin al Coroanei", sau și una și alta. Acest sistem a contribuit la păstrarea autorității judiciare și a dus la crearea unor mari rabinate locale sau acoperind zone mai largi. Astfel, Hasdai Crescas a fost un eminent rabin al Coroanei (*rab de la corte* sau *rabi mayor*) în Castilia; în Portugalia, funcția de *rabbi mor* (sau *araby moor*) a persistat timp de mai bine de două secole (1278–1497); cât privește pe Solomon *Adret din Barcelona, el era numit *rab d'Espania*. Sub Sfântul Imperiu romano-german, *Meir din Rothenburg a fost *Hochmeister* al evreilor, numit de guvern, și totodată autoritatea spirituală a comunității. Printre evreii din Europa centrală, începând din sec. al XIV-lea, conceptul de „rabin al orașului" (*mara deatra*) și-a găsit expresia în titlul de *Landesrabbiner*. Diverșii mari rabini pe care Napoleon i-a impus inițial evreilor din Franța (vezi *Consistoriu) și funcția de *kazionîi ravin* (rabin „guvernamental" sau „oficial"), disprețuită de evrei în Imperiul țarist, ilustrează modul abuziv în care puterea de stat se servea uneori de astfel de numiri.

În Anglia, rabinul marii sinagogi din Londra a avut un statut semioficial până în 1844, când un organ reprezentativ, alcătuit din delegații comunităților, l-a ales pe Nathan Marcus Adler în funcția de „mare rabin al comunităților israelite unificate din Imperiul britanic" (ultima expresie fiind înlocuită în prezent prin „Commonwealth-ul britanic). O astfel de instituție nu există în Statele Unite: în anii 1888-1902, talmudistul lituanian Jacob Joseph a funcționat ca mare rabin al comunităților ortodoxe din New York, dar experiența nu s-a bucurat de succes. Există în prezent mari rabinate în Europa occidentală (de exemplu în Belgia, Danemarca, Franța, Țările de Jos, Italia, Suedia și Elveția), în Europa răsăriteană (Ungaria, România, Rusia), în Africa de Sud, în Turcia și în America latină (Argentina, Venezuela). Toate aceste organisme sunt de tendință ortodoxă, în afară de cele din Suedia și Ungaria, care sunt conservatoare.

În virtutea autorității conferite de Sublima Poartă, **hahampașa* din Istanbul era recunoscut de comunitățile evreiești de pe întreg teritoriul Imperiului otoman. În epoca stăpânirii turcești, mai funcționa la Ierusalim și un „mare rabin al Țării Sfinte", care era sefard (vezi **Rișon le-Țion*). Începând din 1921, puțin după debutul mandatului britanic, autoritatea acestuia a fost împărțită între un mare rabin sefard, Iaacov Meir, și un mare rabin așchenaz, Abraham Isaac *Kook. Sistemul a persistat aproape neschimbat și după crearea Statului Israel. Majoritatea marilor rabinate din diaspora se sprijină pe organisme federative comunitare și sunt finanțate prin contribuții benevole. Cazul francez este mai degrabă o excepție (vezi *Consistoriu). Marele rabinat din Israel este însă un serviciu de stat, beneficiind de finanțare guvernamentală și deținând jurisdicția exclusivă în materie de statut civil (căsătorie, divorț, convertire la iudaism etc.). Consiliul marelui rabinat exercită funcția de tribunal (*bet din*) suprem; în principalele orașe din Israel, funcționează mari rabinate duble, sefard și așchenaz, după modelul central.

RABINICE, SEMINARII

Nevoia de seminarii moderne destinate instruirii rabinilor a început să se facă simțită în sec. al XIX-lea ca urmare a mișcării de *Emancipare a evreilor din Europa occidentală și centrală. Până la acea perioadă rabinii proveneau din **ieșivot,* unde învățământul era consacrat studiului Torei și unde formarea profesională juca un rol marginal. Înainte de Emancipare, principala sarcină a rabinilor din comunități era să interpreteze Legea și să facă dreptate după regulile acesteia, scop pentru care învățau Talmudul și codurile legale. O dată cu Emanciparea, comunitățile evreiești au început să se integreze cultural și politic în societatea înconjurătoare. În acest context, specializarea profundă dar îngustă din *ieșivot* s-a dovedit în parte depășită. Funcția rabinului devenea comparabilă cu cea a clerului bisericesc și guvernele diferitelor state le cereau comunităților evreiești să-și numească lideri spirituali cu o educație modernă.

În 1829, a fost creat la Padova, pe atunci parte integrantă a Imperiului austriac, un colegiu rabinic. Școala a trebuit să-și întrerupă de mai multe ori activitatea, deoarece evreii italieni i-au acordat numai un sprijin limitat, și, în cele din urmă, s-a mutat la Roma în 1955. Tot în 1829, s-a deschis și școala rabinică de la Metz (Franța), transferată apoi la Paris în 1859.

Germania a constituit un teren mai prielnic pentru dezvoltarea seminariilor rabinice. Întemeind o facultate teologică, similară celor catolice sau protestante, unii evrei germani sperau să obțină recunoașterea statutului și a nevoilor iudaismului, dar nici un guvern nu a acceptat o asemenea idee. Doar grație acțiunii filantropice a lui Jonas Fränckel, un negustor bogat din Breslau, s-a putut deschide în acest oraș primul seminar teologic evreiesc. În spiritul primului său director, Zacharias *Frankel (1801–1875), partizan al iudaismului „istoric pozitivist", seminarul din Breslau a încurajat libera cercetare erudită în timp ce practica religioasă rămânea tradițională. *Învestirea avea loc abia după șapte ani de studiu, timp în care candidatul obținea de obicei și un doctorat universitar. Programa cuprindea textele evreiești tradiționale, dar modul în care erau studiate avea foarte puțin de-a face cu ceea ce se învăța în *ieșivot*: conceptul-cheie era **Wissenschaft des Judentums* („știința iudaismului").

Absolvenții seminarului de la Breslau și-au exercitat funcția în numeroase comunități, în special liberale, introducând modificări moderate în practica religioasă. Acest seminar a servit ca model instituțiilor ulterioare, deși principiile sale pedagogice nu-i satisfăceau nici pe partizanii *iudaismului ortodox nici pe cei ai *iudaismului reformat. Principalul avocat al acestuia din urmă era Abraham *Geiger (1810–1874), sub conducerea căruia s-a deschis la Berlin, în 1872, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums („Colegiul pentru știința iudaismului"). Într-o manifestare de antisemitism, guvernul a impus, în 1883, ca termenul de *Hochschule* („colegiu") să fie înlocuit cu *Lehranstalt* („institut"). Întemeietorii au insistat ca școala să-și păstreze independența față de stat, față de sinagogi, și față de orice afiliere partizană. La vremea aceea, înflăcărarea lui Geiger în favoarea reformării practicilor religioase se mai estompase iar cei ce se așteptau ca seminarul să devină avangarda reformei și-au văzut speranțele risipite. În 1873, s-a înființat, tot la Berlin, Rabbiner Seminar für das Orthodoxe Judentum („Seminarul rabinic ortodox"). Directorul școlii, Azriel *Hildesheimer (1820–1899) era un adept al doctrinei *Tora im dereh eret* („Tora și știința laică") a lui Samson Raphael *Hirsch – sinteză contestată de unii ortodocși ca un mod de a îneca puritatea credinței în erezia studiilor profane. Această divergență de vederi a atins punctul culminant când, în 1934, propunerea de a transfera seminarul Hildesheimer în Palestina a fost imediat respinsă de rabinatul local.

Cea mai puternică împotrivire față de întemeierea unui seminar rabinic a venit din partea ortodocșilor din Ungaria. Cu ajutorul guvernului, mișcarea neologică a deschis totuși un seminar la Budapesta în 1877. Atrăgând un adevărat areopag de eruditi, acesta a supraviețuit celui de-al doilea război mondial și regimului comunist ulterior. Israelitische Theologische Lehranstalt („Institutul teologic evreiesc") din Viena (1893) a avut un impact mai puțin important.

În 1855, Jew's College s-a deschis la Londra. Prezidat din oficiu de marele rabin, acesta a fost întotdeauna o instituție ortodoxă. Pentru a forma rabini liberali, s-a creat la Londra, în 1956, Leo Baeck College.

În răsăritul Europei, modelul dinaintea Emancipării a rămas în esență neschimbat iar formarea rabinilor în afara *ieșivot* a primit puțin sprijin. Regimul țarist antisemit a încercat să impună un rabinat modern (vezi **Kazionîi ravin*), înființând seminarii la Vilnius și Jitomir în 1847, dar evreii le-au tratat cu dispreț și, în cea mai mare parte, au refuzat să le recunoască diplomele. Ele au fost închise în 1873. Cu excepția lui Jüdische Hochschule din Berlin care a supraviețuit până în 1942, naziștii au închis încă din 1938 toate instituțiile de învățământ rabinic aflate sub controlul lor.

În Statele Unite, seminariile rabinice au precedat *ieșivot*. Nevoia de a avea un rabinat local vorbind engleza începuse să se facă simțită încă din timpul marii imigrații din Europa centrală de după 1820. În 1867, Isaac Leeser (1800–1868) a deschis, la Philadelphia, Colegiul Maimonide care însă a dispărut după moartea sa. Finanțarea primului așezământ durabil a fost opera lui Isaac Mayer *Wise (1819–1900), care devine președintele lui Hebrew Union College, deschis în 1875 la Cincinnati. Colegiul, care a produs prima serie de absolvenți în 1883 și care trebuia, la origine, să reprezinte toate curentele comunității, a devenit de fapt stegarul reformiștilor radicali. În replică, un grup conservator a întemeiat, la New York (1886), Jewish Theological Seminary, care va fi reorganizat sub președinția lui Solomon *Schechter în 1902. În jurul acestui seminar s-au reunit diversele elemente care au format *iudaismul conservator. Din punct de vedere ideologic, dar nu și sociologic, poziția sa poate fi comparată cu aceea a seminarului de la Breslau. În 1922, Jewish Institute of Religion, al cărui scop era să înglobeze totalitatea pozițiilor, dar care în practică s-a dovedit reformist, a fost întemeiat la New York de către rabinul Stephen S. Wise. Institutul a fost ulterior preluat de Hebrew Union College care a creat în același timp un nou așezământ la Los Angeles și o școală de arheologie la Ierusalim.

Jewish Theological Seminary a întemeiat, la rândul său, o universitate de iudaism la Los Angeles și o filială la Ierusalim. La New York, seminarul a sprijinit continuarea activității muzeului evreiesc, a creat un program radiofonic și un program de studii evreiești în colaborare cu Universitatea Columbia.

În 1952, și-a deschis porțile, la Buenos Aires, un Seminario Rabbinico care, sub auspiciile conservatorilor, pregătea candidați pentru instituția din New York.

RABI, RABIN

„Învățătorul meu"

Titlu conferit unei somități sau unui cadru didactic cunoscut ca o autoritate în domeniul religiei. Termenul era, la origine, o formulă de respect. În sec. I e.n., devine un titlu oficial conferit membrilor învestiți ai Sanhedrinului, considerați experți în materie de lege evreiască. Ceremonia în cursul căreia era conferit titlul se numea *învestire (*smiha*). Cum ea nu putea avea loc decât în Israel, înțelepții, care în Babilonia aveau un statut analog, primeau titlul de „*rav*" și nu-l utilizau niciodată pe cel de „rabi". Învestirea, în sensul larg al termenului, a dispărut în sec. al IV-lea. Termenul de „rabi" a continuat totuși să fie utilizat pentru a desemna orice persoană calificată să ia decizii în materie de lege evreiască. O formă limitată de învestitură, cunoscută sub numele de *hatarat horaa* („autorizația de a preda"), semnată de unul sau mai mulți profesori, s-a răspândit cu succes în comunitățile aşchenaze. Ca urmare, au fost instituite examene fie în cadrul **ieșivei* unde studiase candidatul, fie în fața unor rabini cu autoritate.

Evreii s-au dispersat și au trăit sub regimuri extrem de diferite. Cu toate acestea, ei au rămas o comunitate legată prin adeziunea la legile și la învățăturile Talmudului. Cum suveranii le acordaseră statut de corporație autonomă, evreii au avut nevoie de oameni calificați care să interpreteze literatura talmudică. La început, membrii cei mai pricepuți ai comunităților s-au oferit voluntar. Acești rabini nu primeau nici o răsplată pentru munca lor și își câștigau existența prin alte mijloace. Mai târziu, în special după expulzarea din Spania (1492), rabinatul devine o profesie remunerată de comunitate. Îndatoririle rabinului variau de la un loc la altul și în funcție de atitudinea autorităților neevreiești, care uneori își rezervau

dreptul să-i ratifice numirea și care stabileau limitele puterii lui. De regulă, sarcina lui era de a hotărî conform legii rabinice nu numai în problemele religioase, ci și în cele civile. În marile orașe, rabinul era adesea în fruntea unei *ieșiva* și pretutindeni superviza activitățile religioase ca tăierea rituală a animalelor și baia rituală. Funcția nu-i conferea nici o putere asupra orânduirii ritualului și predicile lui se limitau în general la două pe an: de Șabat ha-Gadol, care precedă Pesahul, și de Iom Kipur (vezi *Omiletică).

În unele cazuri, la Praga de pildă, rabinul unei comunități importante își exercita jurisdicția asupra unei întregi provincii. Cel mai adesea însă, autoritatea lui nu depășea orașul respectiv și împrejurimile acestuia. Fiecare rabin era independent, deoarece nu exista nici o ierarhie instituțională, dar reputația unui erudit putea impune deciziile lui dincolo de propria sa comunitate.

Mișcarea Luminilor și *Emanciparea au pus în cauză rolul tradițional al rabinului. Acolo unde s-a realizat Emanciparea, rabinii și-au pierdut funcția juridică, problemele de credință și de viață religioasă au trebuit reconsiderate iar practicile tradiționale au cunoscut tot mai multe reforme în cercuri tot mai largi. Rabinii s-au văzut atunci confruntați cu necesitatea de a dobândi cunoștințe laice, în afara celor strict iudaice, nevoie resimțită atât în cercurile ortodoxe cât și în cele reformiste. În acest scop, începând din secolul al XIX-lea, s-au creat seminarii rabinice animate de un suflu modernizator. Programele lor reflectă noile responsabilități: ponderea studiilor talmudice scade în favoarea unor materii care să le permită rabinilor să facă față în comunități ai căror membri beneficiau de o educație laică. În sec. al XIX-lea, rabinii țărilor din Commonwealth au mers atât de departe cu adaptarea încât s-au autointitulat „reverenzi". După al doilea război mondial, s-au remarcat tendințe de întoarcere la titlul de „rabin", cel de „reverend" fiind păstrat pentru cei care nu au toate calificările necesare rabinatului.

Marile comunități din răsăritul Europei au rămas în general departe de aceste schimbări și *ieșivot* au continuat să se dezvolte. Regimul țarist a încercat să impună rabini numiți de guvern (vezi **Kazionîi ravin*) în fruntea comunităților. În Statele Unite, rabinatul a fost definit ca „o profesiune nouă sub un nume vechi". Primele comunități evreiești americane datează din 1654, dar a trebuit să treacă două secole pentru ca New Yorkul să beneficieze de serviciile unui rabin. Spre deosebire de Vechiul Continent, în Statele Unite nu existau corporații autonome beneficiind de putere juridică, iar funcțiile care, în Europa, erau de domeniul comunității, se găseau deja în mâinile altor instituții. Sinagogile s-au dezvoltat liber, rabinii nefiind responsabili decât de o singură congregație. Noile tendințe care au apărut (*iudaismul ortodox, *iudaismul conservator, *iudaismul reformat și *reconstrucționismul) și-au creat propriile seminarii, propriile uniuni de comunități și asociații rabinice, fiecare după modelul său de practică rabinică. Cu excepția comunităților ultraortodoxe, modelul care s-a impus pune accentul pe activitățile pastorale, sociale, pedagogice și ecumenice ale rabinului.

În comunitățile sefarde și orientale, natura rabinatului a rămas axată pe funcțiile juridice și pedagogice. Stabiliți în Imperiul otoman, refugiații spanioli și portughezi și-au organizat comunitățile după modelele moștenite, care nu cuprindeau și învestirea rabinilor. Ghidul spiritual se numea *marbiț Tora* („cel ce răspândește Tora") sau *haham* („înțelept"), dar și *daian*, *haver bet din* („judecător, membru al tribunalului"), *kațin ve-roș* („conducător"), *more țedek* sau *more horaa* („învățător"). În Israel, Egipt și Siria, se prefera *haham* iar în nordul Africii, *more țedek*. Rabinul oficial era numit *rav ha-kolel*. Autoritatea supremă trebuia să posede solide cunoștințe halahice și ținea predici de Șabat și de sărbători. El trebuia de asemenea să se ocupe de funcționarea instituțiilor evreiești, de fondurile acestora și de răscumpărarea *prizonierilor. În comunitățile mici, rabinul era, pe lângă atribuțiile obișnuite, scrib și notar, stabilea regulile privitoare la căsătorie, divorț și *halița* și arbitra diferite dispute. Era de asemeni răspunzător de *puritatea rituală și încerca să mențină normele morale. Începând din 1836, regimul otoman a instituit titlul de **hahampașa* (echivalentul „marelui rabin"). Acesta își exercita autoritatea asupra tuturor celorlalți rabini, inclusiv asupra lui **rișon le-Țion* din Eret Israel.

În Franța, *Consistoriul central a fost creat la Paris în 1808, urmat, un an mai târziu, de șapte consistorii departamentale la Metz, Strasbourg, Wintzenheim, Nancy, Bordeaux, Marsilia și Paris. Inițial, funcțiile consistoriilor erau de a veghea să nu se formeze grupuri de rugăciune neautorizate, de a-i îndruma pe evrei spre profesiuni folositoare și de a informa autoritățile cu privire la numărul de membri ai comunității. Începând din 1844, rabinii și marii rabini sunt aleși de membrii laici ai Consistoriului, marele rabin fiind suprema autoritate religioasă. Consistoriul central a continuat să reprezinte iudaismul până la separarea

Bisericii de Stat (1905), când s-a transformat în Asociația de cult a Franței și Algeriei. Rabinii se formau inițial la Metz, până când seminarul local s-a mutat la Paris în 1856. Legea din 1905 permite grupurilor minoritare, în special ortodoxe, să-și înființeze asociații de cult independente, dar rabinii consistoriali au rămas purtătorii de cuvânt oficiali ai iudaismului francez.

În Israelul de azi, ca și în fosta Palestină sub mandat britanic, autoritățile religioase dețin competența juridică asupra problemelor de religie. Rabinii primesc salariu de la stat și țin registrele de stare civilă, oficiază căsătorii, se ocupă de divorțuri și de convertiri. Spre deosebire de rabinii din diaspora, rabinii israelieni sunt mai puțin implicați în activitățile sinagogale și tind să se concentreze asupra problemelor halahice, fără să abordeze domeniile mai vaste care-i preocupă pe rabinii din alte țări. Rabinatul oficial este ortodox iar rabinii comunităților neafiliate nu sunt recunoscuți oficial. Există un mare rabinat aşchenaz și un mare rabinat sefard care, împreună cu ministrul cultelor, confirmă numirile rabinilor ieșiți din *ieșivot*.

RAHELA

Soția lui *Iacob, una din matriarhele lui Israel. Era cea mai tânără dintre fiicele lui Laban, unchiul lui Iacob. Patriarhul a făcut cunoștință cu ea lângă o fântână și s-a decis s-o ia de soție. Din caua duplicității lui Laban, care, în noaptea nunții, i-a dat-o de nevastă pe fiica lui cea mare, Lea, Iacob a fost nevoit să lucreze încă șapte ani, potrivit învoielii, pentru a se căsători cu Rahela. Ea i-a născut pe Iosif și pe Beniamin și a murit la nașterea acestuia din urmă în apropiere de Betleem.

Când Iacob a fugit din casa lui Laban, Rahela a furat terafimii tatălui său. Laban l-a urmărit pe Iacob ca să-și recupereze idolii, dar Rahela s-a priceput să-i ascundă.

Rahela este descrisă ca „mândră la făptură și frumoasă la chip" (Gen. 29,17). Ea era soția preferată a lui Iacob. Când Iacob și-a regăsit fratele, pe Esau, după douăzeci de ani de despărțire, temându-se încă de mânia acestuia, a pus în fruntea cetei concubinele și copiii lor, urmați de Lea și de copiii ei și, la urmă de tot, pentru a-i proteja mai bine, pe Rahela și pe Iosif.

Locul venerat de tradiție ca mormântul Rahelei a atras numeroși pelerini, cel puțin până în epoca bizantină, și rămâne un subiect de predilecție al artei populare evreiești. Femeile, în special cele sterile, vin să se roage la mormântul Rahelei, căci și ea a fost multă vreme stearpă înainte de nașterea lui Iosif.

RAPOPORT, SOLOMON JUDAH, vezi WISSENCHAFT DES JUDENTUMS.

RAȘI, SOLOMON BEN ISAAC
(1040–1105)

Eminent comentator evreu al Bibliei și al Talmudului, Rași (acronim de la Rabi Șlomo Iṭhaki) s-a născut la Troyes, în Champagne, regiune în care, în cea mai mare parte a vieții sale, evreii s-au bucurat de condiții bune de viață.

Foarte de tânăr s-a dus să studieze la Worms, apoi la Metz, centrul intelectual al Lorenei. Principalii săi profesori au fost Iacob ben Iakar și Isaac ben Iuda, ei înșiși eminenți elevi ai lui Rabenu *Gherșom Meor ha-Gola. După câțiva ani de studenție la Metz, Rași s-a întors la Troyes unde a înființat o școală proprie. Deși îndeplinea și funcția de **daian* (judecător rabinic) al comunității, el își câștiga existența ca viticultor.

Printre discipolii săi s-au numărat Simha ben Samuel din Vitry, Șemaia, Iuda ben Avraham, Iosif ben Iuda și Iacob ben Samson.

Rași a avut trei fete care s-au căsătorit toate cu eminenți eruditi, elevi ai tatălui lor. Iochebed s-a căsătorit cu Meir ben Samuel și a avut patru copii care s-au ilustrat ca primii tosafiști: Isaac ben Meir (Ribam), Samuel ben Meir (Rașbam; cca. 1085–cca. 1174), Solomon și Iacob, Rabenu *Tam. Miriam s-a căsătorit cu Iuda ben Natan, al cărui comentariu de la sfârșitul tratatului *Makot* este inclus în edițiile Talmudului (19b–24b); au avut împreună o fată și un băiat, literatul Iom Tov. Cea de-a treia fiică, numită pare-se Rahela, a fost mama lui Șemaia.

Ultimii ani ai vieții lui Rași au fost întunecați de prima cruciadă din 1095. În cursul evenimentelor, cruciații au devastat comunitățile evreiești lipsite de apărare din Renania. Rași a fost extrem de afectat de dezastrul care s-a abătut asupra centrelor de studiu ale colegilor săi. Unele din comentariile lui biblice, în special la Psalmi, reflectă îngrijorarea autorului pentru soarta poporului său (vezi Rași la Ps. 38,1; 38,18; 39,2–5; Isa. 53,9).

Aceste evenimente tragice i-au șubrezit probabil sănătatea. Spre sfârșitul vieții, prea slab ca să mai scrie, continua să lucreze la *responsa* pe care le dicta nepoților și prietenilor. Dar la vremea aceea, operele lui importante cu privire la Biblie și Talmud erau aproape încheiate. Rași și-a putut termina și comentariul la ansamblul Bibliei, cu

excepția Cărții Cronicilor. Comentariile lui la anumite tratate talmudice au fost încheiate de alții; e cazul comentariului la tratatul *Baba Batra*, completat de la 29a de nepotul său, Samuel ben Meir.

În afară de comentariile sale monumentale la Biblie și Talmud, Rași a compus câteva poeme liturgice și circa trei sute cincizeci de *responsa* pe teme de legislație religioasă, răspunzând la întrebări venite din toată Europa. Numeroasele compilații postume din opera sa dovedesc autoritatea de care se bucura în ce privește Halaha. Răspunsurile, pe de altă parte, dezvăluie și alte trăsături de personalitate decât rigoarea și anume blândețea, bunăvoința, smerenia lui Rași și chiar o abordare liberală în problemele de ritual.

Dar reputația lui Rași se bizuie mai ales pe comentariile lui la Biblie și la Talmud. Comentariul său la Pentateuh, care a devenit modelul oricărui studios, a fost prima carte ebraică tipărită, apărând în 1475, la Reggio, în Italia. În lucrarea sa asupra Bibliei, Rași, și-a fixat un obiectiv simplu: să redea sensul evident (**peșat*) al textului. Stilul său e clar și concis, ebraica sa e simplă. Familiarizarea sa cu feluritele munci de fiecare zi ale țăranilor, meseriașilor și negustorilor i-a permis să facă tot felul de comentarii neașteptate pentru a lămuri sensul unor texte. Rași apelează adesea la traducerea aramaică a Bibliei a lui Onkelos pentru a reda sensul literal al unor cuvinte. În plus, ori de câte ori consideră util, Rași dă în transliterare ebraică echivalentul în franceza veche al câte unui cuvânt ebraic mai dificil. Se găsesc aproximativ 1500 de asemenea cuvinte în comentariul său biblic și 3500 în comentariul asupra Talmudului. Cunoscute sub numele de *leazim* (sing. *laaz*), „în limbă străină", ele sunt extrem de prețioase pentru cine studiază franceza veche. În căutarea unui sens precis, era firesc ca Rași să-și extindă investigațiile în domeniul gramaticii. Comentariul său cuprinde deci numeroase note care constituie o primă contribuție prețioasă la gramatica limbii ebraice.

Principala trăsătură metodologică a lui Rași este utilizarea celor două procedee gemene: *peșat* și *deraș*. Cel dintâi se definește ca sens evident, cel de-al doilea încearcă să găsească un sens mai profund pentru a ilustra o lege sau o poziție etică. Scopul mărturisit al lui Rași era mai întâi să furnizeze procedeul *peșat* (vezi Rași la Gen. 3,8; 4,8; 33,20). De fapt, comentariul său aplică din belșug și sensul *deraș*, iar folclorul midrașic astfel introdus dă o nouă dimensiune interpretării, permițând adesea o înțelegere mai clară a textului (vezi Rași despre Gen. 3,8; 24,67; 25,21–26; 49,22). Cu toate că Rași însuși susține că nu recurge la *deraș* decât atunci când *peșat* este mai greu de înțeles, el apelează uneori la *deraș* fără un motiv vizibil (vezi Rași la Gen. 1,1–26; Deut. 27,15 *et infra*), înțelegând că, pentru mulți, tradiția populară a Hagadei era mai atrăgătoare decât ariditatea procedeului *peșat*. Un merit important al acestei abundențe de *deraș* este acela de a-i fi introdus, de-a lungul secolelor, pe numeroșii cititori ai lui Rași în universul omileticii rabinice, un domeniu al literaturii iudaice care altfel le-ar fi putut rămâne complet necunoscut.

Influența lui Rași se întinde dincolo de sfera iudaismului. Călugărul franciscan Nicolas de Lyre (1270–1340) îl citea pe Rași în original și, în propriul său comentariu biblic, îl citează frecvent, recunoscând cât îi datora. La rândul său, Martin Luther a împrumutat mult de la Rași pentru traducerea Bibliei. Rași a influențat astfel traducerile biblice ale erudiților reformei.

În comentariul la Talmud, metoda lui Rași este mai logică deoarece singurul său scop este de a elucida textul pentru elevii săi. O serie de probleme complică într-adevăr studiul Talmudului: problema autenticității textului, într-o vreme când copiștii îl prezentau în diferite lecțiuni, dificultățile limbii aramaice, natura adeseori obscură a argumentelor talmudice. Rași s-a dovedit o călăuză sigură în acest domeniu. Aducând câteva rectificări textului lui Rabenu *Gherșom, el a prezentat ceea ce i se părea a fi veritabilul text; corecturile lui au fost mai apoi încorporate în toate edițiile Talmudului. Geniul său este deosebit de evident în abilitatea sa de a expune textul: el le oferă discipolilor săi explicațiile cele mai extinse și cele mai limpezi. Fără comentariul său, Talmudul ar fi rămas multă vreme obscur. Cei ce studiază Talmudul continuă și în prezent să facă apel în mare măsură la comentariul lui Rași, devenit un instrument indispensabil pentru înțelegerea acestuia.

Din aforismele lui Rași

Toate cele șase sute treisprezece porunci sunt cuprinse în Decalog.

Orice plan făurit în grabă este nesăbuit.

Nu uita să-l întrebi pe învățătorul tău care sunt argumentele și sursele pe care se bizuie.

Învățătorii învață din discuțiile elevilor.

Cel ce studiază legile și nu le înțelege sensul sau nu poate să le explice contradicțiile nu este decât un coș plin cu cărți.

Nu-l mustra pe aproapele tău așa încât să-l faci de rușine în public.

E mai bine să te supui din dragoste decât de teamă.

Activitatea talmudică a lui Raşi a fost continuată de o şcoală de comentatori cunoscuţi sub numele de tosafişti (vezi *Tosafot*). Fondată de nepoţii şi de discipolii învăţatului din Troyes, era încă activă două sute de ani după moartea lui. Tosafiştii au adăugat comentarii la text şi deseori au dezvoltat înseşi explicaţiile lui Raşi. În toate ediţiile curente ale Talmudului comentariile tosafiştilor ocupă marginea exterioară a fiecărei pagini, vizavi de comentariul lui Raşi, tipărit pe marginea interioară.

RAV

(circa 175–247)

*Amora babilonian din prima generaţie, fondator al academiei din Sura. Pe numele său Aba Ariha, zis şi „Aba cel Mare", Rav s-a născut într-o familie babiloniană înstărită. Tânăr, vine în Israel la unchiul lui, tana R. Hiya şi studiază la academia lui R. *Iuda ha-Nasi de la care primeşte o *învestitură limitată. Petrece o perioadă destul de lungă în Ereţ Israel unde are prilejul de a veni în contact cu alţi tanaimi. Influenţa acestor ani de studiu şi relaţiile personale pe care le întreţine cu colegii şi dascălii se vor reflecta mai târziu în deciziile lui juridice.

Întors în Babilon, la academia din Nehardea, o părăseşte curând pentru a-şi întemeia propria sa şcoală la Sura (219). Competenţa lui şi calităţile lui pedagogice atrag în scurt timp sute de studenţi, într-o epocă în care erudiţia comunităţii babiloniene o depăşise deja considerabil pe cea a centrelor din Ereţ Israel. Colegul lui, Mar *Samuel, conducătorul academiei din Nehardea, era o somitate în dreptul civil, în vreme de Rav era expert în materie de ritual. Autoritatea celor doi bărbaţi a asigurat independenţa şi strălucirea academiilor babiloniene. Dezbaterile dintre Rav şi Samuel, ca şi divergenţele dintre învăţăturile lor sunt o caracteristică dominantă a Talmudului din Babilonia. În materie de ritual, Rav avea cel mai adeseori ultimul cuvânt.

Rav este vestit şi pentru predicile lui ca şi pentru învăţăturile lui etice. I se atribuie rugăciunea specială de *lună nouă.

Prestigiul lui este ilustrat şi de faptul că, deşi aparţinea primei generaţii de amoraimi, i se recunoscuse competenţa de a discuta deciziile tanaitice, drept rezervat în general doar tanaimilor înşişi.

Din aforismele lui Rav

Aroganţa face cât toate celelalte păcate la un loc.

Dumnezeu Însuşi se roagă: „Fie ca milostivirea Mea să triumfe asupra mâniei Mele."

Dacă spiritul vostru nu e liniştit, nu vă rugaţi.

În lumea viitoare nu va fi nici mâncare, nici băutură, nici înmulţire, nici gelozie, nici ură, nici întrecere, ci drepţii vor şedea cu coroane pe cap, bucurându-se de strălucirea Prezenţei divine.

Cine refuză să se roage pentru aproapele său este un păcătos.

Ceea ce este nepermis în public este interzis în particular.

RAVA

(circa 280–352)

Pe numele său, Aba ben Iosif bar Hama, unul dintre cei mai străluciţi *amoraimi din a patra generaţie. Dascălii săi au fost Nahman ben Iacob la Mahoza, Iosif bar Hiya la Pumbedita şi Rav Hisad la Sura, cu a cărui fiică văduvă s-a şi căsătorit. Atunci când Abaie, un vechi coleg de studii, devenit principalul său rival, a obţinut în 323 e.n. conducerea academiei din Pumbedita, Rava s-a stabilit în oraşul său natal, Mahoza, unde a dobândit datorită învăţăturii sale o mare reputaţie. După moartea lui Abaie (338 e.n.), Mahoza a absorbit corpul didactic de la Pumbedita şi, până la moartea lui Rava, a fost singura academie din Babilonia. Discuţiile dintre Rava şi Abaie au constituit unul dintre fundamentele Talmudului din Babilon. Cu excepţia a şase cazuri, Halaha i-a dat întotdeauna dreptate lui Rava, strălucit spirit analitic, excelând în descoperirea analogiilor şi întemeindu-şi argumentele pe logică şi raţiune, acolo unde alţii invocau doar tradiţia.

Celebru şi ca hagadist, Rava vorbea publicului larg care se aduna să-l asculte în după amiezile de Şabat. Învăţăturile sale glorificau studiul Torei ca valoare supremă. „Cât de absurzi, observa el, sunt oamenii: se ridică în picioare în faţa unui sul al Torei, dar nu şi în faţa unui erudit" (*Mak.* 22b). Sensibilitatea lui etică l-a făcut să afirme că omul care-l face de ruşine pe aproapele său în public nu va avea parte de lumea de dincolo (*B.M.* 59a). Când cineva i-a mărturisit odată că trebuise, cu durere în suflet, să poruncească moartea altui om, Rava i-a spus: „Mai curând să te laşi omorât decât să te faci vinovat de un omor. Este oare sângele tău mai roşu decât al altui om? Şi dacă sângele lui este mai roşu ca al tău?" (*Pes.* 25b).

RĂMĂŞIŢA LUI ISRAEL, vezi ISRAEL, RĂMĂŞIŢA LUI.

RĂSCUMPĂRAREA PRIMULUI NĂSCUT, vezi PRIMUL NĂSCUT, RĂSCUMPĂRAREA -LUI.

RĂSCUMPĂRAREA PRIZONIERILOR, vezi PRIZONIERI, RĂSCUMPĂRAREA -LOR.

RĂSPLATĂ ŞI PEDEAPSĂ

Doctrină centrală a iudaismului de-a lungul secolelor, potrivit căreia individul va primi o dreaptă recompensă pentru faptele sale bune şi o pedeapsă dreaptă pentru greşelile sale. Această doctrină stă la baza concepţiei despre dreptatea umană şi divină şi figurează în toate tratatele clasice printre principiile fundamentale ale iudaismului. Naraţiunea biblică prezintă doctrina răsplăţii şi a pedepsei ca intervenind în mod esenţial chiar în această lume.

I. Biblia

În Biblie, Dumnezeu apare ca o fiinţă fundamental morală. Or, dreptatea face parte integrantă din morală (vezi *Etică). Dumnezeu nu poate deci acţiona în lume decât potrivit dreptăţii. Dreptatea fiind un principiu universal, ea se aplică tuturor entităţilor, de la individ la naţiune. Dreapta cârmuire a lui Dumnezeu asupra lumii poartă numele de *Providenţă.

În virtutea *Legământului său cu poporul evreu, Dumnezeu îi promite bogăţie şi prosperitate naţională dacă se supune poruncilor sale şi îl ameninţă cu cele mai diverse rele, până la exil, în caz de nesupunere (Deut. 11,13–21). Această temă este dezvoltată în detaliu în pasajele biblice unde sunt enumerate binecuvântările şi blestemele pe care poporul evreu şi le va atrage potrivit bunei sau relei sale purtări (Lev. 26; Deut. 28).

În Biblie, individul primeşte asigurarea unei recompense (viaţă îndelungată, prosperitate) dacă îndeplineşte poruncile pozitive precum milostenia şi bunăvoinţa faţă de aproapele său (Ex. 20,12; Deut. 15,10). Dar cărţile profeţilor şi literatura sapienţială pun deja sub semnul întrebării valabilitatea principiului răsplăţii şi al pedepsei. „Pentru ce propăşeşte calea celor răi", întreabă Ieremia (12,1)? La fel şi Habacuc (1,2–4): „Până când voi striga către Tine, Doamne, fără s-asculţi? Până când voi ridica glasul meu către Tine din pricina silniciei, fără să mă izbăveşti? Pentru ce mă laşi să văd nelegiuirea şi Te uiţi la nedreptate? Asuprirea şi silnicia sunt în faţa mea, se nasc certuri şi se iscă gâlceavă. De aceea legea este fără putere iar dreptatea nu se arată niciodată, căci cel nelegiuit biruie pe cel drept, iar judecata iese strâmbă." Problema este de altfel deseori abordată în Eclesiast ca şi în Psalmi (37; 49; 73), iar Cartea lui Iov este neîndoielnic ilustraţia ei cea mai evidentă şi mai tragică. Problema teodiceii (justificarea actelor lui Dumnezeu) pune cu adevărat probleme atunci când omul este confruntat cu o situaţie care pare să dezmintă total faimoasa axiomă: „răsplată pentru cei buni, pedeapsă pentru cei răi". Şi într-adevăr, suferinţa celui drept nu este oare culmea aberaţiei morale? Ca şi impunitatea celor răi care sunt liberi să-i asuprească pe nevinovaţi. La întrebarea de ce prosperă răii, unul dintre răspunsurile Bibliei e că succesul lor nu e decât vremelnic: „Dacă nelegiuiţii se înmulţesc ca iarba şi înfloresc răufăcătorii este numai ca să fie stârpiţi pe vecie" (Ps. 92,8).

La întrebarea de ce, în caz de rea purtare, Israel pare să fie pedepsit mai sever decât alte neamuri, Cartea lui Amos transmite explicaţia divină: „Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului, pentru aceasta vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre!" (Amos 3,2). Dumnezeu este cu atât mai exigent faţă de Israel cu cât întreţine cu acesta o relaţie privilegiată. În schimb, dacă alte neamuri pot fi nimicite din cauza păcatelor lor, existenţa lui Israel este pe veci asigurată (Ier. 31,34).

Cu toate acestea, comentatorii care consideră că „robul năpăstuit" din Cartea lui Isaia nu e altul decât Israel însuşi (Isa. 53), explică în mod cu totul diferit suferinţa poporului evreu: ea nu are, după părerea lor, nimic de-a face cu propriile păcate, ci slujeşte la ispăşirea păcatelor altora. Biblia însă nu prea oferă argumente în acest sens, asemenea justificări fiindu-i complet străine. În Cartea lui Iov, ca şi în alte pasaje ale Bibliei (Gen. 22,1; Ex. 16,4; Deut. 8,2), suferinţa apare ca un test, ca o încercare (*nisaion*). În asemenea cazuri, Dumnezeu nu are în vedere suferinţa ca o pedeapsă, ci ca o dovadă a credinţei sau ca o probă a caracterului unui individ, pentru binele său propriu.

Când Dumnezeu i se adresează din mijlocul furtunii, Iov îşi simte nimicnicia în faţa puterii formidabile a celui ce a creat natura (Iov 38,41). Totodată, propriile lui probleme îi apar dintr-o dată nesemnificative în comparaţie cu măreţia universului (Iov 40,3–4).

II. Literatura rabinică

Dacă rabinii Talmudului nu au pus la îndoială principiul biblic al răsplăţii şi al pedepsei, modul lor de abordare se deosebea totuşi sensibil de al Scripturii, dezvoltându-se uneori pe noi direcţii. Unii înţelepţi susţineau ideea „plăţii" încă din această lume, ilustrată prin principiul *mida ke-neghed mida* („măsură pentru măsură"). „Toate măsurile [de pedeapsă şi de răsplată] luate de Sfântul, binecuvântat fie El, concordă cu principiul măsură

pentru măsură" (*Sanh.* 90a; *Sota* 8b). Acest principiu își află expresia paradigmatică în maxima lui Hilel: „Văzând plutind un craniu la suprafața apei, el [îi] zise: «Fiindcă ai înecat ai fost și tu înecat, iar cine te-a înecat va sfârși înecat la rândul lui»" (*Avot* 2,7).

O dată cu dezvoltarea *legii orale, conceptul devine mai abstract și, paralel cu abordarea clasică, apare noțiunea de „lume viitoare". *Avot de-Rabi Natan* atribuie astfel apariția a două secte – saduceii și boetusienii – lui Țadok și Boetus, discipoli ai lui Antigonos din Soho, care au interpretat maxima maestrului lor ca o tăgăduire a doctrinei răsplății și pedepsei: „Nu fiți ca acei slujitori care nu-și ascultă stăpânul decât pentru a primi o recompensă; fiți mai curând ca unii care ascultă fără a aștepta nimic în schimb" (*Avot* 1,3). Totuși, R. Iacob afirma: „Această lume seamănă cu un portic deschis spre lumea viitoare; pregătește-te pentru a trece prin portic în palat „iar o oră de mulțumire în lumea viitoare e mai frumoasă ca o viață întreagă în această lume" (*Avot* 4,16–17).

Rabinii observau că „nu există recompensă în lumea aceasta pentru îndeplinirea poruncilor" (*Hul.* 142a) și că promisiunea biblică: „Pentru ca zilele tale să se prelungească" (Ex. 20,12) putea fi înțeleasă ca o existență spirituală eternă, consecutivă morții fizice. Astfel, unii înțelepți ai Mișnei și Talmudului înțelegeau limpede că nu trebuiau să se aștepte la a fi recompensați în această lume pentru că au fost fideli preceptelor divine. Totuși, cei mai mulți rabini erau de părere că principiul răsplății și al pedepsei se aplică atât în lumea aceasta, cât și în cea viitoare.

Conceptul lumii viitoare permitea rezolvarea problemei suferinței celui drept și a prosperității nelegiuitului. Astfel, suferințele celui drept pe lumea aceasta puteau fi considerate ca un tribut pentru micile sale lipsuri, urmând ca virtutea să-i fie răsplătită din plin pe lumea cealaltă; aceeași teorie ar fi valabilă, *mutatis mutandis*, și pentru propășirea păcătosului (*Lev.R.* 27,1). Evoluția progresivă a concepției despre lumea viitoare a condus la ideea că viața terestră ar permite acumularea unui capital de fapte bune sau rele de roadele cărora vom avea parte în lumea de dincolo (*Avot* 4,22; *Er.* 22a). Beneficiile materiale din această lume se obțin pe seama deliciilor vieții eterne, în vreme ce suferințele îndurate aici vor fi compensate acolo. Unele fapte deosebit de meritorii ar trebui totuși să atragă cu sine o dublă retribuție, atât în lumea de aici cât și în cea de dincolo, așa cum indică extrasul din Mișna **Pea*, integrat în liturghia cotidiană: „Unele fapte produc roade în lumea aceasta, dar capitalul lor este pus la păstrare și în lumea viitoare". În această privință, *apocrifele prefigurează concepția Talmudului iar atitudinea care domină în *Înțelepciunea lui Solomon* poate fi considerată ca reprezentând concepția majoritară.

Neputând ajunge la un consens asupra problemei răsplății și a pedepsei, înțelepții au căutat măcar o poziție intermediară care să dea seamă cât de cât mulțumitor de inechitatea vizibilă a lumii terestre. Astfel s-a elaborat concepția „suferințelor impuse din dragoste" (*Ber.* 5a), în care chinul celui drept este considerat nu o pedeapsă, ci o „încercare grație căreia spiritul se poate înălța" (*Gen.R.* 32,3). Pe de altă parte, trebuie admis, așa cum spune R. Ianai, că „nu stă în puterea noastră să înțelegem nici prosperitatea nelegiuitului, nici *a fortiori* suferința celui drept" (*Pea* 1,1). Întrebările legate de răsplată și pedeapsă și de lumea cealaltă generau alte întrebări legate de *Înviere, care îi neliniștea pe rabini. Unii credeau că Învierea va fi acordată doar oamenilor virtuoși (*Taan.* 7a), în vreme ce alții socoteau că recompensele sau pedepsele finale nu se puteau aplica decât asupra unor oameni înzestrați cu trup și suflet (*Sanh.* 91a-b). Unii vedeau în *gan *Eden ultima destinație a celor drepți, nelegiuiții urmând să fie expediați la „locul ultimei pedepse", adică în Gheenă (*Ghehinom*) (*Pes.* 54a; *Er.* 19a). Se considera că o ispășire obișnuită dura douăsprezece luni, doar păcătoșii înveterați trebuind să suporte focul veșnicei pedepse (*R.H.* 16b), în contrast cu „banchetul veșnic" de care urmau să aibă parte drepții (*Ber.* 34b). Alți înțelepți nu confereau acestor învățături decât o valoare pur simbolică (*A.Z.* 3b; *Ber.* 34b).

III. Gândirea medievală

Gânditorii evrei din Evul Mediu care doreau să edifice un sistem filozofic coerent pornind de la literatura biblică și rabinică au fost inevitabil confruntați cu problema cardinală a răsplății și a pedepsei. Sarcina lor s-a dovedit dificilă, pe de o parte, din cauza caracterului nefilozofic al literaturii biblice și, pe de altă parte, din cauza multitudinii de opinii contradictorii, exprimate de literatura rabinică.

Întrebarea de maximă dificultate la care trebuiau să răspundă acești gânditori era dacă sufletul trebuie sau nu să fie încarnat pentru a putea, la momentul potrivit, să-și primească recompensa sau pedeapsa.

În sistemul lui *Saadia Gaon, sufletele drepților și sufletele nelegiuiților ar fi trebui consemnate în locuri separate până la învierea morților care n-ar

avea loc, după opinia sa, decât după izbăvire și după venirea lui *Mesia. Ar exista astfel o etapă preliminară separării definitive a drepților de ticăloși în rândul evreilor. O dată sufletele reîncarnate, Judecata din urmă ar putea în sfârșit să aibă loc, după care, o singură substanță de esență divină, va fi „lumină" pentru cei buni și „flăcări" pentru cei răi. Abordarea lui *Nahmanide este asemănătoare cu cea a lui Saadia.

*Maimonide, în schimb, abordează chestiunea în mod diferit: el susține, în principiu, că rațiunea este esența omului și că doar sufletul rațional are capacitatea nemuririi. Recompensa ultimă a omului, grație căreia el atinge desăvârșirea totală a ființei sale, constă într-o existență pe de-a întregul spirituală în prezența lui Dumnezeu, existență la care orice om drept ar accede imediat după moarte. Așa vede Maimonide lumea viitoare. În schimb, nelegiuitul ar fi pedepsit prin faptul că el nu poate atinge nemurirea. Drept urmare, nu mai rămâne nimic din el după moarte. Maimonide consideră că vremurile mesianice n-au nimic de-a face cu aceste evenimente de ordin metafizic. Vremurile mesianice vor surveni, după el, la scară istorică, fără nici o intervenție a miraculosului, și vor consta în recompensa sau pedeapsa națiunilor și în instaurarea Regatului lui Dumnezeu.

Nici Maimonide nici Iosif *Albo nu implică învierea morților în concepția lor despre răsplată și pedeapsă. Ambii dezbat totuși problema deoarece tradiția evreiască obișnuia s-o facă. După Maimonide, învierea ar urma să aibă loc la scurt timp după venirea lui Mesia, dând posibilitate drepților să atingă un grad și mai înalt de perfecțiune morală. În plus, drepții care au suferit în lume pe vremea când domneau forțele răului vor fi astfel despăgubiți, trăind o nouă viață în era mesianică. După aceea, ei urmau să moară încă o dată, reluându-și existența pur spirituală în lumea cealaltă.

După Isaac *Abravanel, singurul rost al învierii morților ar fi de a facilita instaurarea erei mesianice. La vederea unui asemenea miracol, nici un neam nu ar mai avea nici cea mai mică îndoială asupra suveranității lui Dumnezeu.

Albo își pune întrebarea de ce Biblia nu face nici o referire la vreo răsplată sau pedeapsă de ordin spiritual în lumea viitoare. Pentateuhul, răspunde el, relatează formarea istorică a poporului evreu pe baza Legământului său cu Dumnezeu. Având ca erou colectiv o națiune, Biblia nu se poate referi la recompensă și pedeapsă decât în termeni materiali: prosperitate, victorie militară, secetă, exil etc.; fenomenele spirituale, crede Albo, nu pot fi abordate decât pe plan individual și nu pe planul unui neam întreg. De aceea Biblia, care se preocupă de destinul lui Israel ca națiune, nu spune nimic despre izbăvirea spirituală a indivizilor.

Saadia Gaon face în această privință o observație foarte modernă, care ar putea fi calificată drept aproape „existențialistă": „Este ușor să-ți dai seama că persoanele care au atins cele mai înalte poziții sociale continuă să sufere de un sentiment de insecuritate și să aspire la o poziție și mai bună, și mai înaltă. Viața pe care o duc, cu toate plăcerile ei, nu-i mulțumește. Un Dumnezeu drept nu poate concepe să-i răsplătească pe cei care merită decât cu o viață într-adevăr senină și cu o fericire pură."

Practic toți gânditorii Evului Mediu sunt de acord asupra faptului că recompensa și pedeapsa trebuie să fie naturale. Deja înțelepții Mișnei susțineau că „răsplata unei *mițve* este *mițva* însăși" (*Avot* 4,2), cu alte cuvinte, consecința pozitivă a cutărei sau cutărei porunci asupra celui ce o îndeplinește. Nu trebuie considerat că recompensa ori pedeapsa sunt impuse din exterior de către un judecător ca să stimuleze practicarea *mițvot* sau să descurajeze încălcarea lor. Răsplata și pedeapsa trebuie considerate, dimpotrivă, ca decurgând natural și inevitabil din faptele individului. Albo, Maimonide și Nahmanide aveau despre acest subiect opinii asemănătoare.

*Levi ben Gherșom a fost unul din marii gânditori medievali care s-au aplecat asupra problemei. În *Sefer milhamot Adonai* (*Războaiele Domnului*), el expune limpede — în opoziție cu Maimonide — concepția sa filozofică despre recompensă și pedeapsă, despre nemurirea sufletului și despre Providență. După părerea lui, Providența se exercită pe căi naturale. În calitate de creator al naturii, Dumnezeu este sursa esențială a Providenței și, ca urmare, se află la originea sancțiunilor care vizează omul, dar de o manieră indirectă. Există două forme de Providență: cea dintâi se adresează umanității și constituie o providență de ordin general, în vreme ce a doua este specifică și nu se ocupă decât de ființele care au dobândit un intelect speculativ prin studiul științelor și al metafizicii, studiul tradițional al Torei și îndeplinirea poruncilor practice și etice fiind condițiile preliminare pentru a păși pe această cale. Cei care nu pot să atingă această providență specială nu pot deci pretinde să obțină o recompensă absolută. Nu i se poate deci atribui lui Dumnezeu nici nedreptate, nici imperfecțiune; când omul eșuează în dobândirea acestui intelect, el nu e întru totul bun și împlinit și deci își merită nefericirea. Cel care însă îl dobândește își capătă răsplata și în lumea aceasta

Lista principalelor răspunsuri liturgice

Alehem ha-şalom („Pacea să fie asupra lor")	După numele patriarhilor, atunci când primul paragraf din *Amida* e repetat la sinagogă (la sefarzi).
Am kedoşa ka-amur („Poporul Tău sfânt, așa cum s-a spus")	După cuvântul *cohanim* în fraza de început a binecuvântării preoților; acest obicei sefard a fost adoptat de unii aşchenazi.
Amen	După binecuvântările de dimineață, după fiecare binecuvântare a *Amidei* (în timpul repetării ei de către oficiant), după frazele din *Kadiş*, după fiecare verset din binecuvântarea preoților, după binecuvântările de lună nouă și celelalte binecuvântări.
Baruh Adonai ha-mevorah le-olam va-ed („Binecuvântat fii, Doamne, binecuvântat în vecii vecilor")	După invocația *Barehu* în slujbele cotidiene și la lectura Torei.
Baruh Hu u-varuh Şemo („Binecuvântat fie El și binecuvântat fie Numele Lui")	După al treilea cuvânt din binecuvântări (dar nu la *kiduş* și *havdala*), înainte sau după *Şema*, la sunetul șofarului și la lectura cărții Esterei de Purim sau în timpul binecuvântărilor de după mese.
Baruh Şem kevod malhuto le-olam va-ed („Binecuvântat fie Numele glorioasei Sale împărății în vecii vecilor ")	După fraza de început din *Şema* (spusă în gând, în afară de *Iom Kipur*), după binecuvântările rostite la punerea filacterelor (la aşchenazi) și de trei ori la sfârșitul slujbei de *Neila* de Iom Kipur.
Baruh tihie („Fii binecuvântat")	a) Răspuns dat de un *cohen* urărilor de *hazak (u-)baruh* după ce el a recitat binecuvântarea preoților; b) Răspuns la felicitările primite de cel care a fost chemat la citirea Torei sau a îndeplinit altă poruncă; variantă (la sefarzi): *hazak ve-emaţ*.
Baruh Hu („Binecuvântat fie El")	În al doilea paragraf din *Kadiş* (la aşchenazi).
Ke-me-az („Ca altădată")	După cuvintele *Amidei*: Fie ca ochii noștri să poată vedea întoarcerea Ta la Sion cu îndurare" (la sefarzi).
Ken iehi raţon („Facă-se voia Domnului")	După fiecare verset din binecuvântarea preoților (în loc de *Amen*), în unele comunități aşchenaze și sefarde.
Sela	După un răspuns la binecuvântarea *Gomel* și după binecuvântarea *Iehi raţon* la luna nouă (la aşchenazi).
Iehe Şeme raba mevarah le-olam u-le-alme almaia („Fie marele Său Nume lăudat pentru totdeauna și pe vecie")	După primul paragraf din orice *Kadiş*.
Iehi Şem Adonai mevorah me-ata ve-ad olam („Fie Numele Domnului binecuvântat acum și în veac")	După „invitația" de a rosti binecuvântările de după mese (la aşchenazi).
Ievareheha Adonai („Domnul să te binecuvânteze")	Răspuns la salutul *Adonai imahem* („Domnul să fie cu voi"; Rut. 2,4), adresat celui chemat la citirea Torei înainte ca el să înceapă să citească prima binecuvântare a Torei (practică sefardă, curentă și la evreii italieni).

și în cealaltă. În lumea pământească, recompensa constă în cunoștințele lui superioare care-i permit să-și exercite liberul arbitru, pe care viața veșnică îl va încununa apoi. Astfel trebuie înțeleasă, după Ghersonide, nemurirea: ca o răsplată a acestui intelect speculativ, singurul care supraviețuiește după moarte. În acest sens, nu poate fi vorba de o înviere trupească și cel ce nu atinge acest stadiu de inteligență se vede sortit dispariției. Această concepție naturalist filozofică diferă întrucâtva de aceea a lui Maimonide în privința nemuririi. În vreme ce Ghersonide susținea existența unei nemuriri individuale, subiectul păstrându-și identitatea după moarte și continuând să se bucure de plăcerile intelectuale, Maimonide înclina spre o pierdere a identității, prin contopirea intelectului individual cu Intelectul agent.

IV. Epoca modernă

Principiul recompensei după fapte și cel al *Providenței divine au fost complet reconsiderate în urma a două evenimente ale sec. al XX-lea: **Șoa* și crearea Statului Israel. Faptul că Israel a redevenit un stat suveran i-a determinat pe mulți evrei ortodocși să socotească epoca actuală drept începutul Izbăvirii și al împlinirii profețiilor biblice.

RĂSPUNSURI LITURGICE

Cuvinte sau expresii consacrate, spuse sau cântate de către credincioși în cursul slujbei publice, prin care ei „răspund" la unele pasaje rostite de oficiant. În numeroase sinagogi occidentale, răspunsurile sunt intonate de un cor. Deși obiceiurile diferă de la un rit de rugăciune la altul (îndeosebi între așchenazi și sefarzi), răspunsurile importante sunt comune tuturor riturilor (v. Listă, pag. 659).

Majoritatea acestor cuvinte sau expresii își au originea în Biblie iar unele sunt de-a dreptul citate. Trei răspunsuri sunt în uz încă din epoca Templului. Cântate la origine de corul de leviți, acestea sunt: **Amen*, *Baruh șem kevod malhuto le-olam va-ed* și *Sela*. Deși păstrat în liturghie, *Aleluia* nu mai are funcția de răspuns.

Rugăciunea în aramaică a *Kadișului* este o rugăciune alternantă care face parte din cultul colectiv de la sfârșitul epocii rabinice. Se dă o mare importanță răspunsului său principal, *Iehe Șeme raba mevarah le-olam u-le alme almaia* („Marele Său Nume fie lăudat pentru totdeauna și pentru vecie"; *Șab*. 119b). Cuvintele *Kudșa berih Hu* („Sfântul, fie El binecuvântat") figurează în al doilea paragraf din *Kadiș*; așchenazii repetă ultimele două cuvinte: (*Berih Hu*) ca un răspuns formal („Binecuvântat fie El"); în toate celelalte rituri, se spune *Amen* după numele complet al lui Dumnezeu.

Iehi Șem Adonai mevorah me-ata ve-ad olam („Fie Numele Domnului binecuvântat acum și în veac"; Ps. 113,2) este foarte apropiat de primul răspuns la *Kadiș*. Așchenazii folosesc această frază din **Halel* ca răspuns la invocarea celui care conduce binecuvântările de după mese. La fel, *Baruh Adonai ha-mevorah le-olam va-ed* („Binecuvântat fie Domnul, binecuvântat în vecii vecilor") este răspunsul la îndemnul **Barehu* din cultul public și la invocația *Barehu*, spusă de un membru al comunității atunci când este chemat să citească din Tora. *Ken iehi raton* („Facă-se voia Domnului"), uneori utilizat în loc de *Amen* în binecuvântarea preoților, întărește adeseori o speranță sau o dorință.

Binecuvântările curente, în mod obișnuit urmate de *Amen*, încep cu trei cuvinte *Baruh Ata Adonai* („Binecuvântat fii Tu, Doamne..."). Deseori răspunsul prescris pentru al treilea cuvânt este *Baruh Hu u-varuh Șemo* („Binecuvântat fie El și binecuvântat fie Numele Său"). Un răspuns la binecuvântarea **Gomel* rostită când scapi de un pericol sau ajungi cu bine acasă după o călătorie îndelungată este: *Mi șe-ghemalha kol-tov Hu igmolha kol-tov, Sela* („Cel care a fost bun cu tine să continue să se arate bun cu tine întotdeauna").

Diverse răspunsuri semiliturgice sunt de asemeni curente în comunitățile sefarde, fiind îndeosebi asociate cu citirea Torei și binecuvântările preoților.

RĂU

Existența răului, a morții, a suferinței și a nedreptății în lume ridică probleme fundamentale în gândirea religioasă monoteistă care îl identifică pe Dumnezeu cu binele și îl face răspunzător de tot ceea ce se întâmplă în lumea pe care a creat-o. Întrebările privind sursa răului, rostul și statutul său în raport cu bunătatea lui Dumnezeu au animat dezbaterile și reflecțiile gânditorilor evrei încă din epoca biblică.

Biblia afirmă fără cea mai mică ambiguitate responsabilitatea divină pentru existența binelui și a răului. În Plângeri (3,38) se spune: „Nu iese oare din gura Celui Prea Înalt binele ca și răul?" Spre deosebire de dualismul persan care consideră că binele și răul provin din surse diferite, Biblia susține că răul face parte din structura creației divine. Dumnezeu zice: „Eu făuresc lumina și Eu fac întunericul, Eu aduc pacea și Eu creez nenorocirea." Răul, ca tot ce e făcut de Creator, are un rost care face parte din proiectul lui Dumnezeu: „Pe toate le-a făcut Domnul cu un țel al lor, chiar și pe cel

nelegiuit, pentru ziua nenorocirii" (Prov. 16,4). În același timp, Biblia recunoaște dificultatea omului de a înțelege existența răului și îi permite să se exprime pentru a protesta împotriva suferinței, durerii și nedreptății din lume.

Eclesiastul exprimă o viziune pesimistă cu privire la nimicnicia vieții și la defectele creației: „Am văzut toate lucrările care se fac sub soare și iată că totul e deșertăciune și goană după vânt. Ce-i strâmb nu se poate îndrepta și ce lipsește nu se poate socoti" (Koh. 1,14-15). Cea mai mare dificultate, pentru om, constă în a înțelege succesul celor răi și suferința drepților. Profetul Ieremia nu pune la îndoială dreptatea divină, totuși îl întreabă pe Dumnezeu: „Pentru ce propășește calea celor răi și toți mișeii trăiesc în pace?" (Ier. 12,1). Expresia cea mai percutantă a strigătului uman în fața suferinței celor buni apare în cartea lui *Iov, dreptul care suferă fără un motiv aparent. Biblia nu propune nici o soluție care să atenueze gravitatea problemei prezentate de Iov. Răspunsul său este că rostul răului și al lipsei de dreptate — ambele izvorâte din Dumnezeu — sunt de necercetat.

Inspirându-se din Biblie, înțelepții au ajuns la concluzia că, de vreme ce Dumnezeu e deopotrivă răspunzător de bine și de rău, rezultă că răul face parte din proiectul divin. Ei subliniau faptul că toate acțiunile lui Dumnezeu tind spre bine — „Tot ce face Dumnezeu El face pentru bine" (*Ber.* 60b) —, și că, în ultimă instanță, creația în ansamblul ei, inclusiv moartea, este bună. Răul din lume nu se exprimă doar prin moartea și suferința care-l afectează pe om ci și prin caracterul omului. „Înclinația spre rău", așa cum se exprimă ea, de pildă, în nevoile sexuale ale omului, tinde de asemeni spre bine: „Dacă n-ar fi fost înclinația spre rău, nici un om n-ar fi zidit niciodată o casă, nu s-ar fi însurat cu o femeie și n-ar fi zămislit copii" (*Gen.R.* 9,7).

La întrebarea de ce răul îl lovește pe cel drept și de ce nelegiuiții au parte de bine, înțelepții propun mai multe răspunsuri. Cel dintâi este că drepții sunt pedepsiți pentru păcatele părinților lor, în vreme ce nelegiuiții prosperă grație meritelor părinților lor. Talmudul pune la îndoială acest răspuns și sugerează un altul: „Când răul îl lovește pe cel drept, înseamnă că el nu e cu desăvârșire drept; iar când nelegiuitul beneficiază de bine, înseamnă că el nu-i total nelegiuit" (*Ber.* 7a). Spre deosebire de Biblie, care nu cunoaște noțiunea de recompensă pe lumea cealaltă, înțelepții o utilizează pentru a explica de ce lipsește dreptatea din această lume (vezi *Răsplată și pedeapsă). Suferința celor drepți și binele de care se bucură mișeii sunt numai o infimă parte din adevărata sancționare a faptelor lor, esențialul urmând a fi primit de om în lumea care vine.

Gânditorii Evului Mediu au continuat să dezbată problema răului, utilizând răspunsurile înțelepților și adăugând concepte derivate din filozofia greacă. Inovația lor cea mai importantă constă în ideea că răul nu este nimic altceva decât polul pozitiv al unui aspect negativ — lipsa binelui. Sub influența filozofilor neoplatonicieni, răul, care e asociat materiei și întunericului, este considerat o deficiență. În vreme ce Biblia și înțelepții recunoșteau existența răului ca atare și subliniau responsabilitatea lui Dumnezeu, filozofii medievali tăgăduiesc răspunderea divină, dezvoltând o concepție care ocultează existența răului.

Influența filozofiei grecești este deosebit de importantă în *Călăuza rătăciților* a lui *Maimonide. În Capitolul 12 din Partea a treia, Maimonide distinge trei tipuri de rele asociate omului: 1. răul în raport cu natura materială a omului, precum handicapurile fizice și afecțiunile corporale care apar fie din naștere, fie ca rezultat al violențelor naturii; 2. răul cauzat de oameni — rezultatul acțiunii celuilalt — ca furtul, omorul și războiul; 3. răul fizic și spiritual pe care omul și-l atrage asupra lui, lăsându-se în voia dorințelor lui sau trăind în dezacord cu regulile bunului simț. Sursa primelor două tipuri de rele este materia din care lumea și omul sunt alcătuiți fiind deci inevitabile. Al treilea, tipul de rău cel mai răspândit, evidențiază responsabilitatea omului. Nici unul din cele trei tipuri de rele nu contrazice bunătatea desăvârșită a lui Dumnezeu. Cel care îi este cu adevărat credincios se află în afara puterii răului. Suferința omului provine din incapacitatea sa intelectuală de a-i fi în permanență credincios lui Dumnezeu (*Călăuza*, III, 51).

Diversele curente mistice au reflectat și ele la problema răului. Cabaliștii au spart canoanele filozofice și au elaborat concepte care nu încercau să escamoteze realitatea răului. Diferitele școli cabalistice sunt în consens asupra definirii răului ca un domeniu ontologic specific, descris adesea ca subordonat lumii divine sau chiar ca parte a acesteia.

În cadrul teoriei despre **sefirot* (sferele de emanație), cabaliștii înfățișează sursele răului, uneori însăși lumea răului, ca înrădăcinate în divin. Cartea **Bahir* duce la extrem această concepție, afirmând că „Dumnezeu are un atribut numit «rău»". În unele curente cabalistice se disting mai multe tendințe. Lumea răului este zugrăvită ca un sistem ierarhic înzestrat cu o structură paralelă sistemului divin de *sefirot*. **Zoharul* prezintă o asemenea concepție

asupra răului ca un sistem de putere paralel celui al lumii divine și angajat în luptă împotriva acestuia.

Concepția despre om ca sursă a răului își găsește o nouă semnificație în Cabala. Nu numai că omul e vinovat de nenorocirile care i se întâmplă, ci, mai mult, faptele lui rele influențează starea răului în lumea întreagă. Răul, potențial conținut în divin, apare în concret ca rezultat al păcatelor omului.

În epoca modernă și contemporană, gânditorii evrei au continuat să aplice valorile iudaismului la problemele ridicate de răul timpului lor. În sec. al XIX-lea, marele filozof neokantian, Hermann *Cohen (1842–1918), a negat existența răului ca putere metafizică, definind-o ca un mit. Reluând ideea unui cabalist anterior, Cohen înfățișează suferința în general, și suferința evreiască în particular, ca pe o încercare, ca pe o probă impusă de Dumnezeu omului, pentru a-l aduce la valori etice mai elevate. Israel, îndeosebi, este chemat să acționeze în acord cu valorile morale superioare ale *Legământului divin și este deci menit să fie în permanență „robul năpăstuit" (Isa. 53). Dragostea de morală se exprimă printr-un act de conștiință și nu prin speculații abstracte pe această temă.

Sursa răului, după Martin *Buber (1878–1965), este ratarea ocaziei de a intra în relație cu Celălalt, prin omisiune sau prin decizie. Potrivit viziunii sale existențialiste, potențialul uman ia atunci o direcție proastă și se autonomizează. Chiar dacă răul nu poate deveni niciodată o forță independentă, el acționează în om pentru a contracara realizarea sa care decurge din întâlnirea mântuitoare cu Celălalt.

Eforturile filozofice de a găsi un răspuns religios la problema existenței răului în sec. al XX-lea s-au concentrat pe reevaluarea teologiei Legământului. Aceste eforturi s-au întemeiat pe elaborarea conceptuală stabilită de Hermann Cohen ca și pe noțiunea de „Tu etern" construită de Martin Buber cu privire la exterminarea comunității evreiești europene în timpul celui de-al *doilea război mondial. După Holocaust, Buber însuși, și-a exprimat îndoiala că s-ar mai putea adresa lui Dumnezeu ca „unui Dumnezeu al bunătății și îndurării". Cu toate acestea, el nu a renunțat niciodată la credința lui în potențialul umanității de a răscumpăra răul și de a sfinți lumea.

Pentru Abraham Joshua *Heschel, **Șoa* nu a fost posibil decât din cauza atitudinii împietrite și nepăsătoare a omului modern care nu mai face decât o distincție vagă între bine și rău. Totuși Dumnezeu se preocupă ca omul să deosebească binele de rău, dându-i în acest scop poruncile (**mițvot*) ca mijloc de a se opune răului. În ultimă instanță deci, problema omului nu este răul, ci propria lui relație cu Dumnezeu. Doar ridicând existența la nivelul sacrului, omul poate simți proximitatea divină și, știind că nu este singur, poate să încerce construirea unei lumi demne de Izbăvire.

În mod similar, evocând metafora elevului care a respins învățătura dascălului său, gânditorii contemporani, Arthur A. Cohen și Eliezer Berkovits consideră genocidul ca un pur produs al omului. Emil Fackenheim refuză să interpreteze evenimentele ca o pedeapsă, așa cum propun „pozitiviștii", și reafirmă prezența simbolică a lui Dumnezeu în istorie și relația lui permanentă cu Israel. Ignaz Maybaum insistă asupra semnificației literale a Legământului, identificând victimele Holocaustului cu jertfele sacrificiale de înlocuire pentru Izbăvirea lumii. Richard Rubenstein, printre alții, formulează problema modernă a răului la evrei în termenii unei opțiuni între două afirmații teologice: fie Legământul dintre Dumnezeu și Israel subzistă și atunci se afirmă în continuare dreptatea atotputernică a lui Dumnezeu, ca în interpretarea evreiască tradițională a primei și a celei de-a doua distrugeri a Templului de la Ierusalim, fie intervenția divină în istoria evreiască trebuie redefinită potrivit unei noi metafore pentru a putea lua în considerație caracterul nepunitiv al *Șoa*.

RĂZBOI

Conflict armat între state și popoare care, în lumea antică, antrena și participarea zeilor respectivi. Când un popor era învins, la fel erau și zeii săi. Biblia îl înfățișează pe Dumnezeul lui Israel ca pe un „războinic" (Ex. 15,3) „viteaz în lupte" (Ps. 24,8), care „înaintează ca un erou" (Isa. 42,13) în fruntea oștii sale (Ps. 68,8). Războaiele lui Israel sunt și războaiele lui Dumnezeu, de aici și prezența simbolică a chivotului pe câmpul de luptă încă din vremea lui *Moise (Num. 10,35–36) și până târziu, în timpul perioadei monarhice (1 Sam. 14,18; 2 Sam. 11,11). Războaiele cu amaleciții, care omorâseră ariergarda lui Israel în deșert, erau de asemenea considerate războaie divine: amaleciții nu numai că încălcaseră legile lui Dumnezeu cu privire la compasiunea pentru cei aflați la nevoie, ci îndrăzniseră chiar să-i atace pe israeliți, poporul Său (Deut. 25,17–19). Dar Dumnezeu și credincioșii lui puteau declara război israeliților înșiși atunci când aceștia cădeau în idolatrie (Ex. 32, 25–29). De fapt, acesta este chiar principiul legilor războiului enunțate în *Deuteronom: toți idolatrii, cananeenii ca și israeliți, trebuie nimiciți

de pe pământul lui Dumnezeu. Întrucât israeliții încheiaseră un legământ cu Dumnezeu și-i juraseră credință, erau pasibili de exterminare dacă-și călcau cuvântul și se închinau altor dumnezei. Astfel de clauze erau, de altfel, curente și în tratatele de alianță dintre suveranii Orientului Apropiat.

Regulile războiului sunt enunțate în Deuteronom (20,1–20) și reluate mai pe larg în Mișna (*Sota* 8). Înainte de a porni la luptă, *preoții îi îndemnau pe soldați să nu se teamă să înfrunte un inamic mai puternic. Patru categorii de bărbați erau scutiți de război: cei care-și ridicaseră o casă, dar nu apucaseră s-o inaugureze; cei care sădiseră o vie, dar nu gustaseră încă din rodul ei; cei care erau logodiți, dar nu consumaseră actul conjugal; în sfârșit, fricoșii care riscau să submineze moralul trupei. În plus, era necesar ca soldații să fie în stare de puritate rituală (Deut. 23,10–15). O cetate nu putea fi atacată decât dacă locuitorii ei respingeau oferta de pace pe care israeliții erau datori să le-o propună inițial. După o altă regulă, evreii nu aveau dreptul să taie pomii fructiferi din zonă nici chiar în caz de asediu prelungit. Dacă o cetate canaaneană refuza să se predea, toți locuitorii ei erau suprimați ca să nu-i contamineze și pe alții cu practicile lor idolatre. Când cuceream cetăți îndepărtate pe care nu le puteau menține în regim de ocupație permanentă, bărbații adulți erau omorâți, iar restul locuitorilor erau luați prizonieri.

Potrivit credinței lui Israel, Dumnezeul său era de neînvins. Dacă oastea suferea o înfrângere, aceasta era pusă pe seama necredinței israeliților care-l determina pe Dumnezeu să rupă legământul cu poporul său. Astfel, când israeliții au încercat să intre în Țara Făgăduinței împotriva voinței divine și au fost repede puși pe fugă de dușman (Num. 14,45), ei au considerat acest fapt ca o consecință a răzbunării divine. La fel, în epoca judecătorilor, victoriile și înfrângerile militare nu erau puse pe seama calității armatei, ci motivate prin credința sau necredința lui Israel. Totuși, Dumnezeul lui Israel nu iubește războiul. *David a fost oprit să zidească *Templul deoarece, ca războinic, vărsase mult sânge (1 Cron. 22,8; 28,3). Înălțarea unui sanctuar la Ierusalim, oraș al păcii, trebuia să aștepte vremuri mai liniștite, această cinste revenind, în final, regelui Solomon, al cărui nume însuși conținea ideea de pace (*șalom*).

Mișna (*Sota* 8,7) împarte războaiele în trei categorii: „războiul obligatoriu" (*milhemet hova*) în caz de atac al dușmanului; „poruncit" de Dumnezeu și de Tora (*milhemet miṿa*); și „opțional" (*milhemet ha-reșut*), război purtat în scopuri exclusiv politice. Prima categorie, care se limita la distrugerea lui Amalec și a popoarelor canaaneene, a fost curând depășită sub raport istoric. Războaiele de categoria a treia, cele cu obiective economice sau expansioniste, nu puteau fi pornite de regii Hașmonei decât cu acordul celor 71 de membri ai *Sanhedrinului. Prin urmare, numai a doua categorie, — războaiele de supraviețuire și de apărare națională —, rămânea practic aplicabilă. În cazul unor astfel de războaie, excepțările biblice se anulau: bărbatul proaspăt însurat era chemat la oaste și chiar și interdicțiile legate de *Șabat puteau fi suspendate în interesul apărării țării (*Tos.Er.* 4,5–9).

După epoca Hașmoneilor, în care conceptul de „război sfânt" devine vital (*1 Mac.* 3,21), și după ce evreii și-au pierdut independența, înțelepții nu au mai avut o experiență directă a războiului și au tins să escamoteze aspectele militare conținute în Biblie. Astfel, a purta o sabie de paradă în ziua de Șabat era considerat un lucru rușinos, iar un *amora erudit susținea că sabia războinicului, menționată în Ps. 45,4, simbolizează „sabia Torei". Treptat, războaiele biblice se estompau într-un trecut îndepărtat și însăși lupta împotriva Romei devenea o vagă amintire. În consecință, analiza și codificarea legilor războiului în Talmud trebuie socotite ca un simplu exercițiu teoretic.

În Evul Mediu, în special în Europa răvășită de cruciade și de cruzimile diverselor armate cuceritoare, evreii au ajuns să aibă oroare de război. Participarea evreilor la operațiunile militare se limita la zona Arabiei și la nord-vestul Africii unde o serie de triburi iudaizante luptau fără succes împotriva musulmanilor, la *Etiopia unde *Beta Israel* (sau *felahii*) au fost în cele din urmă învinși de creștini și la regiunea Caucazului și a Rusiei de miazăzi unde Imperiul Bizantin creștin și Persia musulmană încercau să-și impună dominația asupra *kazarilor iudaizanți. Un caz rar de războinic evreu a fost vizirul Granadei, **Samuel ha-Naghid** (993–1056), dregător și poet, care-și conducea personal armatele împotriva statelor musulmane rivale și care a și murit într-una din aceste campanii.

De la sfârșitul sec. al XVIII-lea, o dată cu *emanciparea evreilor și noile condiții socio-politice din Europa și America, serviciul militar a devenit un element vital pentru evreii care începeau acum să lupte sub steagurile diverselor țări în care locuiau. Moise *Sofer și alte autorități halahice au abordat această problemă în mai multe **responsa*. Unii autori, puțini la număr, considerau că evreul nu trebuie să-și riște viața într-un război neevreiesc. Halaha însă, în ansamblul ei, se pronunța pentru

îndeplinirea obligațiilor civice, inclusiv serviciul militar, față de patria adoptivă. Rabi *Israel Meir Kagan (*Hafeț haim*) susținea că îndatoririle față de monarhii evrei erau valabile și față de regii neevrei care, impunând ordinea și legea în țară, își protejau toți supușii, inclusiv pe evrei. Pe de altă parte, practica mercenariatului este categoric și unanim condamnată în rândul evreilor.

Majoritatea mediilor ortodoxe au considerat războiul pentru independența Israelului (1948–1949) ca un război justificat, un *milhemet mițva*. Toate războaiele ulterioare ale Statului Israel au fost la fel clasificate și aprobate, cu excepția războiului din Liban (1982), pe care unele autorități religioase l-au considerat un *milhemet ha-reșut* — un război facultativ, purtat din alte rațiuni decât legitima apărare.

Încă din primii ani ai statalității, s-a creat un consens în legătură cu problemele de securitate națională. Pe plan religios, acest consens se reflectă în directivele rabinatului militar cu privire la comportamentul în vreme de război, în special în ceea ce privește suspendarea interdicțiilor șabatice în situații extreme când respectarea lor ar pune în primejdie viața oamenilor (vezi **Pikuah nefeș*).

REBE, vezi ADMOR; HASIDISM; ȚADIK.

REBECA

Soția lui *Isaac și una din matriarhele lui Israel. Rebeca era fiica lui Betuel, nepotul lui Abraham. Abraham l-a trimis pe slujitorul său, Eliezer, la familia sa din Mesopotamia spre a-i găsi o soție fiului său Isaac. Eliezer s-a rugat lui Dumnezeu ca să-l ajute s-o recunoască pe această viitoare nevastă, ceea ce trebuia să se întâmple grație unui semn. Când va cere apă unei fete, ea îi va oferi apă nu doar lui ci și cămilelor sale, din proprie inițiativă. Rebeca a apărut și a împlinit semnul. Înfățișându-se la Betuel, Eliezer i-a informat imediat pe cei ai casei asupra misiunii sale. El a obținut consimțământul lor și pe cel al fetei pentru a o lua cu el.

Se știe că Isaac s-a căsătorit la vârsta de patruzeci de ani, dar Biblia nu menționează și vârsta Rebecăi. Fiii lor gemeni, *Iacob și *Esau, s-au născut douăzeci de ani după căsătoria părinților. Spre deosebire de Isaac care era foarte atașat de Esau, Rebeca îl prefera pe Iacob. Cu ajutorul stratagemelor ei — atât de puțin licite încât Rebeca a trebuit să-și asume riscurile („Blestemul tău să vină peste mine, fiule" Gen. 27,13) — Iacob și-a înșelat tatăl ca să obțină binecuvântarea primului născut. Înțelegând că Isaac nu avea intenția să revină asupra binecuvântării date mezinului, Esau a plănuit uciderea fratelui său. Aflând de acest plan, Rebeca a obținut de la Isaac să-l trimită pe fiul ei preferat în Padan-Aram, la fratele ei Laban, ca să-și găsească o soție. A murit fără să-l revadă pe Iacob și a fost înmormântată alături de Isaac, în grota Macpela (vezi *Sfinte, Locuri).

RECONSTRUCȚIONISM

Mișcare filozofică evreiască americană creată de Mordecai *Kaplan în scopul de a remodela și revitaliza iudaismul. Convins că iudaismul nu a răspuns la provocarea modernității și la imperativele contemporane și că mișcări ca iudaismul reformat, conservator și ortodox n-au oferit nici o soluție valabilă acestor probleme, Kaplan a elaborat un program pentru reconstruirea iudaismului. Deoarece, în opinia lui, evreii nu mai cred în *viața veșnică, iudaismul ar trebui de acum înainte să le ofere mijloace de a realiza izbăvirea în această lume. El a respins supranaturalul și autoritarismul în favoarea democrației.

Reconstrucționismul concepe iudaismul ca o civilizație religioasă dinamică. El posedă o limbă, o istorie, o cultură, un ansamblu de obiceiuri și modalități de expresie populară, o organizare socială și un atașament special față de Israel — totul întrupat într-un nucleu religios. În calitate de cultură și religie, iudaismul a evoluat permanent, adaptându-se și modificându-se în fiecare etapă a istoriei sale, fără a-și pierde identitatea și continuitatea.

Dumnezeu, Tora și Israel alcătuiesc o trilogie conceptuală, în care fiecare element are o importanță egală pentru viața evreiască. Dumnezeu este „puterea salvatoare", realizarea supremă a ființei umane. Dumnezeu este ansamblul de forțe care, în individ și în univers, face posibilă izbăvirea. Tora, care cuprinde în același timp Biblia ebraică și literatura rabinică este creația poporului evreu și expresia căutărilor sale de Dumnezeu; ea constituie mărturia acestei experiențe. Poruncile (*mițvot*) cuprinse în Tora sunt, în realitate, o serie de obiceiuri și tradiții populare evreiești. Ca atare ele pot fi modificate în funcție de scara de valori a fiecărei generații. Israel, care întruchipează în același timp poporul și țara, ocupă un loc central în viața evreiască. Pentru ca iudaismul să atingă nivelul suprem, Israelul și diaspora trebuie să fie într-o permanentă interacțiune.

În practică, reconstrucționismul a luat forma unei mișcări o dată cu înființarea, la New York în 1922, a Societății pentru Progresul Iudaismului

(S.A.J.). Centrul sinagogal al S.A.J. a pus în aplicare modelul teoretic al lui Kaplan. Principiile de bază ale acestuia sunt: munca în deplină libertate de gândire, dar interpretând tradiția, dezvoltarea sinagogii în calitate de centru evreiesc, democratizarea vieții instituționale evreiești și, în sfârșit, sprijinul pentru reclădirea Israelului. Mișcarea reconstrucționistă își are cartierul general la Reconstructionist Rabbinical College din Wyncote, Pennsylvania, întemeiat în 1967. Programul colegiului este astfel structurat încât studenții să conceapă iudaismul ca pe o civilizație religioasă evolutivă. De la început, au fost admiși cursanți atât bărbați cât și femei. Comunitățile afiliate sunt organizate într-o Federație de comunități reconstrucționiste și de *Havurot*.

Deși, din punct de vedere numeric, este una dintre cele mai puțin însemnate mișcări evreiești din Statele Unite, reconstrucționismul exercită o influență mult superioară dimensiunilor sale și numeroase idei și concepte ale sale au fost adoptate de evreii americani.

REFORMĂ vezi IUDAISM REFORMAT.

REGE, REGALITATE

În tradiția evreiască, suveranul suprem e Dumnezeu, numit și „Regele regilor" și Domnul, Regele Universului". Atunci când evreul, la vârsta majoratului religios, își asumă constrângerea poruncilor, se spune despre el că „a primit jugul Împărăției cerești". **Amida* slujbei suplimentare de Roș Hașana cuprinde mai multe versete biblice (*malhuiot*), evocându-l pe Dumnezeu în calitate de Rege (vezi *Regalitate divină).

Moise a poruncit fiilor lui Israel ca, după ce vor fi pătruns în Canaan, să-și pună în fruntea lor un rege (Deut.17,14 *et infra*). Alegerea regelui și purtarea sa fac obiectul unor restricții; regele însuși trebuie să aibă un exemplar al Legii pentru a putea s-o consulte în orice moment.

După epoca Judecătorilor, într-o perioadă de criză și sub amenințarea dominației filistine, israeliții au instaurat monarhia. Samuel, înclinându-se în fața voinței populare, l-a uns pe Saul ca întâiul rege (1 Sam. 10,17 *et infra*). Deși monarhia a fost, încă de la origine, supusă unor constrângeri de ordin religios și social, suveranul a fost totuși considerat alesul lui Dumnezeu.

Regii puteau să impoziteze și să ordone recrutarea pentru armată sau pentru diferite munci. Puteau să declare război (mai târziu au fost obligați să consulte *Sanhedrinul), să ordone executarea unor supuși rebeli și să le confiște bunurile. Legea poruncea poporului să-l respecte pe rege, dar îi recomanda acestuia să fie milostiv, bun și smerit în sinea lui. El trebuia să rămână supus în permanență legilor Torei; dacă săvârșea un păcat, pedeapsa era severă.

Lui Saul i-a urmat la tron David: succesele lui militare și smerenia lui în fața lui Dumnezeu i-au atras această promisiune divină transmisă prin profetul Natan: „Casa ta și împărăția ta vor dura veșnic înaintea mea și scaunul tău de domnie va dăinui în veci" (2 Sam. 7,16). De aici și credința, adânc întipărită în gândirea iudaică, în permanența unei dinastii davidice din care va proveni însuși *Mesia. După schisma regatului din nord, suveranii acestuia au fost considerați legitimi dacă erau desemnați de un profet, dar, în regatul lui Iuda, doar un descendent al lui David putea fi rege.

Regalitatea reprezenta un ideal și numeroși Psalmi îl laudă pe rege, văzut ca un izbăvitor de drept divin (Ps. 2,2–11), cuceritor (Ps. 2,6–9) și apărător al dreptății (Ps. 45,7–8). Se regăsește în Psalmi și ideea regalității ca un pact (Ps. 132, 11–12). După dispariția suveranității iudaice în sec. I. e.n., regalitatea devine un subiect pur retoric — cel puțin în așteptarea erei mesianice — arareori tratat sistematic în Talmud și în lucrările de codificare. Doar Maimonide (sec. al XII-lea) expune legile referitoare la regalitate în codul său. Numirea unui rege era, după el, o poruncă biblică, iar regele trebuia să aparțină casei lui David. Liturghia tradițională comportă numeroase referiri la Dumnezeu în calitate de Rege, ca și rugăciuni pentru restaurarea dinastiei davidice.

REGI, CĂRȚILE -LOR

Cea de-a patra carte a secțiunii Primilor Profeți ai Bibliei ebraice. Inițial, în tradiția iudaică, Regii constituiau o singură carte. Împărțirea în două, 1 Regi și 2 Regi, își are originea în *Septuaginta și Vulgata care consideră cărțile lui Samuel și ale Regilor ca o unitate alcătuită din patru cărți.

Titlul este legat de obiectul cărții: istoria regelui Solomon ca și a regilor din Iuda și Israel care i-au succedat. Perioada tratată merge de la suirea pe tron a lui Solomon (circa 970 î.e.n.) până la regele Ioiachin, exilat în Babilonia în 561 î.e.n. Conținutul este alcătuit din două părți: 1. Domnia lui Solomon (1 Regi 1–11); 2. Regatele Iuda și Israel (1 Regi 12–2 Regi 25). A doua parte poate fi împărțită, la rândul ei, în două ansambluri: de la încoronarea lui Ieroboam (1 Regi 12) până la căderea regatului lui Israel (2 Regi 17,6); și de la

anexarea Samariei de către Asiria până la căderea Ierusalimului și la exilul babilonian (2 Regi 25,1).

Istoria domniei lui Solomon este relatată în detaliu și include istoria construirii Templului. Ea este urmată de relatarea secesiunii regatului în epoca lui Ieroboam. Regatul cel mai întins, cel din nord sau regatul lui Israel, cuprindea zece triburi, în vreme ce regatul lui Iuda număra doar două: Iuda și Beniamin. Cartea continuă cu istoria disputelor dintre cele două regate. Istoria politică și precizările de ordin biografic sunt înfățișate sub un unghi religios. Suveranii sunt judecați în funcție de fidelitatea lor față de Dumnezeu. Profeții Ilie și Elisei joacă un rol deosebit de important: ei sunt conștiința regilor pe care îi călăuzesc pe drumul drept și-i mustră când ei înșiși sau poporul se abat de la acesta. Una din temele recurente este aceea a centralizării cultului, realizată conform prescripției din Deuteronom, de către Iosia, regele lui Iuda (sec. al VII-lea).

În afară de diverse documente, Cartea Regilor menționează trei izvoare: „Cartea lui Solomon", „cronicile regilor lui Iuda" și „cronicile regilor lui Israel". Potrivit unei tradiții iudaice (*B.B.* 14b), autorul acestei cărți ar fi profetul *Ieremia.

Cărțile Regilor

	1 Regi
1,1–2,46	Ultimele zile ale lui David și înscăunarea lui Solomon
3,1–11,43	Domnia lui Solomon
12,1–12,24	Secesiunea regatului
12,25—14,20	Domnia lui Ieroboam
14,21–16,34	Istoria disputelor dintre Iuda și Israel
17,1–2 Regi 10,31	Domnia lui Ahab și căderea dinastiei lui Omri
	2 Regi
10,32–17,41	Disputele dintre Iuda și Israel până la căderea Samariei
18,1–20,21	Domnia lui Ezechia
21,1–21,26	Domnia lui Manase și a lui Amon
22,1–23,30	Domnia lui Iosia și renașterea religioasă
23,31–23,35	Domnia lui Ioahaz
23,36–25,30	Sfârșitul regatului lui Iuda și distrugerea Ierusalimului

REGULA DE AUR

Expresie utilizată în mod curent pentru a desemna formula cuprinsă în Noul Testament (Mat. 7,12; Luc 6,31): „Ci toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea și voi să le faceți lor, că aceasta este Legea și profeții". Este vorba pur și simplu de reformularea versetului: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Lev. 19,18). Provocat de un păgân să-l învețe toată Tora „cât timp stă el într-un picior", *Hilel (sec. I î.e.n.) i-a răspuns cu o maximă care reia aceeași idee: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face" (*Șab.* 31a). Hilel enunță același îndemn și sub formă pozitivă: „Iubește toate creaturile" (*Avot*, 1,12).

REINACH

Familie franceză de universitari și de politicieni. **Joseph Reinach** (1856–1921), lider politic, gazetar și istoric. Născut la Paris, a studiat la universitate și a devenit jurist, publicând diverse eseuri despre politica europeană. Léon Gambetta i-a remarcat articolele de politică externă din *La Revue bleue* și l-a numit șef de cabinet în perioada ministeriatului său (noiembrie 1881 - ianuarie 1882). La moartea lui, Joseph Reinach editează *La République française*. Ales membru în Camera deputaților în 1889 și reales în 1893, s-a numărat printre cei dintâi care au cerut rejudecarea căpitanului Dreyfus. Atacurile antidreyfusarzilor au fost atât de virulente încât și-a pierdut locul de parlamentar la alegerile din 1898 și a fost revocat din statutul său de căpitan în rezervă. După reabilitarea lui Dreyfus, revine în Parlament unde rămâne până la pensionare (1914). Dintre lucrările sale istorice, se cuvin menționate *Istoria afacerii Dreyfus* (1901–1911), în șapte volume, și *Raphaël Lévy* (1898), carte redactată în timpul afacerii Dreyfus, în care relatează istoria unui evreu executat pentru „omor ritual" în 1670. Este autorul multor lucrări politice și de istorie generală.

Salomon Reinach (1858–1932), arheolog, filolog, istoric și om politic, fratele lui Joseph. Născut la Saint-Germain-en-Laye, membru al Institutului și conservator al muzeelor naționale, s-a remarcat prin numeroase lucrări filozofice și arheologice. Membru al Școlii franceze din Atena, a participat la numeroase campanii de săpături în Grecia și a predat arheologia la École du Louvre, apoi, începând din 1886, a fost conservator la Muzeul de antichități naționale din orașul său natal. Lucrările lui științifice s-au orientat mai ales spre arheologia clasică și istoria artei, dar cel mai mare succes l-a repurtat în istoria religiilor cu opera sa majoră, *Culturi, mituri și religii*, de care Freud s-a folosit din plin pentru propria sa carte *Totem și Tabu*. Raționalist radical, considera iudaismul ca și creștinismul drept religii barbare și accepta ca

incontestabile concluziile criticii biblice (vezi *Biblie), pe atunci la modă, care definea figurile biblice drept mituri primitive. Lucrarea lui *Orfeu. Istoria generală a religiilor* (2 vol., Paris, 1909) se vroia un manual pedagogic pentru învățământul laic, destinat să prezinte „pentru prima oară, un tablou de ansamblu al religiilor considerate ca fenomene naturale iar nu altfel". Disprețul pe care l-a afișat față de Talmud și de cei ce-i urmau legile nu l-a împiedicat totuși să ia parte activă la problemele evreiești ale epocii. Ca și fratele său, a luptat cu dârzenie în favoarea lui Dreyfus. Pe când procesul era în toi, ca o replică la intoleranța religioasă ambiantă, și-a publicat traducerea franceză a operei monumentale a lui Henri-Charles Léah, *Istoria inchiziției* (3 vol., Paris, 1901–1903). A publicat și numeroase articole în *Revue des études juives* și a prezidat Societatea de Studii Evreiești. Deși se opunea principiilor sioniste, a participat, în calitate de vicepreședinte al *Alianței Israelite Universale, la constituirea Asociației pentru Colonizarea Evreiască și a sprijinit așezările evreiești din Palestina.

Théodore Reinach (1860–1928), fratele cel mai tânăr al lui Joseph și Salomon, a fost de asemeni politician și universitar. A întreprins cercetări în domenii variate ca arheologia, matematica, dreptul, istoria muzicii și a religiilor și numismatica. A predat istoria și a editat *Revue des études grecques*. A fost membru al Institutului, precum și membru al Camerei deputaților între 1906 și 1914. Partizan al asimilării și al iudaismului reformat, s-a opus sionismului, considerând că, după Revoluția franceză, evreii nu mai reprezentau decât o comunitate religioasă. A apărat acest punct de vedere în *Istoria israeliților de la pierderea independenței naționale până în prezent* (Paris, 1884), care a cunoscut o mare popularitate. A fost și autorul unei *Istorii prescurtate a afacerii Dreyfus* (Paris, 1904). I se mai datorează și două culegeri de *Studii de istorie evreiască* (1884, 1888), o lucrare de înaltă erudiție despre *Monedele evreiești* (Paris, 1887) și, mai ales, redactarea volumului *Texte de autori greci și romani cu privire la iudaism* (Paris, 1895). A colaborat de asemeni la *Revue des études juives*, ca și la diverse enciclopedii.

RELAȚII CONJUGALE, vezi FAMILIE, PURITATEA -EI.

RELIGII, RELAȚIILE DINTRE

Dintre celelalte religii, evreii au stabilit relații mai ales cu creștinii. Dialogul cu islamul — sau eventualul raport între cele trei religii monoteiste — a fost foarte limitat, în parte din cauza naturii islamului însuși, care nu încurajează asemenea legături și, în parte, din cauza nașterii Statului Israel, fapt fundamental care separă cele două părți și în privința căruia nu s-a ajuns la un acord.

Până în secolul al XX-lea, relațiile dintre religii erau ca și inexistente. Unii gânditori evrei occidentali ai erei *Emancipării, ca Moses Mendelssohn, au manifestat o dorință de deschidere către creștinism, tendință întărită odată cu Franz *Rosenzweig și Martin *Buber care recunoșteau iudaismul și creștinismul drept căi în egală măsură valabile către Dumnezeu. Nu a existat însă o mișcare paralelă de partea creștină, unde Biserica și-a continuat inițiativa antiiudaică și și-a menținut rugăciunile sale ostile.

Abia după *Șoa, abordarea creștină s-a modificat, în momentul în care a devenit evident că secole după secole de îndoctrinare antisemită au contribuit la crearea unei atmosfere în care Holocaustul devenise posibil. Aceasta a condus, în ultimele decenii, la revizuiri fundamentale în gândirea creștină, în special în Bisericile catolice și protestante (Bisericile orientale ortodoxe au ignorat problema și nici o evoluție nu s-a produs în acest segment al creștinătății).

Pentru catolicism, cotitura a avut loc prin adoptarea enciclicei *Nostra Aetate*, privind relațiile Bisericii cu religiile necreștine, la conciliul Vatican II din 1965. Abandonând vechea doctrină a culpabilizării permanente și colective a poporului evreu pentru moartea lui Isus, catolicii au inaugurat un proces care continuă și azi: Biserica catolică a retras învățăturile antievreiești din rugăciuni și din manualele religioase, a încetat să mai organizeze misiuni pentru convertirea evreilor, a condamnat antisemitismul și a încurajat raporturile dintre evrei și creștini în lumea întreagă. Bisericile protestante au evoluat în același sens deși, în absența unei structuri monolitice comparabile cu aceea a Bisericii catolice, ele nu au renunțat întru totul la misiunile de convertire; unele medii protestante consideră încă împrăștierea evreilor și discontinuitatea istoriei lor ca o consecință a respingerii mesianismului lui Isus.

Această nouă atitudine creștină a suscitat reacții evreiești diverse. În general, evreii au primit favorabil acest efort de deschidere, s-au angajat într-un dialog cu creștinii și au participat la activitățile care decurg de aici. Abraham Joshua *Heschel a subliniat că, de acum înainte, un interes comun pentru lume înlocuiește vechea izolare a

comunităților religioase și replierea lor în sine. El a subliniat interdependența tuturor oamenilor credincioși pentru a face față sfidării ateismului și a nihilismului. În mediile evreiești ortodoxe, s-au formulat rezerve față de acest nou dialog între religii. Exponentul acestei poziții a fost Joseph Dov *Soloveicik care s-a opus oricărei schimbări de acest tip pe motiv că viața interioară a comunităților religioase nu trebuie expusă în exterior. El s-a declarat totuși favorabil unui dialog orientat către un interes reciproc umanitar și cultural. Un punct de vedere extremist a fost emis de Eliezer Berkovitz care consideră zadarnic un asemenea dialog, dată fiind conduita creștinilor în decursul istoriei și mai ales în anii Holocaustului. Alți evrei au exprimat rezerve față de astfel de relații, convinși că, prin însăși natura creștinismului, creștinii nu vor renunța niciodată cu adevărat la convertirea evreilor.

Statul Israel reprezintă un obstacol care revine adesea în dialogul iudeo-creștin. Atitudinea catolică (inclusiv refuzul constant al Sfântului Scaun de a stabili relații diplomatice cu Israelul) se întemeiază oficial pe considerente politice și pragmatice, dar mulți evrei continuă să creadă că la mijloc stă un rest de obiecție teologică față de întoarcerea evreilor la Sion. Multe Biserici protestante au tendința să se arate foarte critice față de politica israeliană, iar atitudinea lor este încă influențată de doctrina discontinuității. Bisericile evanghelice au susținut ferm Israelul deoarece întoarcerea evreilor în Țara Făgăduinței corespunde propriei lor așteptări eshatologice, care implică și o puternică speranță de convertire a evreilor la creștinism.

În vreme ce problemele teologice predomină în dialogul elitelor, la nivelul populației se pot constata progrese care au permis relațiile dintre religii. Rabinul, preotul și pastorul colaborează adeseori în probleme de ordin social și se străduiesc să promoveze înțelegerea reciprocă, realizând activități comune, schimburi de vizite la locurile de cult ale celorlalți etc. Mediile audiovizuale au contribuit la spargerea stereotipurilor: ele au adus istoria evreilor și viața religioasă evreiască în casele a milioane de oameni care n-au întâlnit poate niciodată evrei și a căror concepție despre iudaism s-a format la un învățământ antiiudaic de esență religioasă.

Pe plan teologic, s-au făcut progrese încurajatoare prin faptul că părțile nu se mai consideră reciproc obiecte și pot comunica între ele, fiind totodată conștiente de faptul că dialogul între religii diferite își are limitele sale și că, de fiecare parte, există unele bariere de nedepășit. Există, în plus, o anumită deosebire între abordarea evreiască și abordarea creștină. Pentru creștini, relația cu iudaismul cuprinde elemente de dependență și de cauzalitate evidente care sunt absente din relația evreilor cu creștinismul. În ce-i privește pe evrei, ei au anumite așteptări, motivate mai mult de istorie decât de teologie.

Pentru participanții evrei, dialogul interconfesional presupune neapărat existența unei înțelegeri reciproce întemeiate pe modul în care fiecare se definește pe sine, pe faptul că fiecare parte încearcă s-o înțeleagă pe cealaltă iar nu s-o transforme, și pe principiul egalității părților.

RESPECTUL FAȚĂ DE PĂRINȚI ȘI ÎNVĂȚĂTORI

Cea de-a cincea poruncă a *Decalogului spune: „Cinstește pe tatăl și pe mama ta ca să-ți prelungești zilele tale pe pământul pe care ți-l dă Domnul, Dumnezeul Tău" (Ex. 20,12). Mișna afirmă că respectarea acestei porunci se răsplătește atât în lumea aceasta cât și în cealaltă (*Pea* 1,1). Talmudul lămurește că, la nașterea unui copil, contribuie trei factori: tatăl, mama și Dumnezeu (care ne dă sufletul). Când un copil își cinstește părinții e ca și cum l-ar cinsti pe Dumnezeu (*Kid.* 30b).

Un fiu trebuie să-și cinstească părinții ajutându-i material, asigurându-le băutură, hrană, îmbrăcăminte și adăpost dacă sunt nevoiași, abținându-se să-i jignească în public sau să se mânie pe ei. Un fiu nu trebuie să se așeze pe scaunul tatălui său, să-l contrazică, să-l înfrunte într-o dezbatere publică ori să-i spună pe nume. O fiică măritată trebuie de asemeni să-și respecte părinții și să facă tot ce poate pentru ei, în măsura în care acest lucru nu contravine cerințelor soțului ei. Chiar și după moarte, fiul are obligația de a-și cinsti părinții, spunând *Kadiș în fiecare zi, timp de unsprezece luni. Și după această perioadă, un fiu trebuie să spună întotdeauna când vorbește de tatăl său: „Binecuvântată să-i fie amintirea pentru viața de dincolo" (*Kid.* 31b).

Porunca respectului față de părinți nu poate fi nesocotită decât într-un singur caz: dacă părinții le cer copiilor să încalce Legea. În această situație, nimeni nu este obligat să-și asculte părinții și nu are a se teme de pedeapsă pentru nesupunere.

Un evreu trebuie să-și cinstească învățătorul mai mult chiar decât pe propriul său părinte. Căci dacă tatăl i-a dat viață în lumea aceasta, învățătorul îl pregătește pentru lumea de dincolo. Iată de ce el trebuie să se ridice în picioare când intră în cameră învățătorul său (sau oricare alt înțelept). Dacă

învățătorul este și negustor, negoțul lui se va bucura de un tratament preferențial din partea comunității iar înțeleptul a cărui ocupație principală este studiul Torei este scutit de impozite și de orice alte obligații, chiar dacă e bogat. Lipsa de respect sau ura față de cei ce se ocupă cu studierea Legii este un păcat grav. Cine-i disprețuiește pe înțelepți, spune Talmudul, nu va avea parte de lumea cealaltă. Vezi și *Copii; *Familie; *Mamă; *Tată.

RESPONSA

Ebr.: Șeelot u-teșuvot („Întrebări și răspunsuri")

Acest termen latin — sing. *responsum* — desemnează răspunsurile scrise privind problemele legii și erudiției iudaice, formulate de experții Talmudului la întrebările puse de colegi, de laici sau de comunități. Practica acestei forme de comunicare rabinică a început în epoca Talmudului și s-a instituționalizat în vremea gheonimilor (vezi *Gaon).

O dată cu împrăștierea evreilor în lume, s-a pus problema păstrării unității religioase a poporului. În felul acesta a luat naștere obiceiul de a adresa întrebări de ordin halahic autorităților recunoscute ca atare; răspunsurile lor determinau deciziile juridice și practicile evreiești locale. Atingând toate aspectele vieții evreiești, ele permiteau o uniformizare a iudaismului în toate comunitățile și constituiau un ansamblu de precedente și de decizii rabinice alcătuind o adevărată jurisprudență; astăzi încă, ele sunt consultate de rabini atunci când trebuie să se pronunțe în probleme actuale de conformitate religioasă. Acest flux permanent de comunicare între comunități a contribuit la menținerea sentimentului de unitate națională. Fără a se mărgini la chestiuni practice, *responsa* au permis înțelepților din regiuni mai izolate să-și consulte colegii din centrele de studii evreiești. Se asigura astfel călăuzirea spirituală a comunităților până în cele mai îndepărtate regiuni și se consolidau legăturile dintre erudiți în ciuda distanțelor .

Producția de *responsa* se poate împărți în trei mari perioade. Mai întâi, a fost perioada gheonimilor care se întinde pe parcursul a patru veacuri, începând de la jumătatea sec. al VII-lea. În acest răstimp, au apărut primele *responsa* importante. Unele se limitau la un două-trei cuvinte, altele puteau atinge dimensiunea unei monografii. Temele erau variate, mergând de la cererea de asistență în materie de practică religioasă, până la probleme de erudiție religioasă sau laică. Întrebările erau adresate gheonimilor din Babilon, ale căror *responsa* au devenit clasice. Din nefericire, gheonimii nu obișnuiau să facă cópii și multe din răspunsurile lor s-au pierdut.

În cea de-a doua perioadă, cea a **Rișonimilor* (sec. XII–XV), tematica se concentrează tot mai mult asupra practicii religioase iar textele devin tot mai lungi.

Cea de-a treia perioadă este cea a **Aharonimilor* (din sec. al XVI-lea până în zilele noastre), când, ca urmare a diferitelor expulzări, comunitățile se dispersează și mai mult pierzându-și omogenitatea. Diferențele de obiceiuri și structuri comunitare suscită noi probleme. Tematica vizează de acum înainte mai mult chestiuni de ordin practic decât filozofic.

Ca și în trecut, răspunsurile secolului al XX-lea se întemeiază pe autoritatea celor care le-au precedat și pe Talmud pentru a face față unor probleme actuale ale iudaismului, ca transplantul de organe sau eutanasia. Chiar și în anii Holocaustului, evreii au cerut avizul rabinilor asupra problemelor-limită cu care se confruntau în ghetouri și lagăre. În Israel, după 1948, renașterea statului, după o întrerupere de douăzeci de secole, a generat o nouă categorie de *responsa* pentru a trata problemele halahice apărute în contextul Statului evreiesc suveran. În prezent, se studiază *responsa* și ca o importantă sursă de istorie socială evreiască, servind la lămurirea multor aspecte ale funcționării interne a comunităților ca și ale vieții cotidiene.

Două mari proiecte de compilare și de clasificare ale acestor *responsa* au fost lansate de Universitatea Ebraică din Ierusalim și de Universitatea Bar-Ilan din Tel-Aviv, cel de-al doilea proiect fiind bazat pe mijloacele informaticii.

REȘ LAKIȘ, vezi ȘIMON BEN LAKIȘ.

REVELAȚIE

Termen teologic general semnificând actul prin care Dumnezeu, incognoscibil și ascuns în esență, i se arată omului. În tradiția biblică, Revelația constă mai mult într-o manifestare a invizibilului decât în dezvăluirea unui mister sau a unui secret. În ebraica biblică, această percepție a Revelației se exprimă prin utilizarea formei reflexive (*nifal*) a verbelor *raa* („a vedea") și *ioda* („a ști"). Astfel, cuvântul *nira* („el se lăsă văzut", „el se arătă") trimite în mod originar la o viziune a lui Dumnezeu într-un loc *sfânt, vestit în general ca locul unde a avut loc o teofanie. Termenul *noda* („el s-a făcut cunoscut") îl înlocuiește uneori pe *nira*, pentru a se evita conotația antropomorfică a acestuia. În *Pentateuh, ca și în *Profeți, Dumnezeu însuși își

dă la iveală planurile sau dorințele prin fapte sau cuvinte. Celelalte cărți ale Bibliei nu par să conțină revelații de acest ordin.

I. Biblia

Chiar dacă oamenii, într-o situație de restriște națională sau personală, afirmă uneori că Dumnezeu „se ascunde" (Isa. 45,15; Ps. 13,2; 44,24–25), dinamica esențială a Bibliei îl prezintă pe Dumnezeu ca arătându-se oamenilor și dorind să fie cunoscut de ei. Dumnezeu se dezvăluie mai întâi prin faptele lui în natură și în istorie. Existența lumii este percepută ca o dovadă a existenței Creatorului, a bunătății, înțelepciunii și puterii lui (Isa. 40,26; Ps. 19,1). Grija lui Dumnezeu pentru om l-a făcut să intervină în istoria umanității cu mult înainte de existența lui Israel, de exemplu, în relatările despre *potop sau despre turnul Babel. Contrar credințelor altor popoare din acel timp, revelațiile lui Dumnezeu către Israel nu relevă grija unui Dumnezeu național față de poporul său, ci activitatea unui Dumnezeu universal care se atașează de un popor anume pentru a-și realiza proiectul care-i privește pe toți oamenii (Gen. 12,1–3, Jud. 9,37).

În relatarea biblică, nu Abraham sau Moise îl caută pe Dumnezeu, ci Dumnezeu vine la ei, li se revelează și le încredințează o misiune (Gen. 12,1; Ex. 3,2). La apogeul evoluției sale, profetul evreu nu este vizionarul care așteaptă să fie consultat de oameni, ci purtătorul de cuvânt al lui Dumnezeu, trimis să le spună oamenilor lucruri pe care ei nu vor să le audă. În istoria lui Israel, actele întemeietoare ale lui Dumnezeu sunt eliberarea din Egipt, dăruirea Torei pe muntele Sinai, asigurarea hranei poporului în deșert și încredințarea Țării Făgăduite. Fiecare dintre aceste „înalte fapte" dezvăluie câte ceva despre atributele lui Dumnezeu, despre proiectele lui pentru istorie și despre ceea ce așteaptă el de la om.

Deși se întâmplă ca Dumnezeu să i apară omului în vise ori în viziuni (Gen. 15,1; 18,1–2; Ex. 3,2; Ezec. 1), maniera sa cea mai caracteristică de a se dezvălui este prin cuvânt. Domnul vorbește, omul ascultă și înțelege.

Cei care, în Biblie, au privilegiul de a primi o revelație de la Dumnezeu îi pot percepe pe „solii" sau „îngerii" săi (*malahim*) sub o înfățișare umană (Gen. 18,2; 32,2; Jud. 13,3), sub forma unui fenomen numit *kavod* („glorie") a lui Dumnezeu (Lev. 9,4.6.23), ori ca o coloană de fum (Deut. 31,15).

Când Dumnezeu spune: „Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, căci nu poate omul să Mă vadă și să trăiască!" (Ex. 33,20), afirmația sa este interpretată ca o aluzie la esența divină care rămâne dincolo de vederea și înțelegerea muritorilor. Ceea ce Dumnezeu îi dezvăluie realmente omului, prin faptele și cuvintele sale, sunt mărturii ale Prezenței lui, intuiții ale interesului și dorinței lui de a intra în contact, cunoașterea atributelor lui și, mai presus de toate, ceva din voința lui: proiectele lui, scopurile și intențiile lui privind individul, poporul și omenirea.

II. Talmudul

Procesul prin care Dumnezeu comunică cu omul este numit de înțelepții Talmudului *nevua* („profeție"), *Ruah ha-kodeș* („Spiritul sfânt") sau **Șehina* („Prezența divină"). Rabinii considerau că spiritul profeției nu era conferit decât indivizilor care posedă anumite calități morale și spirituale (*Sota* 9,15; *Șab.* 92a; *Ned.* 38a; vezi *Profeți și profeție) și asociau sfârșitul epocii profetice cu construirea celui de-al Doilea Templu, remarcând că „o dată cu moartea lui Hagai, Zaharia și Maleahi, Spiritul s-a dus din Israel" (*Sanh.* 11a). Deși profeția, în sensul de noi legi, era întreruptă, rabinii au continuat să creadă în posibilitatea de a trăi experiența Prezenței lui Dumnezeu și de a auzi glasul Cerului (*Sanh.* 11a; *Avot* 6, 12; vezi **Bat kol*), căruia însă nu-i recunoșteau nici o autoritate halahică.

III. Evul Mediu

Revelația aflându-se la temelia iudaismului, dar și a creștinismului și a islamului, teologii evrei medievali s-au simțit îndemnați să demonstreze superioritatea relației dintre Israel și Revelația autentică. În acest scop, se sublinia în general natura publică a Revelației de pe Sinai care avusese loc în fața întregului popor (*Saadia Gaon, *Maimonide, *Iuda Halevi). Cu toate acestea, credința că așa s-au petrecut lucrurile se bizuie pe credința în fiabilitatea tradiției evreiești. Așa se face că, deși iudaismul tradițional se întemeiază pe originea supranaturală a Revelației, credința însăși în Revelație nu are la bază decât o cunoaștere naturală, adică o formă particulară de cunoaștere istorică.

Care este scopul Revelației dacă, așa cum susțineau erudiții medievali, rațiunea umană poate descoperi și singură aceste adevăruri? La această chestiune, Saadia Gaon și alți gânditori au dat un răspuns pedagogic: scopul este de a pune aceste adevăruri cruciale la dispoziția tuturor oamenilor chiar de la începutul vieții lor, ca să poată evita rătăcirile posibile. Alții, precum Iuda Halevi, susțineau că scopul iudaismului nu este cunoașterea lui Dumnezeu, ci viața cu Dumnezeu, comuniunea nemijlocită cu el.

Potrivit lui Maimonide, fenomenul profeției se înrădăcinează în legătura naturală care se țese între spiritul uman, cu facultățile sale de înțelegere și de imaginație, și o entitate cosmologică numită „Intelect agent". În aceste condiții, profeția survine ca rezultat al desăvârșirii unor facultăți umane naturale. Cu toate acestea, dacă o persoană devine sau nu profet depinde, în ultimă instanță, de voința lui Dumnezeu. După Iuda Halevi, revelația este în primul rând un eveniment supranatural, nerațional, la care individul singur nu poate să parvină; este o „infuzie" de Prezență divină din exterior, însoțită de o emoție religioasă de iubire față de Dumnezeu care transformă individul.

În analiza lui asupra fenomenului, Iosif *Albo se apropie foarte mult de Maimonide. Totuși, în ceea ce privește necesitatea Revelației, Albo îl urmează pe Halevi, susținând că, numai prin puterile lui, omul nu poate să-și procure sfaturile indispensabile mântuirii sale.

IV. Gândirea evreiască modernă

Pentru evreul zilelor noastre, problema Revelației se referă nu atât la conținutul cuvântului lui Dumnezeu adresat omului cât la faptul de a ști dacă aceste evenimente au avut într-adevăr loc. Pentru curentele naturaliste ale iudaismului, ca *reconstrucționismul sau *iudaismul reformat american (după platforma de la Columbus din 1937), care nu admit supranaturalul, ideea unui Dumnezeu spiritual comunicând porunci concrete omului ține de miracol și nu poate fi acceptată.

Filozofii evrei ai existenței, ca Martin *Buber și Franz *Rosenzweig, au afirmat realitatea unei revelații divine ca alcătuind nucleul experienței biblice, o revelație luată cel puțin în sensul prezenței divine dacă nu în acela al comunicării unui mesaj anume.

Gânditori ortodocși, cum ar fi *Kook sau Soloveicik, sugerează că individul poate lua contact și astăzi cu activitatea divină a Revelației prin studierea Torei și participând personal la întoarcerea poporului evreu în Israel. *Heschel se mulțumește să lase în suspensie chestiunea manierei precise în care se desfășoară interacțiunea dintre Dumnezeu și spiritul uman pentru a se concentra asupra consecințelor credinței în Revelație. După cum importanța religioasă a doctrinei Creației rezidă în faptul că ne ajută să percepem lumea ca opera lui Dumnezeu, tot astfel semnificația religioasă a Revelației constă în faptul că ne îngăduie să concepem Biblia ca un reflex al voinței lui Dumnezeu operând asupra vieților noastre (*Dumnezeu în căutarea omului*, cap. 2).

RIȘONIM

„Cei dintâi, bătrânii"

Primele autorități din istoria *Halahei. Termenul îi desemnează, în general, pe marii eruditi și comentatori ai Talmudului care au trăit în perioada dintre sfârșitul epocii gheonimilor (sec. al XI-lea e.n.) până la publicarea lucrării *Șulhan aruh* de Iosif Caro (1564–1565). În literatura rabinică, cuvântul definește intervalul care se întinde de la gheonimi până la perioada rabinatului, aceasta din urmă constituind, într-un fel, epoca modernă, cea a *Ahronimilor*, a „Celor din urmă". Din punct de vedere istoric, *Rișonimii* se înscriu între dispariția *academiilor babiloniene și începutul centrelor independente ale diasporei; perioada lor se încheie puțin după reînnoirea *învestiturii, eveniment care are loc la momente diferite de la o arie culturală la alta. În școlile (*ieșivot*) tradiționale, comentariile *Rișonimilor* sunt considerate ca elemente esențiale pentru studiul Talmudului. Se consideră că fiecare cuvânt al operelor lor a fost atent cântărit și necesită, ca atare, un studiu aprofundat.

RIȘON LE-ȚION

Lit.: „Primul din Sion"

Titlu dat de către *sefarzi marelui lor rabin din Israel. Provine dintr-un verset din Isaia: „Eu, Cel dintâi, am zis Sionului «Iată-i, iată-i!». Și Ierusalimului i-am trimis un vestitor" (41,27) și era atribuit marelui rabin sefard de la Ierusalim începând din sec. al XVII-lea. De la stabilirea mandatului britanic în Palestina, după primul război mondial, și până în zilele noastre, marele rabinat din Israel a fost întotdeauna bicefal, condus deci, în același timp, de un mare rabin așchenaz și de Rișon le-Țion, sefard.

ROSENZWEIG, FRANZ

(1866–1929)

Născut la Kassel, într-o familie de evrei germani asimilați, Franz Rosenzweig a primit o educație universitară — medicină, istorie, filozofie — culminând cu o teză de doctorat, *Hegel și Statul*, în care critică deja ceea ce, în filozofia lui Hegel, justifică etatismul și autoritarismul prusac. Cu toate acestea, se detașează curând de această lucrare, mărturisind la apariția sa (1920) că n-ar mai scrie-o a doua oară. Două evenimente majore au schimbat cursul vieții sale: primul război mondial și redescoperirea iudaismului. Participarea sa directă la război îi confirmă rezervele față de filozofia hegeliană a istoriei care justifică moartea individului în numele unei cauze superioare. El repune în

discuție și ideea de totalitate proprie acestei filozofii care exclude orice singularitate și neglijează individul.

Rosenzweig căuta o orientare absolută pe care istoria nu i-o putea da. Discuțiile cu prietenii pe această temă au trezit în el dorința de a se converti la creștinism, care reprezenta atunci pentru el singura religie vie. Dorindu-și ca această convertire să fie a unui evreu, nu a unui păgân, se hotărăște, în 1913, să-și petreacă o ultimă zi de Kipur la sinagogă. La scurt timp după aceea, scrie unuia din verii săi, lui Hans Erhenberg, care aștepta vestea convertirii lui: „Acest lucru nu mi se mai pare necesar și de aceea, fiind ceea ce sunt, nu mai este posibil. Voi rămâne evreu." În corespondența cu Eugen Rosenstock, evreu creștinat, va aprofunda motivele care l-au determinat să rămână evreu iar, în scrisorile adresate celor apropiați în timpul războiului, va povesti cât de mult îl impresionase întâlnirea cu iudaismul ortodox din Balcani și din răsăritul Europei. La întoarcere, se apucă să studieze iudaismul și devine un discipol al lui Hermann *Cohen a cărui gândire îl va marca în mod deosebit, deși respinge legătura stabilită de acesta între germanitate și iudaism. A fi evreu însemna deja pentru Rosenzweig o anumită detașare de cadrul național.

Opera majoră a lui Rosenzweig este neîndoielnic *Steaua Izbăvirii*, pe care începe s-o scrie pe cărțile poștale trimise familiei din tranșee. Această carte se distanțează decisiv de idealismul german și introduce cu îndrăzneală, în miezul raționalității filozofice, ideea Revelației ca pol de orientare al cugetării și al existenței. Rosenzweig analizează mai întâi modul în care unicitatea fiecărui om, realitatea lumii și transcendența lui Dumnezeu Unul țin în șah ideea de totalitate și cum aceste trei singularități dobândesc un sens, una în raport cu cealaltă. Creația leagă lumea de Dumnezeu, Revelația permite ca omul să fie orientat de cuvântul divin iar Izbăvirea îi încredințează sarcina de a salva lumea, esențialmente prin iubire. În această carte, Rosenzweig justifică persistența vieții evreiești față de ceea ce el numește calea creștină și explică faptul că, în perspectiva Izbăvirii, evreii și creștinii au fiecare sarcini diferite de îndeplinit. În pofida istoriei trecătoare, ai cărei actori principali sunt creștinii, Israel rămâne poporul ales, alegerea determinând retragerea evreilor dintr-o istorie care, crede filozoful, nu face parte din menirea lor.

Rosenzweig descrie viața evreiască în termeni de interioritate; ea constituie inima incandescentă a Stelei, creștinii fiind cei ce-i răspândesc razele. Creștinii au nevoie ca inima vie a Stelei să continuă să bată în fiecare generație, în vreme ce evreii trebuie să lase creștinilor misiunea de a răspândi lumina. Și unii și ceilalți au câte o parte din adevărul unic, care în plenitudinea sa nu aparține decât lui Dumnezeu. Și unii și ceilalți răspund fiecare numai de partea lui. Drept urmare, dacă creștinii trebuie să-i convertească pe păgâni, ei trebuie, în același timp, să se roage ca evreii să rămână fideli alegerii lor. Creștinii sunt într-adevăr, după Rosenzweig, păgâni convertiți sau așteptând să fie convertiți; evreii dimpotrivă nu au nevoie să se boteze, deoarece păgânismul nu face parte din moștenirea lor originară. Cu toate acestea, Dumnezeu așteaptă ca și unii și ceilalți să conducă lumea la Izbăvire.

Iudaismul care se conturează în *Steaua Izbăvirii* se situează în afara istoriei și politicii. El se transmite din generație în generație, cel puțin în ceea ce privește „rămășița" fidelă — custozii unei comori încredințate, cea a Revelației, pe care sunt chemați să o fructifice prin studiu și prin liturghie, dar nu printr-un angajament concret în istorie. Filozoful pune în evidență scandarea aparte a timpului prin liturghie ca o modalitate de introducere a eternității în devenire, iar analizele lui despre Șabat și sărbători arată cum alegerea „rămășiței credincioase" face din fiecare modalitate a existenței sale un răspuns la Cuvântul care îi cere sfințenia. Dar el insistă și asupra necesității ca fiecare evreu să primească poruncile care compun această vocație ca și cum i-ar fi adresate lui personal și nu ca pe o Lege impersonală și imuabilă.

Este de subliniat apropierea de Martin Buber în privința acestui din urmă aspect. În concepția amândurora, Cuvântul divin se adresează întotdeauna unui „Tu" particular, un „Tu" care, pentru a putea răspunde ca Abraham, „Iată-mă", trebuie să se audă chemat pe nume. Este fără îndoială și unul din motivele care au trezit în Rosenzweig dorința de a traduce Biblia în limba germană — singura pe care o înțelegea majoritatea evreilor țării sale — împreună cu Buber. Când a întreprins această traducere, era deja atins de o boală foarte gravă (1921) care-l lăsase aproape complet paralizat. Cu toate acestea, chiar și în anii de grea suferință, a continuat să traducă din Biblie și din poemele lui *Iuda Halevi. Își primea în continuare prietenii și întreținea o vastă corespondență, pe temele cele mai dragi inimii lui, ca educația evreiască. Cum nu putea scrie, textele din această epocă au fost transcrise de soția lui care-i ghicea cuvintele după mișcarea buzelor.

Filozoful vorbea puțin despre sionism iar reflecția sa pe marginea istoriei și a politicii era secundară. Totuși, în corespondența sa, recunoștea că e cuprins de emoție la gândul că, în căminul care se constituia pe atunci în Palestina, cursul existenței urmează ritmul vieții evreiești. Rosenzweig rămâne unul dintre cei mai mari gânditori moderni ai iudaismului din exil. (În românește: *Cărticică despre mintea omenească sănătoasă și bolnavă*, trad. și studiu introductiv de Ioan I. Ică jr., Humanitas, 1995).

ROȘ HAȘANA

Cel de-al optulea tratat al ordinului *Moed al *Mișnei. Cele patru capitole ale sale tratează în esență două subiecte: legile pe baza cărora *bet din* fixează datele de *Roș Hodeș* (*luna nouă) și legile referitoare la sunatul din **șofar* pentru sărbătoarea de Roș Hașana („Anul Nou") și binecuvântările rostite cu această ocazie (Lev. 23,23–25; Num. 29,1–6). Această secțiune tratează de asemeni despre schimbările introduse în ceremonialul de sărbătoare după distrugerea *Templului. Prima *mișna* a acestui tratat indică patru sărbători de Anul Nou în calendarul evreiesc: Anul Nou al regilor, Anul Nou al strângerii zeciuielii pe vite, Anul Nou al arborilor și Roș Hașana, care este în același timp Anul Nou pentru semănat, baza de calcul al calendarului și aniversarea creării lumii. Tratatul se caracterizează prin analiza a două subiecte: o explicație a modului în care se calculează calendarul și se stabilește anul bisect și o discuție sistematică, filozofică și speculativă asupra *Providenței și asupra răsplății și pedepsei în această lume și în cea care vine.

Aceste teme sunt de asemeni dezvoltate în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

ROȘ HAȘANA

Anul Nou evreiesc. Altădată această sărbătoare nu dura decât o zi. În prezent, în diaspora, ca și în Israel, Anul Nou este celebrat în zilele de 1 și 2 ale lunii *Tișri. El marchează începutul celor zece zile de *penitență, având ca apogeu *Iom Kipur, Marea Iertare. Potrivit Mișnei (*R.H.* 1,1), *calendarul evreiesc numără patru începuturi ale anului: 1 Nisan — Anul Nou al regilor (dată de la care se calcula numărul anilor de domnie ai regilor lui Israel); 1 Elul — dată la care se strângea zeciuiala pe vite; 1 Șvat (după Șamai), sau 15 Șvat (după Hilel) — *Anul Nou al pomilor, dată de la care se calculează vârsta pomilor (în final, s-a reținut 15 Șvat, Tu bi-Șvat); 1 Tișri — Anul Nou de la care se calculau datele *jubileului și ale anilor *șabatici. Cu timpul, numai acesta din urmă a păstrat denumirea de Roș Hașana, toate celelalte eclipsându-se în fața Anului Nou religios care deschide zilele de penitență.

Expresia *Roș Hașana* nu apare decât o singură dată în Biblie (Ezec. 40,1) și desemnează, pare-se, începutul anului, deși semnificația sa nu e foarte limpede. În Pentateuh, această sărbătoare este desemnată prin trei termeni: *Șabaton* (zi „solemnă de odihnă"), care trebuia respectată în prima zi a lunii a șaptea; *Zihron terua*, zi de comemorare proclamată prin sunetul **șofarului* (corn de berbec; Lev. 23,24) și *Iom terua* (Num. 29,1), ziua în care răsună *șofarul*. Ulterior, înțelepții au adăugat acestei sărbători două alte denumiri: *Iom ha-Din* („ziua judecății") și *Iom ha-Zikaron* („ziua amintirii"), când Dumnezeu își amintește de creaturile sale.

Noțiunea de „zi a judecății" este de origine rabinică. Ea este dezvoltată pe larg în tratatul **Roș Hașana* al Mișnei. Potrivit acestui tratat (*R.H.* 1,2), întreaga omenire ar trece în acea zi prin fața lui Dumnezeu ca o turmă de oi.

Această idee este comentată și în Talmud, unde se subliniază că Anul Nou este un prilej pentru fiecare de a-și face un examen de conștiință în lumina valorilor iudaice. Înțelepții Mișnei zugrăvesc o scenă cel puțin solemnă (*R.H.* 16a), unde bărbați și femei așteaptă să fie judecați înaintea tronului lui Dumnezeu, verdictul definitiv nefiind dat decât în ziua de Kipur. Ei își imaginează trei registre deschise în ceruri (*R.H.* 16b): cel dintâi pentru drepți, imediat înscriși în „cartea Vieții"; cel de-al doilea pentru nelegiuiții inveterați, imediat înscriși în „cartea Morții", și al treilea pentru oamenii obișnuiți, nici prea buni, nici prea răi, al căror destin este cântărit până în ziua de Kipur. Este și motivul pentru care zilele de la Roș Hașana până la Iom Kipur sunt denumite *Iamim noraim* (lit. „zile înfricoșătoare").

Aceste teme se reflectă atât în liturghia sinagogală cât și în celebrările familiale ale sărbătorii. Albul de rigoare simbolizează dorința oamenilor de a se apropia de Dumnezeu, purificându-se de păcate. Perdeaua de pluș sau de mătase care protejează chivotul (**parohet*) ca și tapiseriile brodate care acoperă strana și sulurile Torei sunt în general de un alb imaculat. Rabinul, cantorul, *baal tekia* (însărcinat să sune din *șofar*) și, în comunitățile ortodoxe, cei mai pioși dintre credincioși, îmbracă robe albe (**kitel*).

În cele două zile cât durează sărbătoarea (cu excepția primei zile, dacă se întâmplă să fie Șabat),

sunetul *șofarului* este adevăratul apogeu al ceremoniilor. Potrivit lui *Maimonide, scopul acestei porunci biblice este ca fiecare să fie antrenat în actul de căință: „Deșteptați-vă, somnorosilor. Cântăriți-vă toate faptele. Amintiți-vă de Creatorul vostru. Lăsați faptele voastre rele și întoarceți-vă la Dumnezeu" (*M.T., Teșuva* 3,4). Trebuie ascultate o sută de sunete de *șofar* în timpul slujbei, din care primele treizeci exact după citirea Legii. La *musaf* (slujba suplimentară), sefarzii, evreii orientali și hasidimii fac să răsune de treizeci de ori *șofarul* în cursul lecturii tăcute a *Amidei*, de alte treizeci de ori în cursul reluării cu voce tare de către oficiant și adaugă cele zece note care rămân la sfârșitul slujbei. Așchenazii, în schimb, nu sună niciodată din *șofar* în timpul *Amidei* tăcute, dar îl fac să răsune de treizeci de ori atunci când oficiantul reia citirea cu voce tare, de încă treizeci de ori la diferite momente ale slujbei, pentru a încheia cu o serie de zece note chiar înainte de **Adon Olam*.

Deoarece Roș Hașana este o sărbătoare mai mult solemnă decât veselă, nu se recită **Halel*. În schimb, diverse părți ale slujbei (*Kadiș*, de exemplu) sunt cântate pe arii tradiționale de rugăciune care se cântă și la alte mari sărbători. Liturghia cuprinde numeroase *piyutim* (poeme liturgice), ca **Avinu Malkenu* și *Alenu le-șabeah*, (rugăciuni recitate la *musaf*, când se reia cu voce tare *Amida* și când, în sinagogile ortodoxe, ca și în unele conservatoare, credincioșii obișnuiesc să îngenuncheze). *Amida musafului* cuprinde trei grupuri de zece versete: unul referitor la Împărăția lui Dumnezeu (**malhuiot*), altul rememorând Legământul lui Dumnezeu cu Israel și îndurarea domnului (**zihronot*) și un al treilea privitor la sunetul șofarului (*șofarot*). Tema judecății este predominantă în rugăciunea așchenază **U-netane tokef*, care se termină totuși pe o notă optimistă, afirmând că omul, prin căință, rugăciune și milostenie, poate abate de la sine pedeapsa divină. Liturghia de Roș Hașana reflectă totodată opinia înțelepților potrivit cărora sărbătoarea celebrează și aniversarea creării lumii (*R.H.* 8a; 10b; 27a).

În după amiaza primei zile de Roș Hașana (a doua zi dacă prima cade în zi de Șabat), evreii ortodocși (mai ales, așchenazii) au obiceiul să respecte ceremonia de **tașlih*: este vorba de a arunca niște firimituri, reprezentând toate păcatele, într-un râu, lac sau orice întindere de apă. De Roș Hașana, oamenii obișnuiesc să-și ureze reciproc să fie înscriși în „cartea Vieții".

Obiceiurile familiale cuprind momente cu conținut poetic: se recită mai întâi *kiduș*, apoi pâinea, în loc s-o înmoi în sare ca pentru *Ha-moți*, se înmoaie în miere. Tot în miere, se înmoaie și sferturi de măr, care se mănâncă după o scurtă rugăciune în care i se cere Domnului ca noul an să fie „bun și dulce". Potrivit obiceiului, în a doua seară de Roș Hașana se mănâncă primele fructe ale anotimpului spre a se putea recita *Șeehianu* (binecuvântare pentru orice noutate). În unele comunități, se coc *halot* („pâini de sărbătoare") de obicei rotunde și cu o față în formă de scară, simbolizând efortul omului de a se înălța spre Dumnezeu.

Roș-Hașana — Anul Nou

Alte nume:	Iom Terua („Ziua în care se suflă în *șofar*") Iom ha-Din („Ziua judecății") Iom ha-Zikaron („Ziua amintirii")
Calendar:	1–2 Tișri
Lecturi:	Prima zi: Gen. 21,1–34; Num. 29,1–6 (*maftir*); 1 Sam. 1,1–2,10 (*haftora*) A doua zi: Gen. 22,1–24; Num. 29,1–6 (*maftir*); Ier. 31,12–20 (*haftora*).

Datele calendarului civil: 2000-2010

2000/5761	30 septembrie–1 octombrie
2001/5762	18–19 septembrie
2002/5763	7–8 septembrie
2003/5764	27–28 septembrie
2004/5765	16–17 septembrie
2005/5766	4–5 octombrie
2006/5767	23–24 septembrie
2007/5768	13–14 septembrie
2008/5769	30 septembrie–1 octombrie
2009/5770	19–20 septembrie

ROȘ HODEȘ, vezi LUNĂ; CALENDAR.

RUBEN, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

RUGĂCIUNE

Ebr.: tefila

Expresie a relației cu Dumnezeu care îmbracă diferite forme, de la laude și binecuvântări, până la rugăminți și mărturisirea păcatelor, trecând prin meditație, cerere și implorare. Rugăciunea evreiască izvorăște din credința că omul are posibilitatea, individuală sau colectivă, de a comunica cu Dumnezeu care-l ascultă și răspunde la chemarea lui. În Biblie, Dumnezeu este prezentat ca o divinitate personală. O dată ce l-a creat pe om după chipul și asemănarea sa și tocmai în virtutea acestui fapt, Dumnezeu întreține cu creatura lui o relație spirituală. Cartea *Psalmilor, considerată, în general, drept cel mai mare text de devoțiune al

umanității, leagă rugăciunea de căutarea individuală a lui Dumnezeu și de dorința arzătoare a omului de a fi aproape de Creator, de Izbăvitor, de Cel ce dezvăluie adevărul.

Deși există numeroși alți termeni pentru a desemna rugăciunea, cuvântul *tefila* este cel mai des uzitat în Biblie. El își are originea în rădăcina ebraică care înseamnă „a gândi; a judeca; a cere stăruitor; a interveni pentru ceva, pentru cineva". Derivatul său verbal reflexiv (*le-hitpalel*) are deci sensul de „a se judeca", ca și pe acela de „a se ruga".

Rugăciunea poate fi formalizată sau improvizată. Biblia oferă peste optzeci de exemple diferite care merg de la emoționanta pledoarie în cinci cuvinte, rostită de Moise în numele surorii lui, Miriam (Num. 12,13), până la lunga implorare a regelui Solomon cu ocazia sfințirii Templului (1 Regi 8,12–53). La origine, nici o rugăciune nu era codificată în vederea cultului. Până la distrugerea celui de-al Doilea Templu, rugăciunea se efectua prin *jertfe și daruri care simbolizau supunerea față de voința divină și care erau adeseori însoțite de invocații (Gen. 13,4; 26,25). Legile biblice care reglementau sacrificiile nu prevedeau rituri liturgice, cu excepția declarației pelerinilor care aduceau la Templu *primele roade (Deut. 26,5–10) și a spovedaniei *preoților în ziua de Kipur (Lev. 16,21–34). Textul acesteia din urmă nu s-a păstrat decât într-o formulare datând din vremea celui de-al Doilea Templu (*Ioma* 3,8). Cu toate acestea, o notă universalistă apare deja la Isaia (56,7) care descrie Templul drept o „casă de rugăciuni pentru toate neamurile".

În timpul exilului babilonian, rugăciunea comunitară la sinagogă a luat temporar locul jertfelor. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), rabinii au adoptat acest precedent, definindu-i regulile și fixând slujbele cotidiene. Această nouă formă de rugăciune ei au numit-o *avoda še-ba-lev*, „slujba inimii" (*Taan.* 2a). O discuție talmudică referitoare la originea celor trei slujbe cotidiene subliniază în treacăt necesitatea de a conserva caracterul spontan și individual al rugăciunii (*Ber.* 26b). După părerea înțelepților, a concepe rugăciunea ca pe o datorie prestabilită sau ca pe un exercițiu de rutină însemna a nega deopotrivă obiectul și efectul ei (*Ber.* 4,4; *Avot* 2,13). Cel mai sigur mijloc de a evita acest pericol este de a formula în fiecare zi o altă rugăciune (T.I. *Ber.* 4,3). Se precizează de asemenea că „Dumnezeu dorește rugăciunea celui drept" (*Iev.* 64a), dar ea nu trebuie să se înalțe „din mijlocul tristeții, al frivolității, al pălăvrăgelii, ci doar din bucuria [îndeplinirii] poruncilor" (*Ber.* 31a). Rostită mai ales în cele zece zile de penitență, rugăciunea este socotită ca unul din meritele capabile să anuleze un decret nefast în ceruri (T.I. *Taan.* 2,1).

Fixarea formulelor de cult este tradițional atribuită „bărbaților Marii Adunări" (*Ber.* 33a). Slujbele de rugăciune colectivă s-au dezvoltat până au ajuns să înglobeze **Șema* și binecuvântările însoțitoare, *Amida* sau *Tefila* („Rugăciunea" centrală alcătuită din optsprezece binecuvântări) și lectura *Torei — combinație de studiu al Legii și de rugăciune (pentru mai multe detalii vezi *Slujba de dimineață, *Slujba de după amiază, *Slujba de seară și *Slujba suplimentară). S-a constituit un model liturgic pentru cultul cotidian, de Șabat și de zilele de sărbătoare. Acestui nucleu statutar i se adaugă o mare varietate de rugăciuni neobligatorii, în formă poetică sau în proză (vezi **Kinot*, **Piyut*, **Slihot*). Integrate cu timpul în structura cărții de *rugăciuni acestea inspiră o nouă pietate a cultului public. Alte forme de rugăciune (precum binecuvântările de după mese, *havdala* și *kiduș*) au fost prescrise pentru cultul casnic.

Observând că *hasidim rișonim* își rezervau o oră întreagă pentru „a-și pune inima în armonie cu Dumnezeu" (*Ber.* 5,1), rabinii subliniază importanța pentru credincioși de a se afla într-o anumită stare de spirit (*kavana*) și de a se ruga cu pietate (*iyun tefila*). Ei insistă asupra faptului că rugăciunea trebuie murmurată și nu declamată cu voce tare (*Ber.* 24; 31a), dar obligația religioasă poate fi îndeplinită și ascultându-l atent pe cel ce conduce rugăciunea (**baal tefila*) și răspunzând „*Amen". Este preferabil de a scurta rugămințile personale (*Ber.* 61a) „știind în fața cui stai" (*Ber.* 61a; 28b). Ansamblul rugăciunilor se enunță la persoana întâi plural, cele exprimate în numele altora având o mai mare semnificație decât rugăciunile individuale, mai personale. Un **minian* sau cvorum de zece credincioși este necesar pentru a recita **Barehu*, **Kadiș*, **Amida* și alte rugăciuni a căror listă este bine stabilită. Dacă lipsește cvorumul, aceste rugăciuni sunt omise.

Potrivit lui Maimonide, „a te ruga fără pietate e ca și cum nu te-ai ruga deloc" (*M.T., Tefila* 4, 16). Potrivit cabaliștilor medievali: *kavanot* simbolizează „meditații și devoțiuni" privind tainele divine ascunse în liturghie. Hasidimii, pentru care rugăciunea constituie actul religios prin excelență, au dezvoltat o formă extatică de cult cu o puternică încărcătură emoțională, pentru a tinde la o comuniune mistică ce se caracterizează printr-o alipire de Dumnezeu (**devekut*). În decursul secolelor,

principalele curente ale poporului evreu și-au elaborat „rituri" proprii (vezi *Nusah). S-a luat și obiceiul de balansare a trupului în timpul rugăciunii.

În sec. al XIX-lea, ca urmare a cuceririi de către evrei a unui nou statut în societățile occidentale, *iudaismul reformat a modificat drastic cartea de rugăciuni tradițională, rugăciunea pentru întoarcerea la Sion fiind, printre altele, eliminată. Alte rugăciuni au fost traduse sau compuse în limbile locale. Acest proces a continuat pe măsură ce se dezvoltau mișcările neortodoxe (vezi *Iudaism conservator; *Reconstrucționism).

Încă din antichitate, evreii obișnuiesc să se roage cu fața în direcția *Ierusalimului și a vechiului Templu. La sfințirea Primului Templu (950 î.e.n.), regele Solomon anticipa că rugăciunile lui Israel se vor îndrepta de atunci înainte „către această Casă" (1 Regi 8,30–35; 2 Cron. 6,21–26). El a prezis în special că evreii exilați în ținuturi îndepărtate își vor spune rugăciunile „cu privirile întoarse spre țara lor, pe care ai dat-o părinților lor, spre cetatea pe care ai ales-o și spre casa pe care am zidit-o eu în Numele Tău" (1 Regi 8,48; 2 Cron. 6,38). Exilat în Babilon, *Daniel se ruga de trei ori pe zi într-o odaie ale cărei ferestre „erau deschise înspre Ierusalim" (Dan. 6,11). În perioada mișnică, acest obicei a căpătat putere de lege (*Ber.* 4,5). Potrivit Talmudului, în diaspora, evreii trebuie să se întoarcă spre Țara Sfântă când se roagă; în Ereț Israel, credincioșii trebuie să se întoarcă spre Templu, iar când sunt pe Muntele Templului, trebuie să se întoarcă spre *Sfânta Sfintelor (*Ber.* 30a).

În Europa și în nordul Africii, a se întoarce spre Ierusalim înseamnă a se întoarce spre răsărit (vezi *Mizrah). Acest obicei a stat la baza orientării sinagogilor și a locului pe care-l ocupă chivotul, lipit de peretele estic sau așezat într-o nișă în interiorul acestuia. Primii creștini au împrumutat această practică evreiască pentru a-și construi bisericile.

Proverbe privind rugăciunea

Când te rogi apleacă-ți ochii și înalță-ți inima.

Nu schimba felul în care înțelepții au formulat rugăciunile.

Pe cei ce nu știu ebraica, lasă-i să învețe rugăciunile în propria lor limbă, în așa fel încât să le înțeleagă.

Când inima nu știe ce murmură buzele, aceea nu este rugăciune.

Omul trebuie să se piardă și să-și uite de sine în rugăciune.

Când un om sărman se roagă, rugăciunea lui năruie toate obstacolele și îl conduce la Cel Atotputernic.

Porțile rugăciunii nu sunt niciodată închise.

Rugăciunea este o conversație cu Dumnezeu

Înainte de a opta pentru Meca, Mahomet a ales și el Ierusalimul drept *kibla* (direcția de rugăciune musulmană). Regula talmudică a fost ulterior cuprinsă în *Mișne Tora* (*Tefila* 11,2) a lui Maimonide și în *Șulhan aruh* (*O.H.* 90,4). Cu toate acestea, din rațiuni arhitecturale, unele sinagogi nu sunt construite pe direcția corectă, spre Ierusalim. În caz de îndoială asupra direcției corecte, credinciosul poate pur și simplu „să-și îndrepte inima către Tatăl ceresc".

RUGĂCIUNE ÎNAINTEA UNEI CĂLĂTORII

Ebr.: tefilat ha-dereh

Rugăciunea, care se recită la plecarea în voiaj (*Ber.* 29b), este o cerere adresată lui Dumnezeu să-l apere pe călător de „dușmani, de capcane, de bandiți sau de animalele sălbatice pe care le-ar putea întâlni în drum". Ea se încheie cu o binecuvântare către Dumnezeu, care a ascultat rugăciunea, după care se recită adeseori mai multe versete biblice, îndeosebi cele care evocă protecția divină, și câțiva psalmi. Rugăciunea se rostește de îndată ce călătorul a lăsat în urmă ultima casă a localității respective. Unii susțin că *tefilat ha-dereh* trebuie spusă la orice deplasare cu durata de peste o oră. Dacă mai multe persoane călătoresc împreună, de obicei una singură recită cu glas tare, ceilalți răspunzând doar la sfârșit prin „Amen". În general, rugăciunea se spune doar o dată pe zi, chiar dacă s-au efectuat mai multe opriri pe parcurs.

RUGĂCIUNE PENTRU ROUĂ

Ebr.: tefilat tal

Nume dat diferitelor imnuri și rugăciuni adăugate la **Amida* în anotimpul secetos în Ereț Israel. Biblia face numeroase referiri la importanța vitală pe care o are roua pentru țară (de exemplu: Gen. 27,28; Mica 5,6; Ps. 133,3), adeseori și într-un context simbolic (Deut. 32,2; Os. 14,6; Zah. 8,12). Rugăciunile pentru ploaie și rouă sunt puse în evidență în *Amida* cotidiană care, în sezonul uscat din Israel, descrie roua ca o binecuvântare a Cerului (a doua binecuvântare a *Amidei*) și cuprinde o serie de rugăciuni și implorări pentru ca Dumnezeu să aducă roua (a noua binecuvântare). Potrivit unei vechi tradiții, „rezervele cerești de rouă" se deschid la început de *Pesah. Încă din Evul Mediu timpuriu, există obiceiul de a se citi rugăciuni speciale în vederea intervenției divine atunci când Țara Sfântă are nevoie de apă: vara, se spun rugăciuni pentru rouă de Pesah; iarna, rugăciuni pentru ploaie, de *Șmini Ațeret (vezi *Rugăciuni pentru ploaie). Aceste imnuri și rugăciuni au intrat în

*liturghia tuturor riturilor evreiești iar rugăciunea pentru rouă este cântată în timpul *slujbei suplimentare din prima zi de Pesah. La sefarzi, aceste rugăciuni se numesc *tikun tal* („formula pentru rouă").

Astăzi, puține congregații ortodoxe recită în întregime seria de poeme în acrostih alfabetic incluse inițial în ritualul aşchenaz. În majoritatea comunităților din diaspora, chivotul este deschis iar credincioșii rămân în picioare, în vreme ce oficiantul, îmbrăcat într-un *kitel* alb, cântă rugăciunea pentru rouă, puțin după ce a început să repete *Amida* slujbei suplimentare. Cuvintele de deschidere, *Tal ten li-reṭot arṭah* („Dă roua în folosul țării tale!"), prefațează ceea ce s-a mai păstrat din vechiul ritual aşchenaz — un imn în șase strofe rimate, cu acrostihuri inversate, atribuit lui Eleazar *Kalir. Textul face o paralelă între reînnoirea pământului și a naturii primăvara și restaurarea viitoare a lui Israel. După ce rostește *maşiv ha-ruah u-morid ha-tal* („[căci tu ești Domnul, Dumnezeu nostru,] care faci să sufle vântul și să cadă roua"), cantorul repetă tripla rugăciune recitată de comunitate, cerând ca roua să fie dăruită „ca o binecuvântare, nu ca un blestem; pentru viață, iar nu pentru moarte; pentru abundență, iar nu pentru foamete". Fiecare urare este salutată printr-un „Amen" al credincioșilor. Acesta este ritualul urmat în sinagogile conservatoare iar o versiune prescurtată a sa este utilizată de congregațiile reformate.

În Israel, acest ritual din diaspora aşchenază nu se regăsește practic decât în comunitățile hasidice; alte congregații aşchenaze recită *tefilat tal* imediat înainte de *Amida* tăcută. În plus, toate riturile tradiționale din Israel au adoptat practica sefardă de a înlocui, în a doua binecuvântare a *Amidei*, fraza *maşiv ha-ruah u-morid ha-gheşem* („care faci să sufle vântul și să cadă ploaia"), utilizată în tot cursul iernii, cu *morid ha-tal* („care faci să cadă roua"). Invocația „binecuvântează pământul" — inserată în cea de-a noua binecuvântare din *Amida* zilelor lucrătoare — este de asemeni formulată la aşchenazi, astfel încât să exprime speranța într-un an prosper; credincioșii recită această rugăciune începând din prima zi intermediară de Pesah până în după amiaza de 4 decembrie (până la 7 Marheșvan în Israel). Două versiuni destul de diferite ale acestei binecuvântări (pentru vară și iarnă) figurează în riturile sefarde și orientale.

RUGĂCIUNI, CARTE DE

Cartea evreiască de rugăciuni (*seder tefilot*, *sidur* sau *mahzor*) cuprinde *liturghia obligatorie sau obișnuită, care se recită la sinagogă sau acasă, la anumite ore. În afara slujbelor comunitare din zilele lucrătoare, de Șabat și de sărbători, cartea de rugăciuni conține în mod tradițional ordinea slujbelor urmate de familie în jurul mesei (simbol al altarului din Templu), inclusiv binecuvântările care preced și urmează mesele, ca și imnurile de Șabat (**Zmirot*). În multe cazuri, cărțile mai cuprind și *halahot* (legi religioase) privind rugăciunea, precum și rugăciunile de penitență (**slihot*), prin care credincioșii invocă iertarea divină, o serie de psalmi care se recită curent, ca și unele pasaje biblice și talmudice care au devenit parte integrantă din liturghie.

La origine, termenii *sidur* sau „ordinea rugăciunii" (pl. *sidurim*) și *mahzor*, „ciclu" (pl. *mahzorim*) făceau referire la cartea anuală de rugăciuni. După ce, în Evul Mediu, s-au adăugat la slujbă numeroase *piyutim* (poeme liturgice), cărțile aşchenaze au început să facă o deosebire între *sidur*, care cuprinde rugăciunile din zilele lucrătoare, și *mahzor*, destinat rugăciunilor de sărbători.

Altădată, rugăciunea ținea exclusiv de domeniul tradiției orale. Tanaimii, apoi amoraimii Talmudului se referă de fiecare dată la rugăciuni memorate (*Ber.* 5,3–5; *R.H.* 4,5–6; *Taan.* 2,2), având în vedere interdicția de a se consemna în scris texte liturgice: „R. Iuda ben Nahmani [...] spuse: «[...] cuvintele care sunt scrise [Biblia] nu le puteți recita pe dinafară, iar cuvintele care sunt transmise oral, nu le puteți recita din scrieri»" (*Ghit.* 60b). *Tosefta, lucrare rabinică din primele secole ale erei actuale, proclamă cu asprime: „A scrie binecuvântări [rugăciuni] e ca și cum ai arde Tora" (Tos. *Şab.* 13,4; T.B. *Şab.* 115b). Generația următoare, dornică să protejeze ansamblul tradiției orale contra persecuțiilor romane din sec. II–III, a ridicat această interdicție. Primele cărți de rugăciuni și-au făcut apariția în perioada gheonimilor. Scrise de mână, ele erau destinate celor ce conduceau slujbele. Inițial, au fost autorizate numai cărțile cu rugăciuni pentru Iom Kipur și pentru celelalte zile de post, când slujbele erau mai complexe, deci mai greu de memorat. Permisiunea a fost ulterior extinsă și pentru rugăciunile din zilele de lucru și pentru cele de Șabat și de sărbători.

Prima încercare de a stabili o ordine de desfășurare a slujbei se află în tratatul *Soferim*, operă din sec. al VIII-lea. În sec. al IX-lea, *Amram Gaon, unul din cei mai vestiți eruditi babilonieni, a compilat prima carte de rugăciuni, intitulată *Seder rav Amram Gaon*. Realizat la cererea evreilor din Spania, acest prototip de manual liturgic

autorizat cuprindea rugăciunile prescrise pentru întregul an și legile (*halahot*) respective, „așa cum au fost transmise de tanaimi și de amoraimi". Cartea se încheie cu o secțiune destinată momentelor sărbătorești care marchează ciclul vieții. În plus, un comentariu general definea principiile de bază ale liturghiei și, pentru prima dată, stabilea limitele în care comunitățile locale puteau aduce modificări.

În sec. al X-lea, *sidurul* lui *Saadia Gaon, destinat evreilor din Egipt, cuprindea fundamentele legale valabile în Orient. Totuși, ordinea slujbei, introdusă de el, deși metodică, nu a fost niciodată acceptată. Spre deosebire de ghidul lui Amram Gaon, destinat conducătorilor de comunități, compilația lui Saadia Gaon era adresată practicii sinagogale individuale. Aceasta a rămas foarte populară până la apariția cărții lui Maimonide, *Mișne Tora*, care cuprindea „ordinea rugăciunilor pentru tot anul".

Mahzor Vitry reflectă ritul care se practica în nordul Franței în sec. al XI-lea. Autorul, R. Simha ben Samuel, discipol al lui Rași, a adăugat cărții sale de rugăciuni, o *Hagada* de Pesah, rugăciuni de *Simhat Tora, *piyutim* și comentarii ale textelor. Începând din această epocă, inserarea unor comentarii de diferite autorități rabinice în cărțile de rugăciuni devine o practică uzuală.

Prima carte de rugăciuni tipărită (cca. 1475) era destinată *maranilor (criptoevrei) din Peninsula iberică. Fidele ritului italian, *Mahzor Roma* și *Sidur katan* („Sidorello"), publicate în 1486 de Nathan Soncino, sunt primele cărți populare de rugăciuni, de largă accesibilitate. Primul *sidur* aşchenaz a fost publicat la Praga în 1512.

Aşchenazii și sefarzii au dezvoltat tradiții diferite în ceea ce privește cărțile de rugăciuni (vezi **Nusah*). La aşchenazi, categoriile de cărți de rugăciuni sunt: *Kol bo* („Totul înăuntru") sau *Mahzor ha-gadol* („Marele *mahzor*"), care cuprinde rugăciunile de Șabat și cele ale ciclului anual de sărbători; *mahzorul* de sărbători și *sidurul*, cu rugăciuni de toate zilele și de Șabat. Cărțile de rugăciuni sefarde sunt: *Tefilat ha-hodeș*, pentru zilele lucrătoare, Șabat, *luna nouă, Hanuca și Purim; *Moadim* pentru sărbătorile de pelerinaj; *Roș Hașana* pentru Anul Nou; *Kipur* pentru Iom Kipur și *Taaniyot* pentru zilele de post. Printre cele mai cunoscute cărți de acest fel din Europa, se numără: *Sidur Bet Iaakov* de Iacob Emden (1769), *sidurul* clasic al lui Wolf Heidenheim (1806) și *Avodat Israel* de Isaac Seligman Baer (1868), care cuprinde și un comentariu erudit.

Hasidimii au modificat cartea aşchenază de rugăciuni, introducând elemente de liturghie sefardă după ce au adoptat integral, în sec. al XVIII-lea, versiunea liturgică a Cabalei lui Isaac *Luria — *Nusah ha-Ari* — însoțită de comentariile acestuia. Evreii yemeniți de limbă arabă au cartea *Tihlal* care cuprinde ansamblul rugăciunilor; cartea a circulat în manuscris, fiind tipărită pentru prima dată la Ierusalim la sfârșitul sec. al XIX-lea.

Prima carte de rugăciuni reformată, editată de I.S. Fraenkel și M.I. Breslau în 1819, a fost *Hamburg Gebetbuch*: *Sefer ha-Avoda*. Volumul cuprindea extrase din surse evreiești care veneau în sprijinul reformelor lingvistice și al altor inovații cu privire la prescurtarea unor texte, eliminarea repetițiilor, introducerea limbii locale și a *piyutimilor* sefarzi.

Ca urmare a conferințelor rabinice reformate din 1844–1846, care au încercat să unifice versiunile liturgice aflate pe atunci în circulație în Germania, comunitatea din Berlin, afirmându-și autonomia, a pus la punct un serviciu divin cu caracter radical universalist, redactat în cea mai mare parte în germană și păstrând doar câteva versete biblice în ebraică.

Printre cărțile de rugăciuni reformate din Statele Unite, elaborate după modelul celor din Europa centrală, se numără: *Seder tefila — The Order of Prayer for Divine Service* de Leo Merzbacher (1855), *Olam tamid — Book of Prayers for Israelitish Congregations* de David *Einhorn (1856) și *Minhag America — The Daily Prayers for American Israelites* de Isaac Mayer *Wise (1857). Aceste ritualuri au deschis la rândul lor calea pentru apariția lui *Union Prayer Book for Jewish Worship — Seder tefilot Israel* (1894–1895), care a reunit sub același stindard spiritual mișcarea reformată americană și a cunoscut numeroase ediții până în 1975. De atunci, s-au adus și alte inovații liturgice.

Deși mai apropiat de structura tradițională, *iudaismul conservator american s-a detașat și el de *sidurul* tradițional. În prima sa ediție din 1927, *Mahzor le-șaloș regalim — The Festival Prayer Book* atestă o strânsă înrudire cu ortodoxia luminată a epocii. O a doua ediție (1946), intitulată *Seder tefilot Israel le-Șabat u-le-șaloș regalim — Sabbath and Festival Prayer Book*, a prilejuit o serie de revizuiri textuale, precum și introducerea unor note explicative și a unor lecturi suplimentare. Din 1961 încoace, cărțile de rugăciuni ale conservatorilor păstrează liturghia tradițională, cultivă valori morale și spirituale cu deschidere spre modernitate și adoptă o perspectivă categoric sionistă.

Mișcarea reconstrucționistă a publicat în 1945 *Seder tefilot le-Șabat —Sabbath Prayer Book*,

apoi, în 1948, *Mahzor la-iamim ha-noraim — High Holy Day Prayer Book*, acordând un spațiu sporit unor materiale accesorii și afirmând un iudaism epurat de orice element supranatural și contestând statutul de popor ales al evreilor.

Cărțile de rugăciuni contemporane au început să reflecte impactul celor două mari răsturnări care au dominat istoria evreiască în sec. al XX-lea: *Șoa* și renașterea Statului Israel. Încă din 1961, curentele conservatoare și reconstrucționiste au inclus în cărțile lor de rugăciuni slujbe de comemorare ale celor două evenimente. Toate cărțile recent apărute cuprind slujbe speciale pentru *Iom ha-Șoa* (comemorarea Holocaustului), pentru *Iom ha-Aṭmaut* (Ziua Independenței Israelului, pe 5 Iyar), precum și rugăciuni pentru Statul Israel.

RUGĂCIUNI ÎNAINTE DE CULCARE

Serie de binecuvântări, rugăciuni și versete biblice, care se recită înainte de culcare și invocă protecția divină pentru noapte. Primul paragraf din **Șema* („Ascultă, Israel") constituie partea esențială a acestor rugăciuni și din această cauză sunt cunoscute în ebraică sub denumirea de *Kriat Șema (șe-)al ha-mita* („Citirea rugăciunii *Șema* în pat"). Rabinii au recomandat recitarea acestui text (*Ber.* 4b), arătând că „toți demonii nopții fug departe de cel ce spune *Șema* în pat" (*Ber.* 5a). *Zoharul dă o variantă mistică a acestei idei: „Câți tirani sunt subjugați atunci când oamenii recită *Șema* în pat, cerând îndurarea Regelui sfânt în versete potrivite!" (III:211a). Rugăciunea celui care se culcă comportă două elemente de bază, menționate în Talmud (*Ber.* 60b): *Șema* (Deut. 6,4–9) și binecuvântarea ce începe cu vorbele „care torni somnul pe ochii mei". În forma sa actuală, rugăciunea cuprinde o serie de adaosuri medievale: fragmente din slujba de seară prefațate de **Haşkivenu*; binecuvântarea *preoților; versete din cartea Psalmilor (90,17; 91; 3,2–9; 121,4; 128; 4,5) și, la sfârșit, imnul **Adon Olam*. Unele cărți de rugăciune cuprind o meditație în chip de introducere și formula *El meleh neeman* înainte de *Șema*. În prezent, numeroși evrei ortodocși omit unele versete accesorii. Pentru copii, există și o versiune prescurtată a acestei rugăciuni.

Rugăciuni înainte de culcare

Lăudat fii, Doamne, Dumnezeu nostru, Regele universului care torni somnul pe ochii mei și ațipirea pe pleoapele mele. Doamne, Dumnezeul meu și Dumnezeul părinților mei, îngăduie-mi să mă culc în pace și să mă trezesc la fel, fă ca odihna mea să nu fie tulburată de imagini neplăcute, de vise înfricoșătoare sau de gânduri necurate.

Fie ca somnul meu să fie cel al nevinovăției și îndură-Te să-mi redai mâine lumina ochilor mei, ca să nu mă adoarmă somnul morții, căci Tu ești cel ce dai lumină ochilor. Fii lăudat, Doamne, care faci să radieze gloria Ta asupra întregului univers.

RUGĂCIUNI LA DEȘTEPTARE

Ebr.: birhot ha-șahar

Binecuvântări care se rostesc dimineața, la trezire. La origine, fiecare dintre ele era rostită simultan cu acțiunea căreia-i corespunde; de exemplu, „Binecuvântat fii tu, Doamne, Regele universului care deschizi ochii orbilor" se spunea chiar în clipa în care omul deschidea ochii la deșteptare. În prezent, aceste binecuvântări nu se mai recită în camera în care te trezești, ci la sinagogă, la începutul primei secțiuni a slujbei de dimineață. În una dintre binecuvântări, credinciosul mulțumește lui Dumnezeu că nu l-a făcut neevreu; în alta, că nu l-a făcut sclav și, în sfârșit, în alta, că nu l-a creat femeie. La aceasta din urmă, s-a adăugat, în sec. al XIII-lea, o binecuvântare corespunzătoare prin care femeile mulțumesc lui Dumnezeu că le-a făcut după voința sa. Rugăciunea prin care bărbații mulțumesc lui Dumnezeu că nu i-a făcut femei a stârnit multe controverse. Iudaismul liberal a reformulat de altfel toate binecuvântările negative în termeni pozitivi: „Binecuvântat fii tu, Doamne, Regele universului, care m-ai creat evreu, care m-ai creat liber, care m-ai creat bărbat" (cartea de rugăciuni *Sidur Sim Șalom* a mișcării evreiești conservatoare americane). În celelalte binecuvântări, omul își exprimă recunoștința față de Dumnezeu pentru că i s-a dat capacitatea de a vedea, de a se îmbrăca, de a se spăla, de a merge și pentru faptul că i s-au asigurat cele necesare traiului.

Rugăciunile la deșteptare sunt urmate de lungi pasaje din Biblie și Talmud tratând despre jertfele aduse odinioară la Templu. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), înțelepții Mișnei, bizuindu-se pe Os. 14,3 („Îți vom aduce, în loc de tauri, lauda buzelor noastre"), au decretat că a citi pasajele biblice despre jertfe echivalează cu aducerea acestor jertfe.

RUGĂCIUNI PENTRU PLOAIE

Există diferite imnuri, cereri și rugăciuni pentru ploaie care se citesc la sinagogă de *Șmini Ațeret, ultima zi de Sucot. Biblia cuprinde numeroase referiri care atestă importanța ploii în Ereț Israel: ea poate fi dăruită agricultorului ca o binecuvântare

divină (Lev. 26,4; Deut. 11,13; 28,12) sau refuzată ca pedeapsă (Deut. 11,16–17; 1 Regi 8,35 etc.).

Potrivit rabinilor, toți oamenii profită de binefacerile ploii, dar momentul când plouă poate fi afectat de purtarea lor (*Taan.* 7a–8a). Pe vremea Templului, marele preot recita de *Iom Kipur o scurtă rugăciune în care solicita „un an ploios" (*Ioma* 53b). Se porunceau rugăciuni ori de câte ori seceta punea în pericol recoltele. Această tradiție s-a perpetuat în comunitățile evreiești din Yemen și la sefarzii din Israel, care citesc rugăciuni speciale și țin post până ce vine ploaia mult așteptată.

Sursele talmudice descriu *Sucot ca o perioadă în care „lumea este judecată pentru apă" (*R.H.* 1,2). În pofida unor rezerve din epoca mișnică (*Taan.* 1,1–2) au fost introduse două noi pasaje în **Amida* cotidiană: unul care descrie ploaia ca o binecuvântare a Cerului, celălalt — mai curând o invocare, o rugăciune pentru ploaie. Recitarea primului pasaj se amână de la Sucot la Șmini Ațeret, iar a celui de-al doilea până la 7 Marheșvan, pentru ca ploaia să nu cadă înainte de vreme, stricând bucuria celor care prăznuiesc sărbătoarea corturilor la Ierusalim și totodată întoarcerea acasă a pelerinilor. Primul pasaj, *Mașiv ha-ruah u-morid ha-gheșem* („Tu faci să sufle vântul și să cadă ploaia"), este inclus în a doua binecuvântare a *Amidei* și se recită în cursul slujbei suplimentare de la Șmini Ațeret până la *Pesah. Al dolea pasaj, *Ve-ten tal u-matar li-veraha* („Binecuvântează-ne cu rouă și cu ploaie"), se introduce în cea de-a noua binecuvântare, care exprimă speranța într-un an prosper. Această cerere, care variază ca lungime și conținut în funcție de rituri, se recită în sinagogile din Israel începând din seara de 7 Marheșvan până la sărbătorile de Pesah; în diaspora, recitarea ei începe din 4–5 decembrie, respectiv din seara celei de-a șaizecea zile după echinox.

Din Evul Mediu timpuriu, pentru a spori solemnitatea acestor rugăciuni, s-au introdus, la început poeme liturgice (*piyutim*), cunoscute sub numele de *tefilat gheșem* („rugăciune pentru ploaie") sau *tikun ha-gheșem*, în ritul sefard. Puține sunt comunitățile în care aceste imnuri se mai citesc încă în întregime. În majoritatea comunităților ortodoxe, înaintea slujbei suplimentare, cantorul îmbracă *kitelul* alb și cântă rugăciuni pentru ploaie, repetând primele două binecuvântări ale *Amidei*. Începutul se face cu *Af Beri utat șem sar matar* („*Af Beri* este numele îngerului ploii"), poem de două strofe în care Dumnezeu este rugat ca, în mărinimia lui, să nu refuze căderea ploii. Apoi, în timp ce chivotul rămâne deschis iar credincioșii stau în picioare, oficiantul intonează *Zehor av nimșah ahareha ka-maim*" („Amintește-ți de patriarhul care te-a urmat"), imn în formă de acrostih alfabetic, pe care tradiția îl atribuie lui Eleazar *Kalir. Cele șase strofe ale sale amintesc de diferite evenimente miraculoase în cursul cărora apa a jucat un rol important datorită intervenției lui Dumnezeu în favoarea patriarhilor, a lui Moise și Aaron și a celor douăsprezece triburi. După ce afirmă: „fiindcă tu ești Dumnezeu nostru care faci să sufle vântul și să cadă ploaia" cantorul repetă tripla rugăciune recitată de obște cerând să vină ploaia „ca o binecuvântare și nu ca un blestem; pentru viață iar nu pentru moarte; pentru belșug iar nu pentru foamete". Cu excepția lui *Af Beri*, acest ritual este respectat și în sinagogile mișcării conservatoare, în timp ce congregațiile reformate recită o versiune prescurtată a rugăciunii pentru ploaie.

În Israel, practica sefardă de a nu întrerupe recitarea *Amidei* a fost adoptată de către majoritatea comunităților de rit așchenaz. Ele omit deci toate poemele liturgice introductive și recită imnul *Gheșem* imediat înainte de *Amida* tăcută în ziua de Șmini Ațeret (care coincide cu Simhat Tora). Ritualul specific diasporei așchenaze nu s-a păstrat practic în Israel decât în comunitățile hasidice.

RUGUL APRINS

Plantă prin mijlocirea căreia Dumnezeu i se dezvăluie lui Moise în Deșertul Sinai și-i poruncește să-i elibereze pe israeliți din robia egipteană (Ex. 3,1–10). În ochii naratorului biblic, lucrul cel mai extraordinar este că „rugul era tot un foc și nu se mistuia deloc" (3,2). În Deuteronom 33,16, Dumnezeu este numit „cel ce s-a arătat în rug". Faptul că Atotputernicul a ales să se manifeste nu într-un copac falnic, ci într-un umil arbust este interpretat de comentatorii rabinici ca semnificând caracterul indestructibil al lui Israel. Nu există nici un indiciu cu privire la identitatea botanică a plantei. Totuși, pe baza referințelor midrașice sau prin analogii lexicale cu araba, s-au formulat câteva ipoteze: rugul poate să fi fost chiar un rug de mure sau un salcâm sau, poate, un pom meridional, numit *Zizyphus*. Deoarece revelația a avut loc pe Muntele Horeb, unii autori au propus o apropiere etimologică între *sene* („rug") și Sinai. Călugării Mânăstirii Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai venerează un arbust care crește în curtea mânăstirii și care, cred ei, este cel din vechime, în care Domnul i s-a arătat lui Moise.

RUSALII, vezi ȘAVUOT.

RUT, CARTEA LUI

Ebr.: meghilat Rut

Unul dintre cele *Cinci Suluri incluse în secțiunea Hagiografelor din Biblia ebraică; el relatează povestea lui Rut, din care se trage regele David. Cartea numără optzeci și cinci de versete și se împarte în patru capitole. *Meghilat Rut* este al doilea din cele Cinci Suluri: *Șir ha-șirim*, („Cântarea Cântărilor"); Rut; *Eiha*, („Plângeri"), *Kohelet* („Eclesiastul") și Estera) care se citesc la sinagogă, fiecare la o anumită sărbătoare: Cartea Esterei, de exemplu, se citește de Purim, Rut, de Șavuot (Rusalii). În diaspora, unde această sărbătoare durează două zile în loc de una singură, lectura are loc în a doua zi de sărbătoare. Potrivit Talmudului (*B.B.* 14b), Cartea lui Rut, atribuită lui *Samuel, ar fi prima dintre Hagiografe și ar fi fost scrisă înaintea Cărții Psalmilor. Înțelepții Talmudului nu puteau ajunge la altă datare, de vreme ce tradiția atribuia Cartea Psalmilor lui David iar David însuși descindea din Rut. Naomi, nora ei moabită, Rut, al cărei soț, fiul lui Naomi, tocmai murise și Boaz, vărul Naomiei, sunt protagoniștii acestei relatări. Naomi, soțul ei Elimeleh și cu cei doi fii ai lor părăsiseră țara Canaanului peste care se abătuse foametea, pentru a se duce în țara Moab. Cei trei bărbați murind, văduvele rămân singure, în mizerie. Naomi hotărăște atunci să se întoarcă acasă, sfătuindu-și nurorile să se întoarcă și ele la casa părinților lor. Rut însă refuză categoric să-și părăsească soacra; „Poporul tău va fi poporul meu și Dumnezeul tău va fi Dumnezeul meu" (Rut. 1,16). Aceste cuvinte sunt deseori citate ca un model al prozelitului.

O dată ajunsă la Betleem, Naomi o informează pe Rut asupra dreptului pe care îl au săracii de a aduna grăunțele după seceriș (cf. Lev. 19,9–10; 23,22). Pe ogor, Rut îl întâlnește pe Boaz, rudă cu socrul ei. Boaz acceptă să se căsătorească cu Rut și să răscumpere pentru cele două femei ogorul lui Elimeleh.

S-a asimilat adeseori căsătoria lui Boaz cu verișoara lui prin alianță, rămasă fără copil, ca o formă de *levirat, ceea ce de fapt nu este.

S-au emis diverse opinii privind data redactării cărții: unii o consideră scrisă în epoca Judecătorilor sau chiar mai înainte, alții o socotesc o lucrare târzie, datând din epoca lui Ezra și Neemia.

Cartea lui Rut

1,1–1,5	Familia lui Elimeleh pleacă în țara Moabului. Cei doi fii se căsătoresc cu moabite. Moartea celor trei bărbați.
1,5–1,22	Rut refuză să-și abandoneze soacra și insistă să meargă împreună cu ea la Betleem.
2,1–2,23	Rut adună spice de pe ogoarele lui Boaz.
3,1–3,18	Urmând sfatul lui Naomi, Rut îi spune lui Boaz că sunt rude.
4,1–4,12	Boaz își convinge vărul să renunțe la drepturile sale.
4,13–4,22	Boaz se căsătorește cu Rut. Regele David se trage din această familie.

RUT RABA

Midraș hagadic, exegetic despre Cartea lui *Rut, redactat de amoraimii palestinieni (vezi *Amora), probabil în sec al VI-lea e.n. Textul este împărțit în opt *parașiot* („secțiuni") și începe cu o introducere (*petihta*) alcătuită din șase poeme. Limba de redactare este în principal ebraica mișnică, amestecată cu aramaica din Galileea și cu câteva cuvinte grecești.

Lucrarea se inspiră în mare măsură din trei tratate ale *Talmudului din Ierusalim: din *Geneza Raba*, *Plângeri Raba* și *Levitic Raba*, ca și din câteva omilii din *Pesikta de-Rav Kahana*. Câteva texte din sec. XI au fost adăugate.

Cartea lui Rut începe cu cuvintele: „Aceasta s-a întâmplat în ziua...". Midrașul citează o veche omilie care interpretează această formulă a Scripturii drept semnalarea unui episod dureros pentru Israel. Sunt expuse apoi numeroase pasaje argumentative. În ce privește continuarea primului verset: „Aceasta s-a întâmplat în ziua [judecății] Judecătorilor", Midrașul adaugă acest comentariu: „Vai de generația care-și permite să-și judece judecătorii și vai de generația care va trebui s-o facă."

S

SAADIA (BEN IOSIF) GAON
sau Saadia Ibn Iusuf al Fayumi
(882–942)

Cel mai mare gânditor și autoritatea științifică cea mai importantă din epoca gheonimilor (vezi *Gaon); conducător important al iudaismului babilonian și unul dintre adversarii cei mai redutabili ai *caraismului. Născut la Pithom (Abu Suweir), în Egiptul de Sus, într-o familie modestă despre care nu se știe mare lucru, doar că tatăl său trăia din munca manuală. Nu se știe nimic nici despre educația sa, nici despre dascălii săi, dar este bine stabilit că a manifestat un talent precoce în activitățile comunitare și literare. Încă înainte de a ajunge în Ereț Israel, se pare, stăpânea întinse cunoștințe în domeniul Torei și al științelor profane. Nu avem nici o informație biografică pentru anii 905–921, de asemenea nu se cunosc motivele plecării sale din Egipt. Dintr-un fragment al uneia dintre scrisorile sale, se știe că a trecut prin Alep, de unde a plecat la Bagdad, pentru a se stabili apoi în Ereț Israel.

Începând din anul 921, îl găsim printre protagoniștii conflictului dintre conducătorul academiei din Ierusalim, Aaron ben Meir, și comunitățile din Babilonia, în legătură cu stabilirea *calendarului evreiesc. Palestinienii pierduseră de o bucată de vreme prerogativa de a fixa datele religioase și gaonul palestinian dorea s-o recâștige, ceea ce ar fi modificat considerabil zilele de început ale sărbătorilor și ale *lunilor noi, care determină ordonarea lunilor. Conflictul s-a transformat în schismă și se știe (din istorisirile caraitului Sahl ben Mazliah și ale unui creștin, care menționează incidental faptul) că în anul 4683 (922), evreii din Israel celebrau *Roș Hașana într-o marți iar cei din Babilon, într-o joi. După o fază virulentă, conflictul care avea ca miză supremația înțelepților din Babilonia asupra celor din Palestina s-a încheiat în cele din urmă prin victoria babilonienilor susținuți de Saadia Gaon, care a relatat despre acestea în lucrarea *Sefer ha-moadim*.

Se pare că Saadia a căpătat titlul de *reș* (conducător) și de *aluf* (prinț) îndată după ce a sosit la academia din Pumbedita în 922; după aceea (928), a fost numit gaon la Sura de către *exilarhul David ben Zakai. Între acești doi bărbați a izbucnit o ceartă în urma căreia Saadia a fost demis, dar l-a demis la rândul său pe exilarh. În cursul celor 7 ani ai acestui conflict, autoritatea spirituală (Saadia) și cea laică (ben Zakai) s-au confruntat permanent, punând sub semnul întrebării puterea babiloniană. Părăsind momentan gaonatul, Saadia a profitat de răgaz pentru a scrie opera sa filozofică *Sefer ha-emunot ve ha-deot* („Carte despre credințe și păreri", tradusă în ebraică în 1186 de către Iuda ibn Tibon și publicată la Constantinopol în 1562), precum și o a doua versiune a cărții *Sefer ha-galui* („Cartea descoperită"), pe care o începuse înainte de 932.

Cea mai mare parte a operelor halahice ale lui Saadia Gaon rămân încă în manuscrise, împrăștiate printre fragmentele de la *Geniza din Cairo sau citate de alți autori, și încep abia acum să apară în lucrări științifice. Saadia a fost unul dintre precursorii literaturii rabinice și, neîndoielnic, un pionier în redactarea de monografii consacrate unor teme precise ale legii evreiești. El a scris zece asemenea monografii, printre care o lucrare despre daruri și alta despre tranzacțiile comerciale, fiecare din ele împărțită în ceea ce va deveni modelul clasic al secțiunilor și subdiviziunilor. Fiecare subiect este abordat printr-o scurtă definiție a discuțiilor, urmată de amănunte și de enunțuri talmudice referitoare la el. Saadia a fost și primul autor care a redactat scrieri legislative, înlocuind cu limba arabă aramaica pe care evreii din Babilon nu o mai foloseau (vezi *Limbi evreiești). Unele dintre aceste lucrări au fost publicate la Paris în 1897 de către J. Mueller, care a adunat la un loc *Cartea despre moștenire*, *Cartea despre cele 613 porunci*, *O interpretare a celor 13 reguli hermeneutice*,

diferite *responsa* precum și o serie citate din scrierile sale.

Saadia s-a interesat îndeaproape de lingvistică; el este autorul unui dicționar ebraic, *Sefer ha-agrom*, în care a expus principiile gramaticii, pe care le va aprofunda în *Sefer zehut ha-lașon ha-ivrit*, din care nu s-au păstrat însă decât câteva fragmente. I se mai datorează *Pitron șivim milim* care conține o listă parțială de *hapax legomena* (cuvinte care apar o singură dată) din textul Bibliei, pe care le explică în lumina Mișnei, cu scopul evident de a-i combate pe caraiți. Aceste lucrări rămân secundare în raport cu traducerea și comentariul parțial al Bibliei în limba arabă și cu caractere arabe, care rămâne opera clasică pentru evreii cunoscători de limbă arabă, precum yemeniții, și care se adaugă textului ebraic, la fel ca și *Targumul Onkelos. Dorindu-se rațional, *Tafsirul* elimină voit toate antropomorfismele.

În pofida valorii acestor lucrări, Saadia Gaon a dobândit cea mai mare notorietate ca precursor al filozofiei evreiești medievale, prin lucrarea sa filozofică *Emunot ve-deot*. Profund influențat de școala islamică a mutaziliților (motazales), de *aristotelism, de *platonism și de stoicism, el a propus o analiză rațională a principiilor fundamentale ale iudaismului. Alături de autoritatea Scripturii și a tradiției, el o recunoștea pe aceea a rațiunii și afirma dreptul și datoria de a examina credința religioasă. După el, rațiunea ne învață aceleași adevăruri ca și *Revelația. Tezele sale se referă la unitatea lui *Dumnezeu, atributele sale, *Creația, revelarea Legii, natura sufletului omenesc etc. Dacă acceptă credințe precum cea a Învierii morților, admițând că rațiunea nu pare a i se opune, el respinge categoric, în schimb, alte credințe, populare printre evreii din epoca sa, precum credința în metempsihoză și în Satana. În ultima parte, autorul evocă probleme ținând de *eshatologie, cum sunt învierea morților, venirea lui *Mesia și *Izbăvirea. El conchide asupra felului în care omul trebuie se să comporte în această lume, pentru a se împlini în adevărata fericire. În filigranul lucrării se poate observa că Saadia se opune ideilor răspândite de caraiți, de dualiști, de trinitarieni și de *islam.

În plus, i se mai datorează o compilație sistematică în arabă a cărții rugăciunilor anuale, pe care I. Davidson, S. Assaf și B.I. Joel au publicat-o în 1941 sub titlul *Sidur rav Saadia Gaon*, însoțind-o cu numeroase *piyutim* (poeme liturgice) ale învățatului. El a exercitat o influență fără precedent asupra generațiilor care au urmat, reprezentând pentru Abraham *ibn Ezra gaonul prin excelență și făcându-l pe *Maimonide — care nu împărtășea opțiunile sale filozofice — să spună: „Dacă nu era Saadia, Tora divină ar fi dispărut din neamul evreiesc" (*Epistola către Yemen*). Lucrările sale legislative au ajuns până la tosafiști (vezi *Tosafot), trecând prin Franța și Germania.

Din aforismele lui Saadia Gaon

Cu cât este mai mare valoarea țintei, cu atât este mai greu de atins.

Din punct de vedere rațional, este evident că dacă Dumnezeu nu are nevoie de nimic, în schimb, orice lucrare are nevoie de Dumnezeu.

Moartea este o tranziție înaintea vieții viitoare, care este scopul ultim al existenței temporale.

Dacă în această lume cei răi propășesc în timp ce drepții suferă, există cu siguranță o altă lume în care fiecare va fi răsplătit după meritele sale.

Orice interpretare conformă cu rațiunea nu poate fi decât justă.

Disperarea nu este un motiv să trădezi.

În afară de Biblie, iudaismul se bizuie pe doi stâlpi; primul, care o precede, este fântâna rațiunii; al doilea, care o urmează, este izvorul tradiției.

SABATAI ȚVI
(1626–1676)

Pseudo-Mesia, a cărui activitate s-a desfășurat în principal în aria otomană, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. El a fost la originea unora dintre cele mai puternice și mai influente mișcări mesianice care au apărut în istoria diasporei.

Trei factori majori au favorizat fără îndoială apariția sa: războaiele religioase din Europa, în prima jumătate a secolului al XVII-lea și războiul de 30 de ani (1618–1648); propagarea rapidă și receptarea doctrinelor cabaliste ale lui Isaac *Luria; în sfârșit, șocul profund creat în rândurile populațiilor evreiești din Europa de răsărit de masacrele hatmanului ucrainean Hmelniţki (1648–1649). Acești trei factori, conjugați, au avut drept efect pregătirea spiritelor, încercate de dezordinile unei epoci haotice, pentru ideea consolatoare a ivirii unui mesia mântuitor.

Înzestrat cu un bagaj întins de cunoștințe și cu o inteligență sigură, Sabatai Țvi a fost ridicat încă de la vârsta de 18 ani la demnitatea de rabin în orașul său natal Smirna (Izmir). El s-a dedat unor exerciții ascetice din ce în ce mai dure și studierii *Zoharului, înconjurându-se totodată cu discipoli mereu mai numeroși. A suferit în tot cursul vieții sale de crize maniaco-depresive, alternând cu perioade de calm și de euforie inspirată. În unele

momente, vorbea despre luptele grele pe care pretindea că trebuie să le dea contra puterilor diavolești; în altele, era în stare de purtări nereligioase dintre cele mai deșănțate și mai paradoxale. Faptul că s-a născut de Tișa be-*Av (ziua 9 a lunii Av, zi de doliu național care comemorează distrugerea primului și celui de-al doilea Templu, socotită tradițional a fi ziua de naștere a lui *Mesia care urmează să vină), i-a întărit convingerea că are un destin mesianic iar în 1648 el a rostit tetragrama (vezi *Dumnezeu, Numele sale). Anul a fost marcat de o serie de calamități, pe care cabaliștii le interpretau ca fiind semne premergătoare *Izbăvirii finale a lui Israel.

După ce a tolerat o vreme acțiunile lui Sabatai Țvi, rabinatul din Smirna a pronunțat, cam la 1651, expulzarea lui. Au urmat ani de pribegie în Grecia și în Turcia europeană, unde a stârnit pretutindeni scandal prin atitudinile și declarațiile sale contradictorii. După câțiva ani, s-a găsit într-un mediu care-i era mai favorabil, la Ierusalim, apoi la Cairo unde, în martie 1664, s-a căsătorit cu o fată de reputație îndoielnică (la fel cu profetul Osea, al cărui exemplu a fost explicit invocat cu acest prilej). Fata, numită Sara, era o supraviețuitoare a masacrelor săvârșite de cazaci în Polonia. Sabatai Țvi a declarat-o „logodnică a lui Mesia". O nouă criză psihică l-a silit să facă apel la asistența unui tânăr și strălucit rabin, Natan din Gaza (1643–1680). Acesta, departe de a încerca să-l aducă pe Sabatai Țvi pe calea rațiunii, l-a primit ca pe mântuitorul așteptat de poporul său și s-a complăcut el-însuși în rolul profetului Ilie, a cărui întoarcere, conform tradiției, urma să vestească apariția lui Mesia. Natan a izbutit să stârnească entuziasmul mulțimilor, „prorocind" destituirea grabnică a Sultanului, revenirea din exil a celor zece *triburi pierdute și o scurtă răscoală care ar anunța „durerile nașterii", prefațând ivirea timpurilor mesianice.

Un număr apreciabil de autorități rabinice s-au lăsat influențate de euforia generală. Cei care rămăseseră ostili mișcării au fost reduși la tăcere. De la Ierusalim la Alep, Hamburg și Amsterdam, comunități întregi s-au împărțit cu privire la „mesianismul" lui Sabatai Țvi. În sinagoga din Smirna, acesta a pronunțat abrogarea poruncilor biblice, s-a dedat la acțiuni interzise de lege și s-a autoproclamat „Unsul Domnului" (decembrie 1665). Cei care se opuneau mișcării sabatianiste erau excomunicați și siliți să fugă pentru a-și salva viața. Ziua Mântuirii finale era fixată pentru 18 iunie 1666. În același timp erau recitate rugăciuni penitențiale compuse de Natan din Gaza, care măreau și mai mult frenezia. Rugăciunile pentru „Domnul și Regele nostru Sabatai Țvi" au înlocuit curând rugăciunile tradiționale pentru binele sultanului. Principalele zile de post au fost înlocuite prin zile de veselie, iar evreii, bogați își vindeau bunurile în așteptarea izbăvirii apropiate.

Sabatai porni la drum spre Constantinopol, dar periplul său s-a terminat în chip brutal: a fost arestat de turci și întemnițat în fortăreața Galipoli (februarie 1666). Șovăind dacă să facă din acest vizionar ciudat un martir și chiar gata să-i asigure garanțiile unui proces în toată regula, autoritățile otomane au trebuit să observe în cele din urmă că detenția nu afectase deloc hotărârea prizonierului și nici devotamentul fervent al credincioșilor săi. Somat să aleagă între convertirea la islam și moarte, Sabatai Țvi optează pentru convertire (16 septembrie 1666). În taină însă, el însuși, femeia sa și anturajul său au continuat să ducă o viață mai mult sau mai puțin conformă cu tradiția evreiască.

Trădarea lui Sabatai a produs o dezorientare totală în rândurile credincioșilor săi. Zeci de mii dintre cei care-l urmaseră fidel până atunci, au revenit la iudaismul tradițional. Alții însă i-au rămas credincioși, chiar și după moartea sa, care a avut loc în exil, în Albania, în anul 1676.

Mișcarea sabatianistă. Confruntați cu apostazia celui pe care îl considerau Mesia, principalii conducători ai mișcării au încercat să găsească explicații *post factum* și să-și stabilească propria lor acțiune ulterioară. Natan din Gaza a căutat să explice că, trecând la islam, Sabatai Țvi a pătruns de fapt voit în tabăra dușmană, pentru a lupta din interior cu forțele răului. Departe de a trăda misiunea sa salvatoare, el a ales „exilul mesianic", pentru a grăbi sfârșitul suferințelor lui Israel. El adăuga că toate acestea au fost posibile pentru că Mesia, spre deosebire de orice alt evreu de rând, putea acționa în chip ciudat și paradoxal, nefiind obligat să respecte legile Torei.

În țările în care sabatianismul a găsit terenul cel mai favorabil (Turcia, Italia, Polonia), el a trebuit să facă față opoziției radicale, uneori violente, a autorităților rabinice, ceea ce i-a determinat pe adepții săi să intre în clandestinitate. În secolul al XVIII-lea, un sabatianism subteran a activat adesea acolo unde era mai puțin de așteptat, inclusiv în sferele cele mai înalte ale iudaismului normativ (vezi *Eybeschütz Ionatan, deși convingerile acestuia rămân controversate). În Turcia, sute de adepți ai mișcării sabatianiste s-au convertit formal la islam. Descendenții lor, care au constituit secta *Dunmeh* (cuvânt turcesc semnificând „apostați"),

s-au stabilit mai ales la Salonic (1683), unde mai puteau fi găsiți până 1924. Respingând majoritatea preceptelor Torei (uniuni conjugale prohibite, toleranță față de unele practici sexuale ritualizate, ziua de 9 Av celebrată ca zi de sărbătoare etc.), *Dunmeh* practicau, totuși, un fel de „iudaism" aparte. Astfel, ei refuzau căsătoria mixtă cu musulmanii, aveau propriile case de rugăciuni și cimitire, desfășurau o liturghie iudeospaniolă originală și chiar păstrau patronimele lor sefarde ancestrale.

O sectă dizidentă a *Dunmeh*, *Konyosos*, a dus o propagandă misionară activă și a dat naștere, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, mișcării *frankiste, un fel de sabatianism disident. Adepții săi au sfârșit prin a se converti la creștinism și s-au împrăștiat din Polonia către Boemia și Germania.

Pe la 1850, se poate considera că sabatianismul și-a trăit traiul, dacă exceptăm cazul special al *Dunmeh*. Este interesant de notat că unii *Dunmeh* s-au aflat printre capii mișcării revoluționare a Junilor Turci de la 1909.

SACRILEGIU, vezi HULĂ, PROFANARE, KIDUȘ HA-ȘEM ȘI HILUL HA-ȘEM

SADUCEI

Ebr.: ṭedokim

Grup politic și religios din Iudeea, din cursul celei de-a doua jumătăți a epocii celui de al Doilea Templu (sec. I î.e.n.–I e.n.). Se admite în general că termenul ebraic *ṭedokim*, în greceşte *saddoukaioi*, indică o legătură cu spița marelui preot Țadok (din epoca regelui David). Originea adevărată a saduceilor este tot atât de confuză ca și aceea a principalilor lor opozanți ideologici, fariseii.

Poate că originile partidului saduceilor trebuie situate în epoca preelenistică sau, mai probabil, în anii care au urmat cuceririlor din regiune ale lui Alexandru cel Mare, din cursul secolului al IV-lea î.e.n. Totuși, istoria lor este discontinuă și partidul nu se putea, pare-se prevala de o istorie neîntreruptă ca aceea a fariseilor, cel puțin până la apariția *Hașmoneilor.

Ruptura definitivă între cele două facțiuni politico-teocratice și cearta lor fățișă pentru întâietate națională a avut loc sub domnia lui Ioan Hircan (135–104 î.e.n.). Saduceii au obținut puterea, pe care au păstrat-o până la domnia Salomeei Alexandra (76–67 î.e.n.).

Se consideră, pe bună dreptate, că saduceii erau membrii și partizanii aristocrației laice, strâns amestecați în treburile politice ale poporului evreu. Ei luau parte, la cel mai înalt nivel, la guvernarea spirituală a poporului — unii dintre ei dețineau funcții în *Sanhedrin, ca și pe aceea de mare *preot — și, într-o anumită măsură, la făurirea legislației religioase. După Flavius *Iosefus, saduceii, spre deosebire de farisei, nu credeau în nemurirea sufletului (credeau că sufletul piere o dată cu trupul) nici în *învierea morților, piatră unghiulară a credinței fariseice. Ei acceptau *legea scrisă, dar respingeau *legea orală a legislațiilor și a exegezelor rabinice.

După saducei, soarta nu intervine în desfășurarea obișnuită a lucrurilor și omul este cu totul liber în alegerea răului și a binelui. Viziunea lor nu cuprindea nici îngeri, nici demoni. În contactele lor zilnice, ei se țineau de o interpretare și aplicare severă și rigidă a Legii. Din păcate, n-a ajuns până la noi nici o mărturie provenind din propriile lor rânduri, ceea ce face ca multe dintre aspectele credinței lor să fie doar ipotetice.

Unele surse rabinice vechi par să infirme afirmația lui Iosefus, după care saduceii nu acceptau legea orală. Poate că ar fi mai exact să se afirme că refuzau să se supună legii orale impusă de farisei și că aveau propriile lor hotărâri (*ghezerot*), care instituiau o lege orală diferită de versiunea fariseică.

Saduceii întrețineau legături atât de strânse cu Templul și cu marele pontificat, încât rabinii și înțelepții epocii îi supravegheau pe marii preoți saducei, de teamă ca nu cumva să introducă în Templu practici dezaprobate sau respinse de către farisei. Mai târziu, a fost instituită o metodă de supraveghere permanentă prin dublarea marelui preot saduceu cu un *segan* (ministru) fariseu.

Iosefus mai afirmă că saduceii erau respinși de majoritatea evreilor, care îi preferau pe farisei, ale căror sfaturi le solicitau. Cu toate acestea, saduceii nu erau niște asimilaționiști. Ei erau cunoscuți pentru tendințele lor conservatoare, chiar tradiționaliste, și prin dorința lor de a urma cât mai rigid posibil practicile și legile scrise. Abaterile de la legea biblică erau urmate de pedepse de o severitate dogmatică. Asociați, pe plan practic și ideologic, cu aristocrațiile evreiești din diferitele epoci, ei făceau totuși parte integrantă din scena politică a timpului și erau pe deplin evrei, în privința raporturilor lor cu Templul și cu tradițiile religioase.

Saduceii n-au reușit totuși niciodată să se implanteze în sânul poporului cu adevărat. Partizani ai aristocrației Templului și ai marelui pontificat, ei constituiau o forță de care trebuia să se țină seama, dar erau puternic identificați cu aristocrația și căutau să-și asigure grațiile guvernanților, veghind la ținerea în frâu a mulțimii. Întrucât erau

legați de cultul din Templu, ei au dispărut o dată cu distrugerea acestuia, lăsând câmp liber adversarilor lor de totdeauna, fariseii.

SALANTER (LIPKIN), ISRAEL BEN ZEEV WOLF

(1810–1883)

Rabin lituanian, fondator al mișcării **Musar*. Născut la Zhagara, a frecventat *ieșiva* (academia rabinică) a lui Țvi Hirsch Broida din Salant. A fost foarte influențat de rabinul Zundel din Salant pe care el îl descrie ca pe o lumină ce l-a însoțit toată viața. La vârsta de 30 de ani a luat conducerea unei *ieșiva* din Vilnius, pe care a părăsit-o repede, pentru a-și întemeia o școală proprie. El se află și la originea „caselor" de studiu ale *Musar*, unde ținea discursuri etice, care au devenit una din caracteristicile școlii din Salant.

În 1848, Salanter a refuzat un post în *ieșiva* creată de guvernul rus la Vilnius și, pentru a ocoli presiunea exercitată asupra lui, a plecat la Korra (Keknos) unde a înființat o *ieșiva* a mișcării Musar. În 1857, a plecat în Germania, unde a publicat revista ebraică *Tevuna*, la care au contribuit rabini eminenți. Spre sfârșitul vieții lui, și-a petrecut doi ani la Paris, pentru a consolida acolo instituțiile evreiești, apoi a plecat la Königsberg unde a și murit.

Activitatea lui Lipkin Salanter în timpul epidemiei de holeră de la Vilnius, în 1898, a produs o impresie vie și a marcat profund literatura epocii. Temându-se ca postul să nu slăbească rezistența populației evreiești, el a poruncit comunității să mănânce și să bea în ziua de Kipur. A dat el însuși exemplul într-un moment solemn al slujbei de dimineață, când, urcat pe tribună, a recitat binecuvântarea, a mâncat prăjitură și a băut vin.

Lipkin Salanter, om sfânt și altruist, a fost activ și în domeniile politice și comunitare. Sistemul *Musar*, dezvoltat în scrisorile sale, a fost urmat de toate *ieșivoturile* lituaniene. Unele din discursurile și scrisorile lui au fost publicate de către discipolii săi. Ideile lui erau uneori de-a dreptul revoluționare pentru vremea aceea. El a propus compilarea unui dicționar aramaic-ebraic pentru a explica mai bine Talmudul, de asemenea a susținut traducerea acestuia în ebraică, publicarea lui într-un singur volum, traducerea sa în limbi europene și predarea lui în universități. În plus, el era favorabil difuzării lucrărilor religioase în limba rusă.

A contribuit mult la ameliorarea condițiilor de viață ale studenților din *ieșivot*, suprimând practica cazării lor la persoane particulare, deschizând cămine pentru ei și insistând să fie hrăniți și îmbrăcați cum trebuie. Deveniți rabini la rândul lor, ei au deschis școli asemănătoare la Volojin, Kelme, Telz și Slovodka.

SALUTURI, DORINȚE ȘI URĂRI

Așa cum ne arată Biblia, în Israelul antic se utilizau formule de salut și de urări, cele mai multe dintre ele alcătuite doar din două-trei cuvinte (Gen. 24,31; Deut. 31,23; Rut 2,4). Acestor formule ebraice li s-a adăugat în epoca talmudică o serie de expresii în aramaică. Începând din Evul Mediu, ele au fost dublate, uneori, cu echivalente în *idiș la evreii așchenazi din Europa centrală și de răsărit. Termenul care revine cel mai des în aceste expresii este cuvântul *Șalom* („*pace"), căci el este strâns asociat cu sănătatea fizică, cu bunăstarea și cu liniștea spirituală. Potrivit înțelepților, caracterul oamenilor poate fi apreciat după felul cum merg, cum se îmbracă și cum se salută între ei; pe cât posibil, trebuie să fii primul care salută (*Avot* 4, 13), iar cel care nu răspunde la salut este privit ca un necioplit (*Ber.* 6b). Există formule potrivite pentru fiecare eveniment care marchează viața evreiască. Aceste formule au fost împrumutate din Biblie, din Talmud sau din liturghie. Pentru unele, există variante diferite la sefarzi și așchenazi.

SALUTURI, DORINȚE ȘI URĂRI

SALUTURI GENERALE	SURSE	CIRCUMSTANȚE
Șalom (leha) „Pace (ție)" = „Bună ziua ", „La revedere"	Gen. 43,27 Ex. 18, 7 Jud. 6, 29	Salut zilnic
Șalom rav „Pace din belșug"	Ps. 119,165	
Șalom u-vraha „Pace și binecuvântare"	–	Salut unei persoane pe care n-ai mai văzut-o de mult

Salom alehem „Pace vouă"		
Alehem Șalom „Pace vouă"	–	Răspuns la formula precedentă
Baruh ha-ba „Binecuvântat fie cel care a venit"	Ps 118,26	Urare de bun venit, adresată invitaților la o circumcizie sau căsătorie
Beruhim ha-ioșevim „Binecuvântați cei care șed"	–	Răspuns la formula precedentă când gazda și ceilalți musafiri sunt deja la masă
Leh le (be-)șalom „Mergi în pace"	Ex. 4,18 2 Sam. 15,19	Unui prieten care pleacă
Boaha le-șalom „Fiți bineveniți"	Liturghie (*Zmirot*)	Unora care vin de departe
Țeteha le-șalom „Mergi în pace"	–	
Dereh țelaha „Drum bun"	Ier. 12,1	
Ad mea ve-esrim „Până la 120 de ani"	Gen. 6,3	Urare de viață lungă
Li-veriut (pop. *La-beriut*) „În sănătatea ta"	–	Când cineva strănută
Asuta „Să fie de leac" „Dumnezeu să te ferească"	*B.M.*113b	Echivalentul aramaic al formulei precedente
Țu ghezunt		Echivalentul idiș al formulei precedente
Li-ieșuateha kiviti ha-Șem „Să-ți fie de bine"	Gen. 49,18	Când cineva strănută, la evreii din Africa de Nord
Refua ve-haim „Vindecare și viață "	–	Răspuns la formula precedentă
Li-refua „Să-ți aducă vindecare"	–	Cuiva care ia un medicament
Baruh Rofe holim „Binecuvântat cel ce vindecă bolnavii"	*Ber.* 60b	Adresare celui ce s-a vindecat de o boală
Tithadeș „Să porți sănătos hainele"	Ps. 103,5	Urare celui ce se înnoiește cu haine
Beli ain ha-ra „Să nu fie de deochi"	–	Formulă care însoțește laudele
Beli neder „Fără nici un angajament" = dacă totul va merge bine	–	Cu privire la proiecte

FELICITĂRI PENTRU ÎNDEPLINIREA PORUNCILOR	SURSE	CIRCUMSTANȚE
Ișar kohaha „Să te întărești"	*Șab.* 87*a*	La așchenazi, când un proiect a fost îndeplinit (de ex., când cineva este chemat la Tora etc.)
Hazak u-baruh	–	Idem ca mai sus, la sefarzi (de ex., unui *cohen* după binecuvântarea preoților)
Baruh tiheie „Fii binecuvântat"	–	Răspuns la felicitări la așchenazi, sefarzi occidentali

Hazak ve-emaț „Fii tare și curajos“	Deut. 31,23 Ios. 1,9 etc.	Răspuns la felicitări la sefarzi; la așchenazi, unui *bar miṭva* care a citit *haftora*
Be-kavod „Cu cinste“	–	La sefarzi, unui rabin sau învățător chemat la Tora
Ha-Șem (Adonai) imahem „Domnul fie cu voi“	Rut 2,4	La sefarzi, schimb de saluturi cu cel chemat la Tora

URĂRI PENTRU ȘABAT ȘI ZILE DE SĂRBĂTOARE	SURSE	CIRCUMSTANȚE
Șabat șalom „Șabat bun, în pace“	–	Formulă tradițională
Șabat șalom u-mevorah „Șabat bun și binecuvântat“	–	Răspuns tradițional
Gut Șabes „Șabat bun“	–	Echivalent idiș
Șavua tov „O săptămână bună“	–	Se spune sâmbătă seara
Hodeș tov „O lună bună“	–	Se spune la început de lună
Hag sameah „Sărbători fericite“	–	Cu ocazia sărbătorilor
Gut iontef „Sărbători fericite“	–	Echivalent idiș
Moadim le-simha „Sărbători fericite“	Liturghie	La sărbătorile de pelerinaj
Șana tova „Un an bun“	Liturghie	Urare de Roș Hașana (Anul Nou)
Le-șana tova tikatevu ve tehatemu „Să fiți înscriși și pecetluiți în cartea vieții“	–	Se spune de la Ros Hașana până la Iom Kipur
Ghemar hatima tova „O bună înscriere finală (în cartea vieții)“	–	De la Ros Hașana până la Iom Kipur sau până la Hoșana Raba
Ghemar tov „Să fie pentru tine o decizie bună“	*R.H.* 16b	La Roș Hașana
Le altar li-gheula șelema „Să fii izbăvit“	–	Se spune de Ziua Independenței Israelului
Le-șana ha-ba bi-Ierușalaim „(Să fim) la anul la Ierusalim“	–	La sfârșitul *sederului* de Pesah; de Ziua Independenței Israelului, la sfârșitul sărbătorii de Iom Kipur
Mazel tov „(Să ai) noroc bun“	–	La așchenazi, la orice eveniment fericit; la sefarzi, la nașterea unei fete
Le-haim „Pentru viață“= „Noroc“	*Sab. 67b*	Urare pentru un toast
Tizke le-șanim rabot „Să trăiești ani mulți“	–	Urare la aniversări

FORMULE DE CONDOLEANȚE	SURSE	CIRCUMSTANȚE
Min ha-șamaim tenuhamu „Cerul să vă consoleze“	Liturghie funebră	Se spune îndoliaților după înmormântare și în timpul săptămânii de doliu

Ha-şem ierahem „Domnul va fi milostiv"	–	Cuvinte de îmbărbătare
Lo alenu, lo alehem „Să nu ni (vi) se întâmple" = „Doamne ferește"	Plâng. 1,12 *Sanh.* 104b	Despre o nenorocire, în special la aşchenazi
Bar minan „Departe de noi" = „Doamne ferește"	–	Echivalent aramaic, la sefarzi
FORMULE DIVERSE		
Ad mea şana „(Să trăiești) până la 100 de ani"	–	La începutul unei scrisori personale, după numele destinatarului
Be-ezrat ha-Şem– „Cu ajutorul lui Dumnezeu"		
Zihrono li-vraha „Binecuvântată fie amintirea lui"	*Kid.* 31b	După numele unei persoane decedate

Legea evreiască interzice schimbul de urări de *Tișa be-Av sau într-o casă îndoliată.

SAMARITENI

Descendenții unui popor rezultat din amestecarea unor israeliți rămași în țară, atunci când s-a prăbușit regatul din nord (722 î.e.n.), cu alte popoare instalate pe aceleași pământuri de către cuceritorii asirieni (după 722 î.e.n.). Capitala provinciei, sub ocupația asiriană, era Samaria. Samaritenii respectă Pentateuhul, dar resping celelalte cărți ale Bibliei și întreaga Tora orală; ei au propriile lor tradiții orale referitoare la diferite practici biblice.

Talmudul îi numește „cuteeni" (*cutim*) și-i consideră urmașii unor triburi neevreiești, convertite la iudaism. Ei înșiși își spun *bene Israel* („fiii lui Israel") sau *Şomerim* („cei ce respectă [legea]"). Unul din tratatele minore ale Talmudului, *Cutim*, este consacrat legilor care reglementează raporturile dintre evrei și samariteni. Deși observă că samaritenii seamănă cu evreii în anumite aspecte, tratatul insistă asupra numeroaselor deosebiri. Talmudul mai subliniază că, în general, samaritenii sunt mai scrupuloși decât evreii în respectarea legilor (*Hul.* 4a).

Pentateuhul samaritean, scris în alfabetul paleoebraic din sec. al II-lea î.e.n., diferă în numeroase puncte față de textul evreiesc, mai ales în referirile sale la Muntele Garizim, munte sacru al credinței samaritene, nemenționat în Pentateuhul evreiesc. Contrar Decalogului iudaic care consideră versetul: „Eu sunt Domnul, Dumnezeul tău" (Ex. 20,1) ca prima dintre cele 10 porunci, Decalogul samaritean începe cu versetul: „Să nu ai alți Dumnezei, în afară de Mine." A zecea poruncă, denumită porunca Muntelui Garizim, afirmă că acest munte este locul unde va fi ridicat un altar lui Dumnezeu.

Pentateuhul evreiesc insistă asupra preciziei textului scris, în timp ce samaritenii pun accentul pe precizia textului așa cum trebuie să fie citit; există diferite manuscrise samaritene ale căror pronunții sunt variante ale aceluiași text.

Interpretarea samariteană a legilor Șabatului exclude posibilitatea de a consuma o masă caldă ori de a ieși din casă în această zi.

Calendarul samaritean, deși respectă zilele de sărbătoare hotărâte de Pentateuh, are propriile sale metode pentru a stabili și a adăuga lunile care lipsesc. De aceea sărbătorile evreiești și samaritene pot cădea la date diferite. Modul de celebrare a sărbătorilor diferă de asemenea; de Pesah, de exemplu, samaritenii se adună pe Muntele Garizim, unde aduc jertfa pascală. Spre deosebire de calendarul evreiesc care celebrează sărbătoarea de Șavuot la 50 de zile după a doua zi de Pesah, calendarul samaritean numără cele 49 de zile ale Omerului, începând din prima duminică care urmează primei zile de Pesah, astfel încât Șavuot cade totdeauna într-o duminică. La fel se deosebesc calendaristic și în rituri sărbătorile de Iom Kipur și Sucot. Postul de Iom Kipur este ținut de toată lumea, inclusiv copiii trecuți de vârsta de un an. Hărțuiți de vecinii lor musulmani, samaritenii au început — acum câteva secole — să-și construiască **suca* în casă, ceea ce s-a transformat în obicei.

Marele preot ocupă un loc important, dar de la moartea ultimului mare preot cu descendență directă, funcția aceasta este asigurată de un levit, ales dintre bătrâni.

Cuvântul „samaritean" apare o singură dată în Biblie (2 Regi 17,29) cu privire la colonii de curând instalați în fostul regat din nord și care per-

sistau în moravurile lor păgâne. Când exilații s-au întors din Babilonia, ei au respins pretențiile samaritenilor la iudaism și au refuzat colaborarea lor la reconstruirea Ierusalimului și a Templului. Li s-a interzis să aducă sacrificii la Templu și să se căsătorească cu evrei. Atunci samaritenii au dezvoltat o atitudine ostilă față de *Neemia și și-au construit propriul lor templu, pe Muntele Garizim. Ei au avut mult de suferit atunci când Sihemul a fost pustiit de către Alexandru cel Mare, iar templul lor a fost distrus de două ori: prima dată de Ioan Hircan în 128 î.e.n. și a doua oară în 486 e.n. Împăratul bizantin Iustinian a pus capăt autonomiei samaritenilor. Ei au avut de suferit și din partea musulmanilor, care nu i-au considerat ca făcând parte din Poporul Cărții. Unii samariteni au trăit și pe alte teritorii (Roma, Babilon etc.). Cu timpul, n-a rămas din samariteni decât un mic grup concentrat în Israel.

Comunitatea-mamă se află astăzi la Sihem (Nablus) și în împrejurimi, cu o ramură la Holon, aproape de Tel-Aviv. Ei formează un grup de circa 500 de suflete.

SAMBATION

Nume dat unui fluviu legendar, dincolo de care se credea că ar trăi în exil cele zece *triburi pierdute. Natura miraculoasă a acestui fluviu, sugerată de către Talmud (*Sanh.* 65b), este dezvoltată în Midraș: în cursul săptămânii, fluviul nu poate fi traversat, deoarece aruncă în permanență pietre; fenomenul nu se liniștește decât în ziua de Șabat (*Gen.R.* 11,6). Se mai spune că, în vreme ce triburile lui Iuda și Beniamin (adică evreii) sunt împrăștiate prin lume, cele zece triburi pierdute sunt închise într-o regiune aflată „dincolo de Sambation" (*Gen.R.* 73,6; T.I. *Sanh.* 10,6,29c). Amănunte ale acestei legende circulau încă din epoca celui de-al Doilea Templu, iar Pliniu cel Bătrân le-a inclus în lucrarea sa *Istoria naturală* (77 e.n.). Rabi *Akiva s-a slujit de existența fluviului Sambation pentru a dovedi natura divină a Șabatului (Sanh 65b). Pentru evreii din Evul Mediu, mai ales pentru *Rași (în comentariul său la *Sanh.* 65b) și *Nahmanide (în comentariul la Deut. 32,26), Sambationul nu este o legendă ci o realitate geografică. Această credință a fost întărită de afirmațiile lui Eldad ha-Dani, misterios călător din secolul al XI-lea, care a povestit evreilor din Kairouan (Africa de nord) că, în cursul săptămânii, fluviul (situat în Etiopia), aruncă în aer asemenea mase de stânci și de pietre încât ar putea turti un munte și ar putea fi auzit de la o distanță de o zi de mers. De Șabat însă, el se odihnește într-o perdea de ceață, care-i protejează pe exilați de atacurile dușmanilor. Povestea lui Eldad, amplu colportată, a înviorat interesul pentru tradiția antică, inspirând legenda creștină a preotului Ioan și incitându-i pe Abraham *Abulafia și alții să încerce să localizeze fluviul. În secolul al XVII-lea, când a avut loc recrudescența mesianismului evreiesc, tema a fost din nou exploatată de către Manase ben Israel (*Mikve Israel*, cap. X, Lemberg, 1847) și de către adepții sabatianismului adunați în jurul lui Natan din Gaza. După moartea lui *Sabatai Țvi, aceștia au făcut să circule legenda că liderul lor plecase la cele zece triburi pierdute, dincolo de Sambation.

SAMUEL

(sec. al XI-lea î.e.n.)

Profet și ultimul dintre judecătorii biblici, care a condus Israelul în cursul perioadei de tranziție, situată între epoca judecătorilor și începutul monarhiei.

Tatăl lui Samuel, Elkana, provenea dintr-o familie nobilă din Muntele lui Efraim. Mama lui, Hana, a fost mulți ani sterilă. Ea s-a rugat în sanctuarul din Silo, în prezența preotului Eli, cerând un fiu și făcând jurământul de a-l închina pe viață ca *nazireu în slujba sanctuarului. O dată îngărcat, Samuel a fost încredințat preotului Eli. Dumnezeu îi apăru în vis acestuia, anunțându-l de distrugerea sanctuarului de la Silo și a spiței sale. După distrugerea sanctuarului de către filisteni și după moartea lui Eli, Samuel a fost desemnat judecător și profet al lui Dumnezeu. El a exercitat funcția de judecător în regiunea situată între Betel, Ghilgal, Mițpa și Rama. Văzând că fiii lui Samuel, Ioel și Abia, judecători și ei, pronunțau sentințe nedrepte, poporul i-a cerut profetului să ungă un rege care să-i guverneze. Cererea era contrară dorințelor sale, dar — după porunca lui Dumnezeu — Samuel l-a uns rege pe Saul, din tribul lui Beniamin, după ce a avertizat poporul asupra inconvenientelor sistemului monarhic.

Regele Saul n-a dat ascultare profetului Samuel în două rânduri: o dată, aducând jertfe fără știrea lui; a doua oară, în războiul împotriva amaleciților, când l-a iertat pe regele acestora. Ca urmare, Samuel a prorocit că Dumnezeu va lua puterea de la Saul și o va da altuia. Samuel a plecat la Betleem, unde l-a uns în taină pe David și l-a făcut rege. El nu l-a mai văzut pe Saul. După moartea lui Samuel, în ajunul bătăliei contra filistenilor de pe Muntele Ghilboa, o femeie („vrăjitoarea de la Ein-Dor"), care avea puterea să cheme morții, a adus duhul lui Samuel, care i-a prezis lui Saul că

va suferi o înfrângere militară și va muri împreună cu fiii săi.

Talmudul compară importanța lui Samuel cu cea a lui Moise și Aaron. Potrivit înțelepților, profetul n-a trăit decât 52 de ani (*Tem.* 15a). Samuel a fost judecător în Israel vreme de 10 ani și încă un an împreună cu Saul. Potrivit Bibliei, Samuel a fost înmormântat la Rama. Tradiția situează acest loc la Nebi-Samuel, la nord-vest de Ierusalim. Este limpede că Samuel a jucat un rol important în instaurarea monarhiei, iar titlurile sale de văzător, profet, judecător și preot subliniază și mai mult influența lui în diferite cercuri. Mai târziu, s-a afirmat că era *levit, cofondator, împreună cu David, al funcției de ușier al Cortului întâlnirii (1 Cron. 6,12–13). Ca și Moise, el putea mijloci pe lângă Dumnezeu. De asemenea, Samuel a fost considerat un conducător incoruptibil, purtător de cuvânt divin, pentru a călăuzi Israelul în zilele critice, și cel mai de seamă profet, după Moise.

SAMUEL BEN MEIR

(1085–1174)

Comentator al Bibliei și talmudist, cunoscut și sub acronimul de **Rașbam**. Nepot al lui *Rași și frate mai mare al lui Rabenu *Tam. Născut la Ramerupt, lângă Troyes, în provincia franceză Champagne, Samuel a studiat mai ales pe lângă Rași, dar și pe lângă tatăl său, Meir, unul din primii tosafiști (vezi **Tosafot*), și a luat parte la *controverse publice cu creștinii.

Samuel a scris, probabil, comentarii asupra tuturor cărților Bibliei, dar singurul care s-a păstrat integral este cel asupra Pentateuhului, publicat în 1881. O parte din comentariile sale asupra cărților *Estera, *Rut și *Plângeri a fost publicată în 1855, altele sunt încă în manuscris. Comentariile la *Psalmi, *Eclesiast și *Cântarea Cântărilor, publicate sub numele său, i-au fost atribuite din greșeală. Stilul său se caracterizează printr-o interpretare extrem de literală a textului (**peșat*), chiar și atunci când aceasta se opune *Halahei. De exemplu, el susține că, potrivit interpretării literale, purtarea filacterelor (**tfilin*) nu este obligatorie și că ziua ebraică ar trebui să înceapă dimineața și să se sfârșească seara — interpretare criticată de Abraham *ibn Ezra în lucrarea *Igheret ha-Șabat*. Nu trebuie dedus de aici că Samuel contesta obligativitatea Halahei. Pur și simplu, el nu vedea nici o contradicție între semnificația literală a Torei și autoritatea tradiției, care funcționează după principii diferite: în timp ce *peșat* explică Scriptura după legile limbii și ale logicii, *deraș* se bazează, după el, pe repetițiile limbii folosite în regulile *hermeneuticii.

Samuel relatează că bunicul său, Rași, și el partizan al *peșatului*, ar fi scris, dacă ar mai fi avut timp, un comentariu încă și mai literal. Samuel cunoștea bine gramatica ebraică și vorbea franceza veche și latina (el citează Vulgata). A luat poziție împotriva interpretării cristologice a Bibliei. Samuel este și autorul unor comentarii talmudice care s-au păstrat numai în parte. El a completat comentariul lui Rași la capitolul 10 din *Pesahim*, unde bunicul lui fusese foarte laconic, ca și comentariul la **Baba Batra*, pe care Rași îl lăsase neterminat. Aceste comentarii sunt incluse în edițiile curente ale Talmudului. Ca și Rași, el nu a ezitat să recurgă la franceza veche, pentru a explica cuvintele grele, și adesea a interpretat versetele biblice prin analogie cu obiceiurile din vremea sa.

SAMUEL, CĂRȚILE LUI

A opta carte a Bibliei ebraice, a treia din secțiunea Primilor Profeți. În tradiția evreiască, Cartea lui Samuel era un singur volum; *Septuaginta apoi Vulgata latină l-au împărțit în două și de la începutul sec. al XVI-lea această împărțire a fost urmată și de bibliile tipărite în ebraică. Cartea, care începe cu nașterea profetului Samuel și continuă cu domnia lui David poate fi împărțită astfel:

1 Sam. 1,1–7,17:	Samuel
1 Sam. 8,1–15,35:	Samuel și Saul
1 Sam. 16,1–2 Sam. 1,27:	Saul și David
2 Sam. 2,1–8,18:	David domnește asupra lui Iuda și Israel
2 Sam. 9,1–20,26:	domnia lui David

Cartea cuprinde povestiri, profeții, poeme și liste. Ele sunt de origini diferite și au fost reunite ulterior într-un volum.

În canonul ebraic, cartea poartă numele lui Samuel, pentru că el este personajul principal și nu din motive de paternitate literară. În general, se acceptă că forma definitivă a cărții se datorează compilatorului Deuteronomului, în sec. al VI-lea î.e.n. Adesea s-a sugerat că una sau alta din sursele lui Samuel ar fi fost redactate de unul sau mai mulți funcționari superiori de la curtea lui David sau Solomon, precum Abiatar preotul, Iosafat *mazkirul* sau Ahimaaț, fiul preotului Țadok. Este sigur că un funcționar regal răspundea de arhive, așa încât ipoteza este plauzibilă.

Textul lui Samuel n-a fost păstrat corect în **masora*, fiind neglijat o vreme, întrucât erau la dispoziție Cronicile, care prezentau o versiune mai

idealizată a aceleiași perioade. Totuși, textul masoretic poate fi corectat în multe puncte cu ajutorul Cronicilor și al Septuagintei. Descoperirea unor secțiuni din Samuel la Qumran (vezi *Manuscrisele de la Marea Moartă), cu un text ebraic foarte apropiat de cel al versiunii grecești, sporește importanța acesteia pentru critica textuală a lui Samuel și pare din ce în ce mai probabil că Septuaginta s-a sprijinit pe o tradiție ebraică mai fidelă decât cea păstrată în *masora*.

1 SAMUEL

1,1–3,21	Nașterea lui Samuel și închinarea lui ca profet
4,1–6,21	Distrugerea localității Silo; capturarea chivotului și înapoierea lui.
7,1–7,17	Samuel judecător
8,1–10,17	Saul uns rege
11,1–11,15	Victoria lui Saul asupra regatului Amon
12,1–12,25	Discursul de despărțire al lui Samuel
13,1–15,35	Luptele lui Saul împotriva filistenilor și amaleciților
16,1–16,23	David uns rege
17,1–17,58	David împotriva lui Goliat
18,1–19,10	David la curtea lui Saul
19,11–27,12	Saul îl urmărește pe David
28,1–28,25	Vrăjitoarea din Ein-Dor
29,1–30,31	David în tabăra lui Akiș și lupta contra amaleciților
31,1–2 Sam. 1,27	Lupta contra filistenilor la Ghilboa, moartea lui Saul și a fiilor săi, plângerea lui David

2 SAMUEL

2,1–4,13	Războiul civil dus de David contra casei lui Saul. David uns rege al lui Iuda la Hebron
5,1–5,25	David devine regele întregului Israel; cucerirea Ierusalimului
6,1–6,23	David aduce chivotul la Ierusalim
7,1–7,29	Dumnezeu nu permite lui David să construiască Templul.
8,1–8,18	Războaiele lui David contra filistenilor, a Moabului, a Țobei și a sirienilor din Damasc
9,1–9,13	David și Mefiboșet, fiul lui Ionatan
10,1–10,19	Războaiele lui David contra lui Amon și Aram
11,1–12,31	David și Batșeba
13,1–19,1	Revolta lui Absalom
19,1–19,44	David revine la Ierusalim
20,1–20,26	Revolta lui Șeba, fiul lui Bicri
21,2–21,14	David, gabaoniții și urmașii lui Saul
21,15–21,22	Lista războaielor lui David
22,1–22,51	Cântarea lui David
23,1–23,39	Ultimele cuvinte ale lui David. Lista războinicilor săi
24,1–24,25	Recensământul

SAMUEL, MAR

(sec. al IIII-lea)

Eminent *amora babilonian din prima generație, contemporan cu *Rav. „Mar" este un titlu onorific, primit în semn de recunoaștere a erudiției sale. Mare savant rabinic, Samuel excela și în științele epocii, mai ales în medicină (se povestește că a fost chemat în Israel, pentru a-l trata pe R. *Iuda ha-Nasi, care suferea de o boală de ochi) și în astronomie (el respingea însă *astrologia, foarte răspândită în Babilonia în acea epocă). Cunoștințele lui de astronomie l-au făcut să spună o dată: „Cărările cerului îmi sunt tot atât de familiare ca și cele din Nehardea (orașul său natal)." Bazându-se pe calcule astronomice, el știa să stabilească cu exactitate prima zi a fiecărei sărbători și a propus să fie abolită a doua zi a *sărbătorilor, care fusese introdusă în diaspora tocmai din pricina îndoielilor privind calendarul (vezi *Calendar). Autoritățile palestiniene au respins propunerea sa.

Samuel i-a urmat tatălui său, Aba ben Aba ha-Cohen, ca director al *academiei din Nehardea. Deși întreținea raporturi prietenești cu Rav, directorul academiei din Sura, între cei doi savanți au avut loc sute de controverse halahice. Ele stau la baza Talmudului din Babilon. Pentru toate chestiunile referitoare la legea civilă, deciziile urmau părerea lui Samuel. În acest domeniu, el a stabilit un număr de principii fundamentale, care au fost general aplicate. Decizia lui, potrivit căreia, în materie civilă, „legea țării (în care trăiesc evreii) trebuie să fie recunoscută ca validă și obligatorie (**dina de-malhuta dina*)", a influențat profund viața evreiască. Samuel însuși întreținea raporturi prietenești cu regele Persiei, Șahpur I (241–272), mare făuritor de imperii. După moartea lui Rav, în anul 247, el a devenit autoritatea supremă a evreimii babiloniene.

SANCTUAR

Cort transportabil, construit de *Moise potrivit instrucțiunilor date de Dumnezeu (Ex. 25–27) și care i-a însoțit pe israeliți în deșert. Sanctuarul (*mișkan*) era așezat în centrul taberei, leviții fiind stabiliți în jurul perimetrului interior, iar celelalte triburi în perimetrul exterior. Sanctuarul, precum și toate accesoriile sale, era portabil, leviții transportându-l dintr-un loc în altul. El avea o curte

descoperită de 100 × 50 de coți (1 cot = 45 cm), înconjurată de stâlpi de lemn, plasați la distanță de 5 coți unul de altul, de care erau suspendate pânze de in. Pe lățimea curții, era lăsat liber, în centru, un spațiu de 5 coți, care servea drept intrare. Curtea era ascunsă privirilor printr-o perdea lungă de 20 de coți, atârnată de patru stâlpi de lemn plasați la 10 coți de intrare.

Sanctuarul propriu-zis, măsurând 30 × 10 coți, era situat în jumătatea de răsărit a curții. Avea trei pereți din lemn de salcâm aurit, iar a patra latură era liberă. Scândurile erau legate între ele cu piciorușe de argint. Scândurile aveau verigi de aur prin care treceau drugi de salcâm poleiți cu aur, pentru consolidarea structurii. La capătul Sanctuarului, se afla Sfânta Sfintelor care adăpostea tablele cu cele Zece *Porunci. Potrivit unei *hagade* rabinice, tot aici s-ar fi aflat și primele table care fuseseră sparte. Un mare baldachin, format din cinci covoare prinse între ele, pornea de la una din lungimile Sanctuarului până în vârf și cobora de partea cealaltă până jos. Fațada era alcătuită dintr-o perdea țesută cu heruvimi. Acoperișul era făcut din 12 covoare din păr de capră. În fine, ansamblul era acoperit cu piei de berbec și de *tehașim* (viezure, focă sau delfin). Hagada spune că acest animal neidentificat ar fi existat doar la vremea aceea și doar cu scopul de a servi la construirea Sanctuarului.

În interior, în fața Sfintei Sfintelor, era o masă pe care se așezau *pâinile punerii înainte. Tot aici, erau altarul tămâierii și **menora*. În curte, se aflau *altarul exterior, unde se aduceau jertfele, și un lighean de aramă, în care preoții se spălau pe mâini și pe picioare înainte de a oficia.

După construirea Sanctuarului, căpeteniile fiecărui trib au adus, rând pe rând, jertfe și daruri timp de douăsprezece zile (Num. 7). Sanctuarul nu a fost întrecut în frumusețe decât de *Templul construit de Solomon la Ierusalim, care a devenit locașul permanent al chivotului.

SANDAK

„Naș"

Cel care îl ține pe genunchii săi pe băiatul nou-născut, în cursul ceremoniei circumciziei. Termenul *sandak* este de origine greacă; el corespunde cuvântului românescului „sindic" și înseamnă cel care asistă sau sfătuiește (pe tată). Invitația de a fi *sandak* este considerată o cinste. Potrivit tradiției, cine are ca naș un mare savant este privilegiat de soartă. Onoarea de a fi *sandak* revine adesea unuia dintre bunicii copilului.

SANHEDRIN

Al patrulea tratat al ordinului **Nezikin* al *Mișnei. Cele 11 capitole ale sale sunt consacrate legilor care reglementează crearea și funcționarea tribunalelor (cf. Deut. 16,18–20; 17,6–20). După mărimea orașului și importanța cazului, se organizau, în Israel, tribunale alcătuite din 3 sau 23 sau 71 de judecători. Curtea Supremă se numea Marele Sanhedrin și avea sediul în Templu, în Sala Pietrei Cioplite.

Mișna studiază procesele bănești, procesele penale, fiabilitatea martorilor, crimele capitale, execuțiile și drepturile regelui și ale marelui preot în ce privește funcția de judecător.

Subiectul este tratat în toată amploarea sa în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

SANHEDRIN

Din gr. synedrion, „consiliu"

Înalte curți de justiție care au funcționat în cursul primei perioade a celui de-al Doilea Templu și în secolele care au urmat. Adevărata origine a instituției a rămas obscură, în pofida afirmației Talmudului că ar proveni de la cei 70 de înțelepți aleși de către Moise să-l ajute la cârmuirea poporului (Num. 11,24). Sanhedrinul exista deja la sfârșitul secolului **I** î.e.n. (în epoca elenistică) și, probabil, și în epoca persană care a precedat-o.

Instituției i s-au dat nume diferite, după cum este vorba de surse rabinice sau extratalmudice. Sursele evreiești o desemnează ca Sanhedrin, Marea Curte din Ierusalim sau Curtea celor 70. În sursele neevreiești ea apare ca: Sfatul bătrânilor (*gherusia*) sau Sanhedrin. Aceste denumiri diferite oglindesc probabil variațiile pe care le-au cunoscut compoziția sa și autoritatea pe care a avut-o, în raport cu mutațiile politice și sociale ale comunității evreiești din Israel, în cursul perioadei celui de-al Doilea Templu.

Curți de justiție mai mici, alcătuite din 23 de membri și însărcinate cu jurisdicția locală se întruneau în fiecare oraș (inclusiv Ierusalimul) și în regiuni. Erau denumite „sanhedrine mici".

Potrivit surselor talmudice, Sanhedrinul era alcătuit din înțelepți și era prezidat de un **nasi* (președinte). În tradiția talmudică, în cursul perioadei dintre revolta Hașmoneilor și domnia lui Irod, au fost cinci perechi de înțelepți (**zugot*) care au condus comunitatea; primul nume din fiecare pereche îndeplinea funcția de *nasi* al Sanhedrinului, al doilea din fiecare pereche era președintele tribunalului (*av bet din*).

Sursele din *Noul Testament* dau o imagine cu totul diferită despre compoziția Sanhedrinului. În *Faptele Apostolilor* instituția apare ca fiind condusă de marele preot și ca fiind alcătuită din preoți și scribi. Istoricii propun câteva ipoteze pentru a rezolva contradicțiile cu textele din Talmud. Una dintre aceste ipoteze sugerează că au existat trei consilii: unul dintre ele se întrunea în Sala Pietrei Cioplite (*lișkat ha-Gazit*) din interiorul Templului; el era compus din înțelepți *farisei și avea în sarcina sa treburile religioase și respectarea ritualului la Templu. Un al doilea tribunal se ocupa de cei care au încălcat legea. În sfârșit, al treilea dezbătea treburile administrative ale orașului Ierusalim. Cei mai mulți cercetători susțin totuși că nu a existat decât un singur Sanhedrin. La început, el ar fi fost compus din preoți, fiind prezidat de marele preot. Prin apartenența lor socială, marii preoți erau *saducei. Preoții aristocrați au fost înlocuiți treptat prin înțelepți farisei, mai democrați și a căror autoritate a fost recunoscută chiar și de preoții saducei, în cursul ultimelor decenii din epoca celui de-al Doilea Templu. Însă marele preot a continuat să-și exercite funcția tradițională de președinte al Sanhedrinului în treburile cu tonalitate politică. Acest fapt ar putea explica conflictul existent în sursele tradiției talmudice cu privire la numărul membrilor Sanhedrinului, 70 sau 71.

Sfera de activitate a Sanhedrinului era extrem de vastă și, în calitatea sa de principală instituție a comunității din Palestina, influența sa se întindea până în diaspora îndepărtată. Controversele care agitau tribunalele locale asupra unor probleme de *Halaha erau supuse Sanhedrinului, care tranșa disputele. Înțeleptul care refuza să recunoască verdictul Sanhedrinului era calificat drept „bătrân rebel" (**zaken mamre*). Sanhedrinul acționa ca un corp legislativ care emitea decrete (*ghezerot*) și ordonanțe (*takanot*). Aceste legi, atribuite președinților, erau desigur discutate și aprobate de întregul Sanhedrin. Tribunalul mai exercita și dreptul de a stabili *calendarul mensual și anual, funcție importantă pentru a menține uniformitatea religioasă între Israel și diaspora.

În calitate de corp reprezentativ al poporului, el avea dreptul să interzică sau să aprobe un război ofensiv. Alegerea unui rege sau a unui mare preot depindea teoretic, dar nu totdeauna în practică, de aprobarea Sanhedrinului. Tribunalul mai avea și puterea de a lua măsuri coercitive contra celor care se dedau unor activități de propagandă sectară (inclusiv creștină). Aceste măsuri, încurajate de membrii saducei ai Sanhedrinului, erau socotite ca severe și respinse de judecătorii farisei.

Un punct controversat din istoria Sanhedrinului este puterea sa de a judeca și de a pronunța sentințe capitale. O tradiție talmudică afirmă că această putere s-a întrerupt cu 40 de ani înainte de distrugerea celui de-al Doilea Templu, dar există dovezi de condamnare și de aplicare a pedepsei capitale până în anul 70 al e.n., când a avut loc distrugerea Templului. Cercetătorii au opinii divergente în ce privește limitele impuse Sanhedrinului în această chestiune.

Procedura juridică a Sanhedrinului este descrisă pitoresc în tratatul **Sanhedrin* al *Mișnei. Nici o probă indirectă, oricât de convingătoare ar fi fost, nu era admisă. În cazurile în care se punea problema pedepsei capitale, procedura favoriza atât de mult achitarea, încât după opinia unui *tana, Sanhedrinul care pronunța o pedeapsă cu moartea o dată la 70 de ani era considerat ca un „tribunal setos de sânge".

Sanhedrinul reinstalat la Iavne de către R. Gamaliel, la câtva timp după distrugerea celui de-al Doilea Templu, asuma teoretic toate funcțiile celui care l-a precedat, la Ierusalim. Ca și modelul său, el era recunoscut în Israel și în diaspora ca instituție supremă a iudaismului în problemele religioase și comunitare. Sanhedrinul și-a încetat activitatea o dată cu abolirea patriarhatului (funcția de *nasi*) de către autoritățile romane, la începutul secolului al V-lea e.n.

După crearea Statului Israel, propunerea de reînființare a Sanhedrinului la Ierusalim, făcută de ministrul Cultelor, R.J.L. Maimon, a fost primită fără entuziasm de către rabinatul ortodox.

SANHEDRINUL LUI NAPOLEON

(9 febr.–9 martie 1807)

Deși evreii dobândiseră cetățenia franceză la 19 septembrie 1791, în timpul Revoluției, chestiunea statutului religiei evreiești n-a fost reglementată în anii care au urmat decretului. După perioada Teroarei, situația evreilor s-a stabilizat; ei au încercat să-și restabilească cultul în condiții legale, așa cum s-a procedat cu catolicii (Concordatul din 1801) și cu protestanții (Articolul organic din 1802). Încă de la începutul Consulatului lui Napoleon, evreii și-au exprimat dorința reglementării cultului lor

În februarie 1805, ministrul Cultelor, Portalis, a organizat o consultație printre evreii parizieni, care i-au propus să se încredințeze conducerea iudaismului unor consilii de notabili, aleși dintre capii de familie plătitori de impozite, și unor ra-

bini, propuși de acești notabili, dar numiți și plătiți de Stat. Însă această consultație n-a avut rezultat, Napoleon fiind mai puțin preocupat de reformarea comunităților evreiești cât de rezolvarea agitațiilor din Alsacia, de unde soseau mereu plângeri în care evreii erau acuzați de cămătărie. Napoleon a optat pentru o rezolvare globală a acestor probleme și, în acest scop, i-a convocat la Paris pe reprezentanții evreilor.

Adunarea notabililor și-a ținut prima ședință la 26 iulie 1801. Deputații au fost aleși în funcție de avere, de reputație și de loialitatea lor politică. Dezbaterile s-au prelungit timp de zece luni, timp în care cei 41 de notabili selecționați au trebuit să răspundă la o serie de 12 întrebări precise, menite să lămurească dacă legile evreiești erau compatibile cu dreptul comun; intenția urmărită era de a contribui și a grăbi asimilarea evreilor. Răspunsul Adunării a fost binevoitor, anume că, potrivit principiului talmudic **dina de-malhuta dina*, religia poruncește evreilor să respecte legile țării în care trăiesc, în toate chestiunile de natură civilă și politică. Pentru a confirma răspunsurile Adunării, lui Napoleon i-a venit ideea să reunească un mare Sanhedrin, asemenea celui din antichitate, compus din 71 membri (dintre care 2/3 rabini și 1/3 laici), care să proclame fraternitatea evreilor cu francezii și să treacă la reforma rabinatului și a comunităților tradiționale, organizând instituțiile care să conducă evreii și totodată să controleze respectarea de către evrei a legii. Camăta urma să fie interzisă și urmau să fie luate măsuri de constrângere față de „abuzurile evreilor".

Prima ședință a Sanhedrinului, deschisă cu mare pompă, a avut loc la 9 februarie 1807, la principala sinagogă din Paris. Rabinul Joseph David *Sintzheim a fost atunci proclamat *nasi*, asistat fiind de un **av bet din* și de un **haham*.

În lunile care au urmat, s-au dezbătut proiectele măsurilor care urmau să fie luate pe linie de stat și pe linia organizării interne a iudaismului francez. Singurul punct cu adevărat litigios al proiectului și asupra căruia rabinii, în frunte cu Sintzheim, au refuzat să cedeze, a fost problema *căsătoriilor mixte. De menționat faptul că, în decursul lucrărilor, Sintzheim a ținut legătura și s-a sfătuit cu autoritățile rabinice din Europa centrală, îndeosebi cu rabinul Moise *Sofer din Presburg (Bratislava), mare autoritate rabinică.

Răspunsurile Sanhedrinului au fost în spiritul celor date de Adunarea care-l precedase. S-a precizat că numai adunarea doctorilor Legii, reunită în Sanhedrin, putea emite ordonanțe religioase în conformitate cu practicile și legile iudaice. S-a făcut de asemenea distincție între prevederile religioase și cele politice. Acestea din urmă, s-a spus, fuseseră menite să guverneze poporul lui Israel în Palestina pe vremea când avea proprii săi regi, preoți și magistrați, și nu mai erau aplicabile. În discursul său de la încheierea lucrărilor, la 9 martie 1807, R. Sintzheim declara că deciziile Sanhedrinului pecetluiseră un pact social cu autoritățile statului.

Un an mai târziu, la 17 martie 1808, au apărut decretele reformei imperiale cu privire la cultul evreiesc. Un decret dădea forță de lege reglementării generale acceptată de Adunare; altul preciza modalitățile de punere în aplicare. Vechile comunități independente erau înlocuite printr-un *Consistoriu central, căruia îi erau subordonate consistorii departamentale, formate din laici și din rabini, propuși de evrei și numiți (dar nu și plătiți) de stat. Consistoriul trebuia să conducă și să administreze cultul și totodată să controleze respectarea de către evrei a legilor statului.

Un decret, așa numitul „decret infam", avea caracter discriminator; el hotăra anularea datoriilor contractate către evrei, impunea restricții pentru evreii care doreau să exercite un negoț, restrângea dreptul de rezidență al evreilor în Alsacia, interzicea înființarea de noi locașuri de cult — deci, nu ținea seama de hotărârile Revoluției cu privire la egalitatea în drepturi a evreilor cu ceilalți

CELE 12 ÎNTREBĂRI PUSE ADUNĂRII NOTABILILOR

1. Este permis evreilor să ia în căsătorie mai multe femei?
2. Legea evreiască permite divorțul? Divorțul este valabil dacă nu este pronunțat de un tribunal și în virtutea unor legi care contrazic Codul francez?
3. Sunt permise căsătorii mixte sau Legea pretinde ca evreii să se căsătorească numai între ei?
4. Evreii îi consideră pe francezi ca frați sau ca străini?
5. Ce raporturi prescrie Legea evreiască să aibă evreii cu francezii care nu sunt de aceeași religie?
6. Evreii consideră că Franța este patria lor, că sunt obligați s-o apere, să-i respecte legile și aplice dispozițiile Codului civil?
7. Cine numește rabinii?
8. Ce jurisdicție de poliție exercită ei?
9. Formele alegerii și jurisdicția sunt prescrise de Lege sau de uzanță?
10. Există profesii pe care Legea le interzice evreilor?
11. Legea evreiască le interzice evreilor să practice cămătăria față de frații lor?
12. Legea le permite sau le interzice cămătăria față de străini?

cetățeni ai țării. Era o decizie retrogradă, care avea să fie anulată după căderea regimului lui Napoleon, în 1814.

Prin crearea consistoriilor, Napoleon a înzestrat însă iudaismul francez cu un cadru legal pentru exercitarea cultului său, cadru care persistă și în prezent.

SARA

Soția lui *Abraham, mama lui *Isaac, una dintre *matriarhele poporului evreu. La început, numele ei era Sarai; el a fost schimbat de către Dumnezeu o dată cu cel al lui Abram, care a devenit Abraham (Gen. 17,15).

Sara aparținea familiei lui Abraham (Gen. 11,29–31) și și-a însoțit bărbatul din Mesopotamia până în Canaan. Marea ei frumusețe (Gen. 12,11) este descrisă cu amănunte legendare, într-un text descoperit printre *manuscrisele de la marea Moartă. Ea a fost dorită de suverani străini (Gen. 12,10–20) și când Abraham a sosit pe pământurile lui Abimeleh, regele din Gherar, el a prezentat-o ca fiind sora sa. După ce ea a fost luată de către Abimeleh, Dumnezeu i-a apărut regelui într-un vis și i-a spus că Sara este soția lui Abraham. De îndată, Abimeleh i-a lăsat pe Abraham și pe Sara să plece, dându-le și multe daruri.

Întrucât nu putea avea copii, Sara și-a dat servitoarea, pe Hagar, drept concubină lui Abraham și aceasta l-a născut pe Ismael, atunci când Abraham era în vârstă de 86 de ani. Abia 14 ani mai târziu, Sara, care avea atunci 90 de ani, l-a născut pe Isaac. Numele copilului se datorează reacției pe care a avut-o Sara când Dumnezeu i-a dat de știre că va deveni mamă: „Dumnezeu m-a făcut de râs: oricine va auzi va râde (*iṯhak*) de mine" (Gen. 21,6). Văzând că Ismael își bate joc de Isaac, Sara l-a rugat pe Abraham să-i alunge pe Hagar și pe fiul ei. Întrucât Abraham nu dorea să facă aceasta, el auzi vocea lui Dumnezeu spunându-i: „Tot ce-ți va spune Sara, să faci" (Gen. 21,12). Potrivit comentariului Hagadei, puterile profetice ale Sarei le depășeau pe cele ale lui Abraham. Și acesta se supuse cererii ei.

Spre deosebire de celelalte matriarhe, Biblia dă vârsta Sarei, atât atunci când l-a născut pe Isaac, cât și atunci când a murit, la 127 de ani, la Kiriat-Arba.

La moartea Sarei, Abraham a cumpărat grota Macpela cu 400 sicli de argint, de la Efron Hititul, și a folosit-o drept cavou.

Interpretarea obișnuită a numelui Sara este „prințesă", deși el ar putea fi pus în legătură cu accadianul *Sarrat*, un nume al divinității lunare Ișțar. Unii oameni de știință au sugerat că numele ei inițial, Sarai, desemna o formă primitivă specific feminină, așa cum ar arăta desinența „-i", utilizată de obicei pentru numele feminine de persoane în ugaritică. Alții au observat că Sara n-ar putea fi apropiat de Sarai, deoarece traducerea greacă îl dublează pe *r* din Sara (*Sarra*), dar nu și din Sarai, nume pus în relație cu arabul *shara*, care semnifică aproximativ „strălucire repetată".

După Hagada, Sara ar fi Iska, fiica lui Haran, fratele lui Abraham (Gen. 11,29), deci nepoata soțului ei. Se numea Iska, deoarece toți contemplau (*saka*: a privi) frumusețea ei (*Meg.* 14a) pe care și-a păstrat-o toată viața (*Gen.R.* 40,4). Era atât de frumoasă, încât pe lângă de ea, toți arătau ca niște maimuțe (*B.B.* 58a). De asemenea, se numea Iska, deoarece primise darul profeției (*Meg.* 140); ea a fost una din cele șapte profetese și-l întrecea pe Abraham în ale profeției (*Ex.R.* 1,1). Pe când mai erau la Haran, Abraham convertea bărbații, iar Sara — femeile. Transformarea numelui său original înseamnă că ea a devenit prințesă a omenirii și nu numai a poporului său (*Gen.R.* 47,1).

Alte comentarii midrașice privitoare la Sara:

După nașterea lui Isaac, oamenii credeau că el este un copil adoptat, nu puteau crede că a fost născut de Sara la o vârstă atât de înaintată. Pentru a dezminți această părere, când a fost înțărcat Isaac, Abraham a organizat un mare ospăț, la care Sara a invitat multe femei împreună cu copiii lor și i-a hrănit pe toți cu laptele ei (*B.M.* 87a).

Sara ar fi obținut alungarea lui Ismael, pentru că l-a văzut comițând idolatria, violând și asasinând (Tos. *Sota* 6,6).

Toată viața ei, ușile casei ei au fost deschise pentru cine dorea să vină (*Gen.R.* 10,16).

Ar fi trebuit să trăiască 175 de ani ca și Abraham, dar voința divină i-a redus durata vieții cu 48 de ani din pricina disputelor ei cu Abraham în legătură cu Hagar și Ismael (*Gen.R.* 44,5).

Moartea ei s-ar fi datorat șocului suferit când a aflat că Abraham îl jertfise pe Isaac (vezi *Akeda). O versiune afirmă că Satana i-ar fi apărut, anunțând-o că Abraham l-a ucis pe Isaac, dar alta susține că Isaac însuși, întors acasă, i-ar fi povestit întâmplarea (*Lev.R.* 20,2).

La moartea ei, locuitorii din Hebron au închis cu toții prăvăliile și i-au cinstit memoria. Drept răsplată, nimeni n-a mai murit acolo vreme de 38 de ani, până la înmormântarea lui Abraham (*Gen.R.* 58,7; 62,3).

SARE

Condiment utilizat în epoca biblică în diferite scopuri: în timpul ritualului sacrificial, în medicină și pentru a conserva alimentele. Fiecare jertfă trebuia presărată cu sare (Lev. 2,13) și *Templul avea o cameră specială pentru sare. Nou-născuții erau frecați cu sare, se pare din rațiuni de sănătate (Ezec. 16,4). Deoarece sarea permite conservarea, un legământ veșnic este descris, ca „un legământ prin sare" (Num 18,9). Când profetul Abia vorbește despre făgăduiala făcută de Dumnezeu casei lui David, el o numește „un legământ prin sare" (2 Cron. 13,4–5).

Efectul durabil al sării explică neîndoielnic folosirea ei de către profetul *Elisei, atunci când purifică apele din Ierihon, când localnicii se plâng că „apele sunt rele și pământul este sterp" (2 Regi 2,19–22). Pe de altă parte, cuceritorii împrăștiau sare pe pământurile cucerite, pentru a le face sterpe pentru totdeauna (Jud. 9,45).

Una din legile *alimentare prescrise de Halaha constă în a face să se scurgă sângele din carnea animalului tăiat, sărând-o din belșug, înainte de a o găti. Halaha cere de asemenea să se pudreze cu sare pâinea ce se mănâncă la începutul unei mese, înainte de sfârșitul binecuvântării. Potrivit explicației populare, este vorba de un act simbolic care, după distrugerea Templului, face din masă un înlocuitor al altarului pe care erau sărate jertfele.

SATANA

La origine, cuvântul *satan* semnifica, în Biblia ebraică, un adversar, cineva ostil. Astfel, în 1 Regi 11,14: „Cel Veșnic i-a ridicat un adversar (*satan*) lui Solomon, pe Hadad edomitul". În cărțile mai târzii ale Bibliei, cuvântul semnifică o ființă supranaturală care, în sfera cerească, îl acuză pe om în fața lui Dumnezeu. Această funcție reiese îndeosebi din prologul la *Iov (1–2), unde Satana pune la îndoială sinceritatea pietății lui Iov. În acest text, ca și într-un altul din *Zaharia (3,1–2), Satana nu poate acționa decât în limitele impuse de către Dumnezeu și îi este subordonat cu totul. Conceptul unui acuzator ceresc al omului decurgea, pare-se, din dorința de a nu-i atribui lui Dumnezeu existența răului (a se compara 2 Sam 24,1 unde Dumnezeu îl îndeamnă pe David să numere poporul și 1 Cron. 21,1, unde David este provocat de către Satana).

În *apocrife și pseudoepigrafe, ca și în Talmud și în Midraș, rolul lui Satana este mult amplificat. În timp ce înainte era un subaltern al lui Dumnezeu, acum el îndeamnă pe om să nu se supună voinței lui Dumnezeu și, în consecință, *Cartea Jubileelor* îl numește *Masterna* („dușmănie"). I se mai spune și Belial în *Testamentul celor 12 patriarhi* și Înger al Tenebrelor în *manuscrisele de la marea Moartă. Această evoluție a conceptului de Satana a fost poate influențată de dualismul persan.

Conceptul figurează în numeroase credințe populare, iar liturghia se referă la el cu moderație. Rugăciunea de seară **Haşkivenu* cere: „Îndepărtează de noi persecuția, ciuma, războiul și [...] pe Satana". Înaintea slujbei de **musaf* de la marile *sărbători se include de asemenea textul: „Împiedică-l pe Satana să mă acuze", iar sub influența *Cabalei s-a introdus, înainte să sune **şofarul*, recitarea a șase versete biblice, ale căror litere inițiale formează acrostihul *Kera Satan* (Smulge-l pe Satana).

SAVORA

Din aram.: sevar, „a reflecta, a examina"; pl. savoraim

Termen care-i desemnează pe învățătorii babilonieni, urmași ai amoraimilor (vezi *Amora), cărora li se datorează ultimele îmbunătățiri aduse *Talmudului. Multă vreme istoricii evrei susțineau că activitatea savoraimilor s-a mărginit la vreo 50 de ani (de la 500 la 550 e.n.). Cercetări mai noi au arătat că ei și-au continuat activitățile până în perioada gheonimilor (vezi *Gaon), adică până în jurul anului 690 e.n. În plus, se pare că savoraimii au fost ultimii redactori ai Talmudului, nu *Ași și Ravina bar Huna (mort în 499). O duzină dintre acești „explicatori" — de pildă, Simuna și Rabbai din Rov — sunt citați de către sursele gheonimilor, iar schimbarea de denumire din amora în savora se explică prin rațiuni istorice. Sub dominația Sasanizilor persani, fanatismul zoroastrian a dus la închiderea *academiilor talmudice, executarea celor doi exilarhi (conducători ai comunității evreiești), abolirea temporară a exilarhatului (restabilit după cucerirea arabă, în 641) și prăbușirea autonomiei legale evreiești. Lipsiți de vechea lor funcție juridică, savanții epocii au părăsit puterea lor legislativă de amoraimi, pentru a se ocupa de lămurirea legii existente, de unde termenul de savoraimi. Ei și-au dat seama curând că predecesorii lor, ocupați să compileze și să organizeze materialul legislativ adunat în academiile babiloniene, nu putuseră elucida multe puncte rămase obscure în text.

Primii savoraimi s-au interesat în primul rând de această explicare rațională și au creat fraze de legătură pentru a elimina nepotrivirile. Existau și numeroase controverse talmudice care nu ofereau o decizie hotărâtă și definitivă pentru cutare sau

cutare punct al *Halahei; una din sarcinile savoraimilor a fost să aducă propriile lor lămuriri, sprijinindu-se pe practica contemporană. Urmașii lor nu s-au mulțumit cu simple fraze explicative și cu note editoriale. Ei au inserat pasaje lungi în discuțiile talmudice, în general la începutul unui tratat sau al unui capitol. Astfel primii gheonimi au indicat că primele câteva pagini din tratatul **Kidușin* au fost scrise de către savoraimi și acest lucru este fără nici o îndoială valabil și pentru alte lungi pasaje, în care interlocutorii nu sunt identificați.

Principala sursă de informații cu privire la savoraimi este *Igheret Șerira Gaon* de *Șerira Gaon; alte câteva elemente pot fi extrase și din *Sefer ha-Cabala* de Abraham *ibn Daud, precum și din *Seder Tanaim ve-Amoraim*.

SĂPTĂMÂNI, SĂRBĂTOAREA -LOR, vezi ȘAVUOT.

SĂRAC ȘI SĂRĂCIE

Încă din epoca biblică, scrierile evreiești abordează chestiunea ajutorării săracilor și a defavorizaților. S-a pornit întotdeauna de la ideea că aceștia au dreptul să fie ajutați de către cei mai norocoși. Fiecare membru al comunității evreiești are răspunderea și obligația de a contribui la nevoile celor în dificultate. Dumnezeu, ca izvor al tuturor bunurilor, s-a îngrijit de cei mai norocoși să aibă partea lor: dar așa cum li s-a dat, trebuie și ei să dea la rândul lor celor nenorocoși. Mai mult, așa cum Dumnezeu se îngrijește în mod deosebit de cei săraci, la fel trebuie să facă și comunitatea evreiască. Aceste principii se reflectă în scrierile și în legile care reglementează atitudinea față de săraci de-a lungul întregii istorii evreiești.

*Pentateuhul recunoaște că sărăcia va exista întotdeauna și că iudaismul are o obligație față de săraci. „Totdeauna vor fi săraci în țară, pentru aceasta îți dau poruncă: să-ți deschizi mâna față de fratele tău, față de sărac și față de cel lipsit din țara ta" (Deut. 15,11). Această poruncă privind ajutorarea săracilor se repetă în toată Biblia și devine chiar o sursă de binecuvântare: israeliții sunt avertizați că nu vor primi binecuvântarea divină dacă îi neglijează pe săraci,

*Profeții au devenit cei mai buni apărători ai drepturilor săracilor îndemnându-i pe israeliți să facă la fel. Ei i-au condamnat pe cei ce-i oprimau pe săraci sau ignorau nevoile lor. În același timp, fără a-l mustra pe sărac pentru nenorocul său, profeții n-au idealizat și n-au glorificat niciodată sărăcia.

Biblia schițează limpede drepturile săracilor, enumerând sistematic minimul de subzistență pe care aceștia trebuie să-l primească de la membrii mai privilegiați ai comunității. Proprietarilor agricoli li se poruncește ca, atunci când seceră, să lase celor sărmani tot ce crește la marginea câmpului ca și măslinele, strugurii și grăunțele căzute în timpul recoltei. Ei nu au voie să scuture măslinii decât o singură dată; fructele care cad ulterior sunt rezervate nevoiașilor (vezi **Leket, șiheha, pea*). Biblia prescrie, la fiecare șapte ani, un an *șabatic, când câmpurile se lasă în pârloagă și săracii au dreptul să vină și să se hrănească cu roadele lor. *Deuteronomul cere ca săracii să nu fie lăsați deoparte la celebrarea sărbătorilor de *pelerinaj. Existau și zeciuieli pentru săraci ca și pentru leviți.

Aceste puncte esențiale au stat la temelia atitudinii rabinice față de sărăcie. În cursul perioadei talmudice, sărăcia era atât de răspândită încât a fost considerată aproape o virtute pe considerentul că ar contribui la formarea caracterelor. Pe de altă parte, rabinii erau pe deplin conștienți că sărăcia excesivă „îl lipsește pe om de echilibrul său mintal" (*Er.* 41b). Ei păreau totodată să considere sărăcia ca fiind oarecum predestinată și nu neapărat ca o reflectare a caracterului ori a eforturilor individului. Rabinii îndemnau pe fiecare să respecte sentimentele nevoiașilor și aminteau poporului că „Dumnezeu stă în fața porții cu sărmanul, de aceea trebuie să respecți persoana cu care ai de-a face" (*Lev.R.* 34,9). În sec. al III-lea, s-a instituționalizat principiul darului anonim și s-a stabilit că e indecent să dai ostentativ sau să faci cunoscut beneficiarului identitatea donatorului.

O dată cu așezarea evreilor în mediul urban, au fost instituite noi modalități de binefacere, dar principiul biblic al dreptului la asistență a rămas în vigoare. Totuși, încă din perioada talmudică metoda s-a schimbat. Instituțiile comunitare și-au luat misiunea de a strânge fonduri și de a le distribui. Toți membrii comunității erau datori să dea o contribuție. Fondul de caritate (*kupa*) era destinat alimentelor și veșmintelor. A fost instituită și un fel de „pâinea zilnică" (*tamhui*) pentru asistența săracilor în trecere prin localitate. Exista și un fond de înmormântare (*Hevra kadișa*), care se folosea echitabil pentru săraci ca și pentru bogați. Asociația pentru înzestrarea mireselor (*hahnasat kala*) asigura logodnicele nevoiașe cu dotă și trusou. Exista și **hekdeș*, un azil pentru săraci, bătrâni, bolnavi și străini. Fiecare comunitate evreiască, oricât de mică și de sărmană, avea astfel de instituții. Dacă instituțiile și ghetourile Evului Mediu au dispărut ori s-au transformat, evreii din lumea întreagă continuă să contribuie la asistența în beneficiul săracilor,

considerând acest ajutor ca un element fundamental al tradiției lor. Vezi și *Milostenie.

SĂRBĂTOARE

Ebr.: iom tov (lit. „zi bună")

Legea biblică enumeră șapte zile de sărbătoare în care orice muncă este interzisă. Acestea sunt: *Roș Hașana (Anul Nou, 1 Tișri); Iom ha-kipurim sau *Iom Kipur (Ziua Ispășirii, 10 Tișri), care, deși zi de *post, este considerată totuși sărbătoare; prima zi de *Sucot (Sărbătoarea Corturilor, 15 Tișri); *Șmini *Aṭeret (a Opta Zi de Adunare, 23 Tișri); prima și ultima zi de *Pesah (15 și 22 Nisan) și *Șavuot (Sărbătoarea Săptămânilor, 6 Sivan). Din cauza incertitudinilor cu privire la data apariției *lunii noi în Ereț Israel, s-a hotărât ca evreii din diaspora să țină toate sărbătorile, cu excepția Kipurului, câte două zile în loc de una cât prevede Biblia. În virtutea aceleiași incertitudini, Roș Hașana se serbează două zile chiar și în Ereț Israel. O dată cu fixarea *calendarului în epoca talmudică, dispărea teoretic orice motiv de a ține sărbătorile timp de două zile, Talmudul (*Beța* 4b) însă a impus perpetuarea acestui obicei (vezi *Sărbătoare, A doua zi de).

De *Șabat și de Iom Kipur (numită și „Șabatul Șabaturilor"), se interzice orice fel de muncă. De celelalte sărbători, dacă nu coincid cu Șabatul, se îngăduie o serie de munci legate de pregătirea hranei; de ex., se poate găti și focul poate fi transportat de la un loc la altul, însă nu aprins. Este de asemenea admisă deplasarea obiectelor din domeniul public în cel privat și invers (vezi **Eruv*).

Așa-numitele sărbători „de *pelerinaj", — Pesah, Șavuot și Sucot —, au fiecare o dublă semnificație — națională și agricolă. Astfel, Pesah comemorează *exodul din Egipt și este totodată o sărbătoare a primăverii: în cea de-a doua noapte a sărbătorii, se recolta un **omer* (unitate de măsură) de orz, care era apoi adus la *Templu. Șavuot care, conform tradiției, este ziua primirii Torei pe Muntele Sinai, este și sărbătoarea secerișului, marcând sfârșitul recoltării orzului și începutul recoltării grâului. Celelalte două sărbători, Roș Hașana și Iom Kipur, nu au conotații naționale sau agricole, ci sunt zile de introspecție în care lumea întreagă este judecată pentru anul care a trecut.

Atunci când sărbătoarea ține două zile, riturile și ceremoniile sunt în general identice de la o zi la cealaltă, în afara unor variații minore în selectarea poemelor liturgice (**piyutim*). Excepție fac, în diaspora, cele două zile de Șmini Aṭeret, riturile primei zile fiind dedicate sărbătorii propriu-zise de Șmini Aṭeret, iar cele din a doua zi marcând *Simhat Tora, sărbătoarea încheierii ciclului anual de citire a Torei. Zilele intermediare de Pesah și de Sucot sunt semisărbători (*hol ha-moed*): munca este îngăduită, însă rabinii recomandă să se țină pe cât posibil seama de caracterul sacru al acestor zile.

La aceste șapte zile de sărbătoare, Biblia adaugă zilele de lună nouă care în vechime erau considerate adevărate sărbători. În prezent, caracterul lor festiv se limitează la introducerea unor elemente liturgice suplimentare iar abținerea de la muncă nu este obligatorie.

Alte sărbători, în special *Purim și *Hanuca, nu sunt menționate în Pentateuh. În rândul sărbătorilor minore, se numără și Tu bi-*Șvat (15 Șvat, *Anul Nou al Pomilor); Purim Katan (Micul Purim, celebrat în anii bisecți pe 14–15 Adar I); Pesah Șeni (al doilea Pesah, 15 Iyar); Lag ba-*Omer și 15 *Av. Dintre acestea, doar Purim și Hanuca prezintă particularități liturgice, în vreme ce restul nu se deosebesc de zilele obișnuite decât prin faptul că nu se spune **Tahnun*.

În Israelul contemporan, s-au adoptat noi sărbători: **Iom ha-Aṭmaut* (Ziua Independenței Statului Israel, pe 5 Iyar) și **Iom Ierușalaim* (Ziua Ierusalimului, pe 28 Iyar). Ambele sărbători sunt prea recente pentru a fi fost adoptate peste tot în diaspora ori pentru a cuprinde rituri unanim recunoscute.

Liturghia de sărbătoare. La sărbătorile poruncite de Pentateuh, se spune seara, dimineața și după amiaza o **Amida* aparte, alcătuită din șapte binecuvântări, cea din mijloc făcând referire chiar la sărbătoarea respectivă. În aceleași zile, se ține și o *slujbă suplimentară (*musaf*). La slujba de dimineață, exceptând zilele de Roș Hașana și Kipur, se recită **Halel*. De Hanuca și de Purim nu se face slujbă suplimentară, dar se citește Tora, iar de Hanuca se spune și *Halel*. La toate sărbătorile în afara Anului Nou, *Amida* de *musaf* cuprinde șapte binecuvântări, dintre care a patra îl roagă pe Dumnezeu să readucă poporul evreu în țara lui și citează textul biblic care prescrie jertfele suplimentare consacrate sărbătorii respective. De Roș Hașana, *Amida* de *musaf* este compusă din nouă binecuvântări: a patra proclamă împărăția lui Dumnezeu asupra universului întreg; a cincea îl roagă pe Cel de Sus să-și amintească de faptele de credință ale *patriarhilor, iar a șasea citează versete biblice referitoare la *șofar*.

De Iom Kipur, se adaugă o a cincea slujbă, numită **neila* („închidere"), care, așa cum arată numele, vestește încheierea postului. Fiecare *Amida* de Kipur, cu excepția celei de la *neila*, este urmată

de o lungă *mărturisire a păcatelor lui Israel și o fierbinte implorare a iertării divine.

Liturghia de Roș Hașana, ca și cea de Iom Kipur, este sensibil mai lungă decât la celelalte sărbători. În primul rând, *Amida* se recită în ambele forme: mai întâi tăcută, apoi intonată cu glas tare de către *hazan*. Repetarea *Amidei* este însoțită de diferite poeme liturgice (*piyutim*), dintre care unele preaslăvesc opera lui Dumnezeu în lume, în timp ce altele pun în evidență caracterul solemn al acestor zile de judecată. În prezent însă, se cântă mult mai puține *piyutim* ca în trecut.

La anumite sărbători, rugăciunile impun prezența unor obiecte rituale aparte. Astfel, de Roș Hașana, se sună din **șofar*, iar de Sucot, se flutură mănunchiurile din cele patru *specii, dar numai dacă sărbătorile în cauză nu cad de Șabat.

La unele sărbători, se fac rugăciuni speciale pentru Ereț Israel. De Șmini Ațeret și de Pesah, credincioșii se roagă pentru ploile abundente, respectiv, pentru roua de care pământul lui Israel are cel mai mult nevoie la vremea acestor sărbători. (Vezi *Rugăciuni pentru ploaie și *Rugăciuni pentru rouă.)

Citirea celor Cinci Suluri (*hameș meghilot*) are loc la anumite momente, repartizate pe tot parcursul anului: la Pesah, se citește *Cântarea Cântărilor; la Șavuot, se citește *Rut; *Plângerile marchează Tișa be-Av; Eclesiastul (*Kohelet*) este destinat Șabatului de Sucot; în sfârșit, Cartea Esterei se citește de Purim. Cele două noi sărbători, *Iom ha-Aṭmaut* și *Iom Ierușalaim*, sunt marcate, în general, prin *Halel*.

SĂRBĂTOARE, A DOUA ZI DE

Zi festivă suplimentară, pe care evreii din diaspora o adaugă celor prescrise de Tora la sărbătorile de *Pesah, *Șavuot și *Sucot.

Obiceiul datează din perioada celui de-al Doilea Templu când era greu de stabilit cu exactitate data *lunii noi și, de aici, datele sărbătorilor și posturilor din cursul lunii respective. La origine, luna nouă se constata mai întâi cu ochiul liber de către oameni de încredere, fiind apoi proclamată ca atare de *Sanhedrinul din Ierusalim. De aici, un șirag de semnale luminoase anunța evenimentul comunităților din țară, în timp ce solii porneau să ducă vestea așteptată comunităților din diaspora. Eficacitatea și uneori chiar funcționarea sistemului au devenit nesigure în contextul anarhiei care domnea în țară în ultimele zile ale celui de-al Doilea Templu. Pentru a nu ține sărbătorile la date greșite, evreii din afara Ereț Israel au adăugat atunci câte o zi la prima și la ultima zi de Pesah și Sucot și una la singura zi de Șavuot. O dată cu introducerea calendarului în sec. al IV-lea e.n., obiceiul nu-și mai avea rostul, întrucât luna nouă era de acum datată cu precizie. Învățații din Babilon s-au adresat atunci celor din Ereț Israel, întrebându-i dacă nu era cazul să renunțe la cea de-a doua zi de sărbătoare (*iom tov șeni șel galuiot*). Răspunsul pe care l-au primit a rămas celebru și a devenit un model de jurisprudență în cele mai diverse domenii halahice: un obicei consacrat de timp (câteva secole, în cazul respectiv) capătă putere de lege și, în această calitate, trebuie păstrat chiar dacă motivul inițial, care a dus la adoptarea lui, a dispărut.

De atunci, obiceiul curent în diaspora este de a transforma prima zi intermediară de Pesah și Sucot într-o a doua zi de sărbătoare plină (*iom tov*). La fel, se procedează cu **isru hag* (ziua de după încheierea unei sărbători) care devine astfel a opta zi de Pesah și a noua de Sucot, fiindcă, în diaspora, *Simhat Tora se ține separat după *Șmini Ațeret. În felul acesta, în afara Ereț Israel se sărbătoresc două *sedere* de Pesah. În mod asemănător, *isru hag* de după Șavuot devine zi de sărbătoare.

*Roș Hașana (Anul Nou) este singura sărbătoare care se ține două zile nu numai în diaspora, ci și în Ereț Israel, deși Tora prevede o singură zi festivă. Motivul pare să constea în faptul că, spre deosebire de celelalte sărbători amintite, Roș Hașana cade în prima zi a lunii, așa încât vestea lunii noi (1 Tișri) și totodată a sărbătorii risca să nu ajungă la vreme chiar și în interiorul Țării Sfinte. Cu toate acestea, după unele date, Anul Nou se celebra inițial o zi în Ereț Israel, așa cum și prescrie textul biblic, adăugarea unei a doua zile fiind o inovație târzie. *Iom Kipur durează o singură zi și în diaspora, deoarece prelungirea postului încă o zi ar fi fost greu de suportat.

Talmudul din Ierusalim (*Er.* 3,9) avansează ideea că introducerea unei zile suplimentare de sărbătoare era un fel de „tribut" religios pe care erau datori să-l plătească evreii care preferaseră să locuiască în exil (**galut*). Comunitățile iudaice reformate nu țin a doua zi de sărbătoare. Conservatorii, în schimb, permit fiecărei congregații să hotărască singură câte zile de sărbătoare ține.

Israelienii care lipsesc momentan din țară trebuie să se conformeze obiceiului din diaspora și să celebreze și ei a doua zi. Reciproca nu este valabilă: evreii din diaspora aflați în trecere prin Israel sunt ținuți să respecte obiceiul din locul lor de domiciliu permanent, deci să sărbătorească și

a doua zi, cu excepția cazului când intenționează să se stabilească definitiv în Israel.

SĂRBĂTOARE, ZILE INTERMEDIARE DE, vezi HOL HA-MOED.

SĂRBĂTORI DE PELERINAJ, vezi PELERINAJ, SĂRBĂTORI DE.

SĂRBĂTORILE KIBUȚULUI

În kibuțuri, *sărbătorile calendarului evreiesc, ca și cele care însoțesc riturile de trecere, se celebrează fără sinagogă, fără rabin și fără rugăciuni (nu este vorba aici despre kibuțurile religioase care se conformează tradiției). O nouă formă de festivitate, opusă mișcărilor teologice din iudaismul modern, a luat naștere în Palestina pe la 1930–1940 și s-a statornicit printre opțiunile culturale ale ceremonialului evreiesc.

Fondatorii kibuțurilor se considerau creatorii unei societăți revoluționare de tip comunitar, care urma să se îngrijească de toate nevoile membrilor săi. Cultura figura printre necesitățile umane pe care comunitatea își propunea să le satisfacă în aceeași măsură ca și pe cele materiale. Așa se face că, în anii '30, când kibuțul devenise o comunitate bine închegată, s-a pus problema instituirii unor sărbători ca parte integrantă a noului mod de viață care începea să prindă contur. Pe măsură ce familiile se măreau și copiii începeau să pună întrebări, inventarea sărbătorilor nu mai putea fi neglijată.

O dată ce și-au asumat această sarcină, pe care o luau foarte în serios, membrii avangardei culturale a kibuțurilor și-au formulat o serie de întrebări menite să le servească la elaborarea unor ritualuri pentru noile sărbători. S-au întrebat așadar: 1. Cum să se lepede de moștenirea religioasă din diaspora și să regăsească totuși o tradiție strămoșească „sănătoasă"? 2. Cum să conceapă un nou ritual, capabil să se adreseze inimii și minții, extras din memoria istorică a vremurilor în care poporul evreu trăia în țara lui și celebra sărbători agricole, legate de natură? 3. Cum să împace textul biblic cu literatura ebraică renăscută și melodiile familiare din diaspora cu noile cântece din Ereț Israel? 4. Cum să umple prăpastia dintre sărbătoarea celebrată în sânul nucleului familial și cea comunitară la nivelul kibuțului? 5. Cum să interpreteze sursele tradiționale, eminamente religioase, într-un spirit laic și național? 6. Care sărbători să fie celebrate: toate sau numai cele compatibile cu spiritul laic al kibuțului? Majoritatea a optat pentru sărbătorile cu caracter agricol sau național: *Pesah, *Șavuot, *Sucot, Tu bi-*Șvat și Lag ba-*Omer. Ulterior, s-a adăugat și *Roș Hașana, dar nu și *Iom Kipur. 7. Cum să integreze noile sărbători născute din evenimente și împrejurări istorice? 8. Cum să se celebreze riturile de trecere individuale ca *bar mițva* și căsătoria prin ceremonii comunitare? 9. Pe ce să pună accentul în pregătirea sărbătorilor: pe conținutul textual sau pe „reprezentarea" acestuia sub formă de cântece, dansuri și spectacole? Dat fiind timpul relativ scurt care a trecut de la introducerea sărbătorilor în kibuțuri, nu s-a ajuns până acum la un răspuns definitiv. Deși în prezent sărbătorile kibuțului prezintă o serie de puncte comune cu ceremoniile anilor '30, ele au evoluat în direcții neprevăzute. Pesah este singura sărbătoare care a devenit o „tradiție" în kibuț, celelalte fiind încă într-o fază de tranziție.

Pesah este cea mai importantă sărbătoare. Prima *_Hagada_ apărută într-un kibuț se consemnează în 1935 la En Harod, exemplul fiind urmat apoi de multe alte kibuțuri. Au evoluat și *Hagadot*, de la cele dintâi, foarte simple, scrise de mână sau șapirografiate, până la adevărate creații artistice. Explicația fenomenului stă în căldura amintirilor pe care locuitorii kibuțurilor le aduceau cu ei din diaspora. Paștele a scăpat reflexului de respingere a vieții evreiești tradiționale căci, fiind în primul rând o sărbătoare familială, putea fi celebrat și fără sinagogă. Totuși, cu tot atașamentul lor față de *_sederul_ tradițional, locuitorii kibuțurilor s-au îndepărtat considerabil de vechile obiceiuri. După o primă explozie creatoare în care fiecare kibuț își tipărea propria lui *Hagada*, cu timpul s-a simțit nevoia unei corelări. Astfel, federațiile de kibuțuri au căzut de acord asupra unei versiuni comune, care întrunea sufragiile majorității. Ca mesaj principal, aceste *Hagadot* de kibuț descriau eliberarea din robia egipteană ca pe un eveniment înfăptuit de oameni, fără nici o intervenție supranaturală. Alte teme tradiționale de Pesah ca adunarea exilaților, primăvara și *Exodul au fost ușor de transpus în universul kibuțului și ușor de asimilat. Pe lângă acestea, *Hagada* kibuțului reflecta și alte evenimente importante ale lumii evreiești, petrecute chiar în kibuțuri, în Palestina sau în diaspora. Sărbătoarea, cu tot ceremonialul ei, devenea astfel un mijloc de exprimare a luptei pentru libertate a poporului evreu.

O dată cu formarea Statului Israel, o serie de teme anterioare și-au găsit expresia în cadrul noilor sărbători civile: *_Iom ha-Aṭmaut_ („Ziua Independenței"), *Iom ha-*Șoa* („Ziua Holocaustului") și *_Iom ha-Zikaron_ (Ziua comemorării celor căzuți în lupta pentru independență), care preluau astfel

multe din temele subsumate până atunci sărbătorii de Pesah. În aceste condiții, editorii de *Hagadot* s-au văzut puși în situația de a-i reda sărbătorii caracterul său atemporal, fără a reveni totuși la versiunea tradițională. Au ales drept urmare unele teme tradiționale pe care le-au dezvoltat cu insistență, în timp ce altele au fost abandonate. O dată cu negarea atributelor supranaturale ale lui Dumnezeu și a intervenției lui în istorie, au fost eliminate din *Hagada* clasică lungi pasaje de laude aduse divinității ca și *binecuvântările de după mese. Totuși, nu toate referirile la Dumnezeu au fost excluse. Anumiți psalmi și unele cântece foarte populare din *Hagada* tradițională, cum ar fi **Ehad mi-iodea*, se citesc și se cântă de Pesah în sala de mese a kibuțului. O serie de fragmente biblice, în special din Exod, au fost grupate astfel încât să constituie o relatare a ieșirii din Egipt. Dacă, așadar, *Hagada* kibuțului nu poate evita să-l pomenească pe Dumnezeu, ea nu conține totuși nici un cuvânt de slavă sau de recunoștință la adresa Creatorului.

Conținutul esențial al *Hagadei*, indiferent dacă omul crede sau nu în Dumnezeu, este ieșirea din Egipt. În versiunea kibuțului, evenimentul este relatat cu o mare bogăție de detalii, luând ca fundament Cartea Exodului. Rezultatul este un *seder* cu o mai amplă componentă biblică. Lipsa oricărei referiri la Moise în *Hagada* tradițională a fost corectată prin adăugarea versetelor biblice care-l înfățișează în calitate de păstor, de reprezentant al poporului său în confruntările cu Faraon și de conducător al „numeroasei turme" care părăsește țara Egiptului.

Ivirea primăverii, menționată printr-o simplă aluzie în versiunea tradițională, servește ca temă de deschidere. Fragmente din *Cântarea Cântărilor sunt intercalate în narațiune, alături de poeme medievale despre sfârșitul ploilor de iarnă și apariția primelor picături de rouă primăvăratică. Revenirea la izvoarele clasice, venerate de veacuri, în detrimentul autorilor ebraici moderni ale căror texte despre primăvară erau incluse în primele *Hagadot* din kibuțuri, atestă vitalitatea operelor tradiționale.

Întoarcerea exilaților este una din temele predilecte de încheiere. Exclamația cu care se sfârșește *sederul*: „La anul, la Ierusalim!", a fost îmbogățită cu poeme de *Iuda Halevi și pasaje din *Amos și *Isaia care au ca temă revenirea poporului evreu în țara strămoșilor săi. *Hagada* publicată în 1985 de Federația Kibuțurilor Unite rămâne aproape de izvoarele evreiești, păstrând ca temă centrală eliberarea din robie și adăugând unele elemente noi, bazate pe o reinterpretare a materialelor tradiționale.

La început, ritualul sărbătorilor din kibuț se caracteriza printr-o distanțare categorică de tradiție. Încercările de a reînvia serbările agricole ale antichității erau expresia directă a valorilor sioniste care proslăveau muncile câmpului și, prin intermediul lor, colonizarea țării. Au apărut astfel curând ceremonii adecvate care trezeau o reacție emoțională față de pământ prin identificarea cu trecutul biblic și postbiblic când țăranii evrei trăiau din cultivarea pământului. **Omerul* de Pesah, primele roade aduse ca ofrandă de *Șavuot ilustrează relația kibuțului cu pământul și patrimoniul strămoșilor.

Ulterior, atitudinea față de sărbătorile naturii a suferit unele modificări și reinterpretări. Fenomenul este cu deosebire izbitor de Șavuot care, în diaspora, era în primul rând comemorarea Revelației de pe Muntele Sinai, serbarea agricolă a primelor roade având numai un caracter secundar. Dimpotrivă, în kibuțurile laice, Șavuot a devenit o sărbătoare preponderent agricolă, în timp ce dăruirea Legii în Sinai a fost totalmente ignorată.

În prezent, unele kibuțuri pun accentul pe aspectele istorice ale sărbătorilor. Această evoluție a fost adeseori pusă pe seama mecanizării crescânde a agriculturii, fără să se ia în considerare transformarea profundă a relației cu agricultura care a avut loc în kibuțuri. Era și greu ca Șavuot să-și păstreze sensul agricol în condițiile în care industria tinde să devină principalul furnizor și beneficiar al kibuțurilor. Schimbarea se explică, în plus, prin dificultatea tinerei generații, născute în Israel, de a celebra astfel de sărbători câmpenești care reclamă din partea lor o atitudine romantică față de țară și pământ. Tânăra generație din kibuțuri este mai sobră, mai pragmatică decât înaintașii ei, ceea ce micșorează încărcătura afectivă a sărbătorilor de acest fel.

În kibuț, celebrarea sărbătorilor consolidează liantul social al comunității. Participarea tuturor la gesturi altminteri obișnuite, dar pline de un sens adânc, apropie oamenii și-i face să trăiască momente de excepțională comuniune (*iahad*). Nu toate sărbătorile însă pot fi integrate în modul de viață al kibuțului printr-o reinterpretare iscusită a sensului originar. Marilor sărbători le lipsește dimensiunea istorică sau națională pe care o întâlnim la sărbătorile de *pelerinaj sau la *Hanuca și la *Purim. Ca sărbători eminamente religioase, Roș Hașana și Iom Kipur păreau să nu se preteze la nici o ajustare de semnificație. De altfel, unele kibuțuri ignorau în mod ostentativ Kipurul sau îl dedicau unor proiecte de lucrări speciale. Consensul tacit de a condamna marile sărbători la un exil spiritual face în ultima vreme obiectul unor reeva-

luări. Pe măsură ce problema identității evreiești ocupă un loc crescând în preocupările kibuțului, are loc o reintegrare treptată în ciclul sărbătorilor a calendarului evreiesc în totalitatea lui. Conștientizarea limitelor omenești se constituie într-o premisă pentru reinstituirea unor zile consacrate cel puțin în parte reflecției asupra condiției umane.

Ca și Pesah, Anul Nou se celebrează printr-o masă festivă, în sala de mese a kibuțului. Merele și mierea sunt singurele alimente tradiționale, prevăzute pentru această ocazie Conținutul ceremonial este același ca la Pesah: lecturi de texte, cântece, mâncare din belșug. Dar semnificația de teamă și venerație a zilei de Roș Hașana este complet trecută cu vederea. Temele care stau la baza ritualului sunt în esență cele tradiționale: întoarcerea din exil, Anul Nou ca zi de bilanț al raporturilor omului cu aproapele său, cu societatea și cu mediul înconjurător. O temă specifică Anului Nou din kibuțuri este aceea a demnității umane, emanație a unei ideologii optimiste potrivit căreia oamenii evoluează treptat spre o spiritualitate mai înaltă și mai împlinită. Cultul ființei umane este o necesitate existențială în kibuț, deoarece credința și încrederea în oameni sunt condiții fără de care nici o societate cooperatistă nu poate funcționa.

Iom Kipur este sărbătoarea cea mai slab reprezentată în kibuț. În lipsa mesei comune și fără participarea activă a copiilor, colectivității nu-i rămâne decât să se concentreze asupra semnificației intrinseci a zilei. Dintre locuitorii kibuțurilor, numai o minoritate infimă susține celebrarea ei, în timp ce majoritatea consideră sărbătorile religioase ca pe niște evenimente mondene, al căror mesaj preferă să-l ignore. Una din temele cele mai răspândite de Iom Kipur este necesitatea unui *heșbon nefeș* colectiv — un examen de conștiință și un bilanț personal, dublat de o participare la conștiința colectivă. În kibuț, interdependența dintre individ și colectivitate se cere consolidată periodic.

Mânați de un elan experimental, unii animatori culturali ai kibuțurilor au încercat să reînvie o serie de sărbători minore, menționate în sursele evreiești, care puteau fi asociate cu diferite aspecte ale vieții agricole. Toate aceste tentative — o sărbătoare a viței de vie, alta a tunsului oilor și chiar una a iubirii de *Tu be-Av* (vezi *Av, 15) — erau sortite eșecului: experiența demonstrează că numai sărbătorile tradiționale, celebrate continuu timp de sute de ani, pot fi reintroduse după o relativ scurtă întrerupere.

Ce viitor au sărbătorile kibuțului este greu de spus. Este rândul generațiilor născute în țară să dovedească un spirit creator cel puțin la fel de puternic precum acela al părinților și bunicilor lor. Este prea devreme să ne pronunțăm acum asupra practicilor culturale unice născute din experiența kibuțului.

SĂRBĂTORI, MARI

Denumire dată sărbătorilor de *Roș Hașana și *Iom Kipur care au loc pe 1–2 Tișri și, respectiv, 10 Tișri, cele mai solemne zile din calendarul iudaic. Tradiție spune că, de Roș Hașana, fiecare este judecat pentru anul care a trecut. Sentința, care determină soarta omului în tot cursul anului următor, se pecetluiește de Iom Kipur.

Cele zece zile dintre începutul Anului Nou și Ziua Ispășirii se numesc „cele zece zile de căință" (sau de penitență). Denumirea lor ebraică, *iamim noraim* (lit. „zile înfricoșătoare"), este semnalată pentru prima dată într-o lucrare din sec. al XIV-lea: ea se referă fie la primele zece zile ale lui Tișri, fie la perioada dintre 1 Elul și Iom Kipur, considerată în ansamblul ei drept o perioadă de căință. Unii prelungesc această perioadă până la Hoșana Raba, care marchează sentința finală a judecății divine.

SÂNGE

Ebr.: dam

Potrivit Bibliei acest lichid vital este însuși sediul vieții: „Căci viața cărnii este în sânge" (Lev. 17,11; Deut. 13,33). Astfel se explică de ce legea interzice în chip expres consumarea sângelui animalelor și al păsărilor (ex. Lev. 3,17; 3,35; Deut. 13,43–48). În lumea antică, Israel a fost singurul popor care a aplicat o asemenea lege. Versetul din Deut. 8,4 a fost la originea extinderii acestei legi la întreaga omenire. Interzicerea de a consuma sângele face, deci, parte dintre *legile noahide și cei care o încalcă sunt pasibili de **karet*, pedeapsă divină, care constă în a fi scos din mijlocul celor vii (Lev. 7,17). Sângele trebuia să fie extras, în mod sistematic, din animalul de jertfă și se stropea cu el altarul (Ex. 14,6; Lev. 1,31), uneori în partea de sus, alteori la bază, în special când era vorba de o jertfă de ispășire. În cadrul acestui sacrificiu, era obiceiul să se facă șapte stropiri înaintea perdelei Sanctuarului. Cu prilejul sfințirii lui Aaron și a fiilor săi, Moise a luat o parte din sângele berbecului de jertfă și l-a uns pe Aaron pe lobul urechii drepte, pe degetul mare de la mâna dreaptă și pe degetul mare de la piciorul drept. Aaron a făcut același lucru cu fiii săi (Lev. 8,23-24). Străinii care locuiau în Ereț Israel erau obligați să respecte interdicția de a consuma sânge: orice vită sau pasăre

sacrificată trebuia mai întâi lăsată până se scurgea tot sângele, care era acoperit cu țărână.

Păgânii din Canaan considerau sângele ca o hrană a zeilor și-i atribuiau puteri magice. Găsim o reacție contra acestor credințe în Ps. 50,13, unde Dumnezeu exclamă: „Oare mănânc eu carnea taurilor? Oare beau Eu sângele țapilor?"

În textele biblice cuvântul sânge este adesea o metonimie pentru a desemna omorul. Citim, de exemplu, că sângele lui Abel „strigă din țărână" (Gen. 4,10). Ucigașii sunt denumiți „vărsători de sânge" (Ps. 5,7; 26,9; 59,3; etc.); se spune, de asemenea, că sângele victimei trebuie să cadă pe capul vinovatului (Lev. 20,9 *et infra*; Ios. 2,19; Ezec. 18,13). Cel care ucide pe cineva fără motiv „varsă sânge nevinovat" (2 Regi 24,4; Isa. 59,7; Ier. 22,17), iar Dumnezeu răzbună întotdeauna sângele robilor săi (Deut. 32,43; Ps. 79,10).

Sângele este, de asemenea, un factor de coeziune între membrii aceluiași trib și aceasta a dus la practica vendetei. Legislația biblică se deosebește de celelalte sisteme juridice din antichitate, în măsura în care ea exclude acceptarea unei compensații financiare în caz de omor deliberat (Num. 35,31–34). Vărsarea de sânge nevinovat murdărește țara și acest lucru nu poate fi șters decât prin omorârea asasinului. Acest principiu se bazează pe versetul din Geneza (9,6): „Acela care varsă sângele omului, va muri de aceeași moarte". Când nu se cunoștea făptuitorul unui omor se făceau ritualuri colective de ispășire (Deut. 21,1–9).

Poziția față de sânge se manifestă și în cutumele evreiești: copilul circumcis este numit *hatam dam* („logodnicul sângelui"), o femeie la perioada menstruală este considerată în stare de impuritate. O consecință directă a interesului biblic pentru sânge o reprezintă riturile legate de *cașrut*. Tăierea rituală se face prin procedee bine stabilite: pentru ca animalul să sufere cât mai puțin i se face o sângerare cât mai abundentă, ca să se elimine tot sângele, carnea provenită de la o tăiere rituală trebuie să fie bine spălată de sânge și să fie sărată. Altfel nu este *cașer*. Nici măcar un ou nu poate fi consumat dacă gălbenușul conține o urmă de sânge.

Anticii au fost atât de uimiți de preocupările evreilor pentru sânge, încât s-a născut prejudecata că evreii beau sânge. De această prejudecată s-au folosit mai târziu, în Evul Mediu, predicatori fără scrupule și provocatori ignoranți care au atățat mulțimile împotriva evreilor, acuzându-i de omor ritual; în pofida opoziției minților luminate, acest lucru a avut timp de secole consecințe tragice pentru evrei.

SÂNGE, RĂZBUNĂTORUL -LUI

Ebr.: goel ha-dam

Expresia „răzbunătorul sângelui" este termenul folosit în Biblie pentru a desemna ruda cea mai apropiată, care are sarcina să răzbune moartea unei persoane asasinate. Era o instituție tipică a societăților bazate pe trib sau pe clan. Dacă un membru al unei familii sau al unui clan era ucis, rudele sale cele mai apropiate sau membrii aceluiași clan aveau obligația să-l pedepsească pe ucigaș sau, în lipsa lui, să ucidă orice persoană care aparținea clanului dușman. Biblia însăși afirmă că sângele vărsat trebuie să fie ispășit (Gen. 9,6). Dacă ucigașul nu este pedepsit, îi revine lui Dumnezeu obligația de a-i aplica pedeapsa ce i se cuvine, Dumnezeu fiind considerat Răzbunătorul suprem (Gen. 9,5; Deut. 32,43; 2 Regi 9,7). În orice caz, omul însărcinat să fie răzbunătorul sângelui vărsat era primul care trebuia să facă dreptate. În mai multe rânduri, Biblia face aluzie la această practică. Prima aluzie este cântarea lui Lameh (Gen. 14,23–24). Să menționăm apoi episodul în care Ghedeon îi răpune pe Zeba și Țalmuna, spre a-i pedepsi pentru uciderea fraților săi (Jud. 8,18–21). Ioab i-a luat viața lui Abner, ucigașul fratelui său Asael (2 Sam. 3,27). Absalom l-a ucis pe fratele său vitreg, Amnon, pentru că o violase pe Tamar, sora lui Absalom (2 Sam 13,28 *et infra*). Încă și astăzi, beduinii obișnuiesc să răzbune violul și dezonorarea unei femei, însărcinând o rudă apropiată a victimei să-l răpună pe vinovat.

Legislația biblică s-a străduit să atenueze aceste practici, instituind în unele orașe din țară dreptul de *azil pentru ucigașii involuntari și impunând crearea unor tribunale menite să se substituie logicii vendetei în cazurile de omor premeditat. Tratatul **Makot* din Talmud tinde să vadă în procedura judiciară care se aplică ucigașului un substitut valabil al poruncii biblice referitoare la răzbunătorul sângelui.

SCHECHTER, SOLOMON

(1847–1915)

Rabin, om de știință, fondator al *iudaismului conservator american, a cărui platformă ideologică a formulat-o și căruia i-a creat instituțiile centrale.

Născut în România, Schechter și-a continuat studiile la seminarul rabinic din Viena, apoi la Hochschule für die Wissenchaft des Judentums din Berlin. În 1882, se stabilește în Anglia, unde predă Talmudul și literatura rabinică la Universitatea din Cambridge, din 1890 până în 1898, după care funcționează ca profesor la University College din

Londra (1898–1901). Prima lucrare publicată de Schechter a fost o ediție critică a tratatului **Avot de-Rabi Natan* (1887), care a rămas ca un model de erudiție științifică în istoria studiilor evreiești. Reputația internațională a savantului se datorează însă, mai ales, descoperirii *Genizei din Cairo (depozit antic de texte sacre, scoase din uz). Printre manuscrisele prețioase provenind de aici, Schechter a identificat fragmente dintr-o versiune ebraică a cărții *Eclesiasticului*, cunoscută până atunci doar în versiune greacă. În 1896, pleacă în Egipt, unde izbutește să scoată la lumina zilei vreo sută de mii de pagini de manuscrise evreiești medievale care, transferate la Cambridge, deschid perspective cu totul inedite studiilor evreiești.

Începând din 1902, conduce Jewish Theological Seminary din New York, unde se înconjoară de o serie de savanți renumiți. Sub îndrumarea lui, seminarul devine un centru de studii evreiești de renume internațional, precum și depozitarul uneia din cele mai mari biblioteci din lume în materie de iudaism.

În afară de munca sa științifică propriu-zisă, Solomon Schechter a publicat un mare număr de eseuri asupra iudaismului, asupra teologiei rabinice și chiar asupra unor probleme de actualitate. Într-un stil clar și concis, el a știut să pună la îndemâna unui public, adesea ignorant în ce privește treburile evreiești, lucrări de mare interes. Spre deosebire de colegii și colaboratorii de la Jewish Theological Seminary, Schechter nu și-a cruțat niciodată sprijinul și susținerea pentru mișcarea sionistă. El socotea că eventuala renaștere a unui stat evreu în țara Sfântă ar constitui realizarea celor mai profunde aspirații religioase evreiești, fără să contravină caracterului universal al mesajului religios iudaic. Cu numeroase prilejuri, Schechter a apărat valorile tradiționale ale iudaismului contra tendințelor „liberalizante" și asimilaționiste ale *iudaismului reformat. Deși se alătura acestuia într-o serie de probleme, el denunța totuși tendința reformaților de a abandona elementele esențiale ale tradiției, atât doctrinare cât și halahice. El credea în schimbare și în inovație în cadrul tradiției rabinice și gândea că *Halaha în devenire va da dreptate părerilor exprimate de o serie de evrei loiali, cărora, nu fără umor, le aplica porecla de „Israel catolic".

SCHOLEM, GERSHOM
(1897–1982)

Născut în 1897 la Berlin, într-o familie de tipografi evrei din Silezia, asimilată la viața și la cultura germană. Tatăl său interzisese folosirea idișului în familia sa, lucra de *Iom Kipur, iar la Crăciun își împodobea casa cu un brad. Revoltat contra mediului său, tânărul Scholem pornește să descopere simultan iudaismul și sionismul, așa cum istorisește în autobiografia sa, *De la Berlin la Ierusalim*. Această reîntoarcere la surse în timpul adolescenței n-a fost determinată de antisemitismul ambiant, ci de interesul și afecțiunea pe care le-a resimțit pentru iudaism și poporul evreu în urma unei lecturi a *Istoriei evreilor* de Heinrich *Graetz. El a hotărât să învețe ebraica, a vizitat o sinagogă și s-a apucat să studieze Talmudul sub îndrumarea unui rabin ortodox. S-a alăturat apoi mișcării tineretului sionist, ceea ce a dus la ruptura cu tatăl său. Cum nu-și făcea, încă de pe atunci nici o iluzie cu privire la simbioza iudeo-germană, el a început să-i frecventeze pe așa-numiții *Ostjuden* (evrei din Est), veniți din Polonia și din Rusia, printre care pe Zalman Rubashov (care, sub numele de Z. Schazar, va deveni al treilea președinte al Statului Israel), S.I. Agnon, Ahad ha-Am și, bineînțeles, pe Martin *Buber. În același timp el s-a format atât ca matematician cât și ca filozof. În 1915, l-a întâlnit pe Walter Benjamin, de care s-a legat printr-o prietenie de nezdruncinat, dincolo de distanțe și de nenorocirile timpului.

Din această perioadă datează interesul lui Scholem pentru Cabala. Încă din 1915, la vârsta de 18 ani, el a scris un caiet întreg, intitulat *Note asupra unor subiecte cabalistice* și s-a simțit în dezacord total cu vederile exprimate de Graetz ca și de majoritatea celorlalți mari reprezentanți ai științelor iudaismului din secolul precedent, în ce privește mistica evreiască. Preocuparea lui era să elucideze enigma pe care o reprezintă continuitatea istoriei evreiești. Dacă una din explicațiile acestei continuități este existența Halahei (legea normativă și elaborarea sa în discursul timpului), el era totuși convins că studierea misticii îi va furniza o înțelegere mai profundă a ceea ce a permis poporului evreu să se mențină în istorie. Drept urmare, între 1916 și 1918, Scholem a luat hotărâri care i-au determinat existența ulterioară. El a studiat matematicile și filozofia, dar a citit și cartea lui Franz Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, care l-a vrăjit și i-a confirmat definitiv primele intuiții cu privire la locul central al misticii evreiești în interiorul iudaismului. Cum deprinsese aramaica studiind Talmudul, s-a apucat să descifreze **Zoharul*.

Pe la jumătatea lunii mai 1918, Scholem îl înștiințează pe Walter Benjamin că, de aci înainte, își va concentra toate eforturile în domeniul iudais-

ticii. Se gândește întâi să-și consacre teza unei teorii a limbajului în Cabala, dar în cele din urmă, susține la München, în 1922, o teză despre *Sefer ha-*Bahir*. Lucrarea includea o traducere și un comentariu al celui mai vechi text al Cabalei teosofice, difuzat în Provența, la mijlocul secolului al XII-lea. În 1923, Scholem a sosit la Ierusalim, unde a început prin a-l seconda pe bibliotecarul viitoarei universități din Ierusalim, Hugo Bergmann. Funcționează apoi ca responsabil al secțiunii ebraice și evreiești din 1923 până în 1927. Din 1925, este însărcinat, la Universitatea Ebraică, cu învățământul despre *mistica evreiască, domeniu în care cercetarea științifică era cu totul inexistentă și pe care el l-a creat în întregime. Este ales profesor în 1933, post pe care îl va păstra până în 1965. Devine membru al Academiei Israelului și președinte al secțiunii de științe umane în 1960, apoi vicepreședinte al Academiei în 1962, în sfârșit, președinte din 1968 până la dispariția sa, în februarie 1982.

Primele două lucrări pe care le-a produs după teza sa țin de domeniul bibliografic. Prima a fost, în 1930, *Catalogus codicum cabalisticorum hebraicorum*, catalog al manuscriselor conservate la Biblioteca națională și universitară din Ierusalim, în care nu numai că a descris cu grijă 157 de manuscrise, dar a și publicat vreo 50 de pagini, până atunci inedite, din aceste texte prețioase. În 1933, a publicat la Berlin *Bibliografia Cabalistică*, acoperind întreaga literatură a domeniului, de la gnoză până la hasidismul din Europa răsăriteană. Studiile sale, apărute între 1922 și 1936, în special în *Kiriat Sefer*, publicația bibliografică a bibliotecii din Ierusalim, acopereau de asemenea toate perioadele misticii evreiești, adică un mileniu și jumătate! Aceste lucrări, însoțite de traduceri și studii critice, i-au permis să exploreze și să stăpânească treptat istoria și gândirea Cabalei în ansamblu. Articolele lui despre „Ieșira" și „Cabala" din *Encyclopaedia Judaica* (Berlin, 1932) ilustrează această profundă stăpânire a domeniului.

Una din preocupările majore ale lui Scholem în această perioadă a fost să elucideze când a fost scris *Zoharul*. Pentru aceasta, a întreprins cercetări cu privire la frații Isaac și Iacob Cohen, două mari figuri ale Cabalei care au trăit în Castilia în secolul al XIII-lea, precum și cu privire la discipolul lor, Moise din Burgos. În același timp s-a interesat de R. Abraham ben Eliezer ha-Levi (sec. XV–XVI), personaj emblematic pentru un curent în care se întâlneau Cabala și mesianismul.

În 1937, Scholem a publicat o primă lucrare, *„Mițva ha-baa be-avra"* („Preceptul provenit din încălcare") despre sabatianism și impactul acestuia asupra istoriei evreiești. În articolul său, el dovedea istoricilor că după expulzarea din 1492, mistica evreiască n-a fost un dat marginal al culturii evreiești, ci dimpotrivă, a jucat un rol decisiv în mutațiile care au dus la începuturile Emancipării și ale modernității evreiești. În 1941, apare prima sa carte foarte importantă, *Major Trends of Jewish Mysticism* („Curente majore ale misticismului evreu"), în care a trasat o viziune de ansamblu despre ceea ce a fost mistica evreiască, începând din antichitate și până la hasidism, subliniind atât continuitatea cât și inovațiile introduse de mistică în diferite locuri și timpuri. Cartea i-a adus recunoașterea mondială și, mulțumită ei, mistica evreiască a pătruns în studiul istoriei religiilor, practicat de lumea academică.

Scholem și-a reluat cercetările asupra începuturilor Cabalei în Provența și în Spania și a publicat, în 1962, *Ursprung und Anfänge der Kabbalah*. În 1957, apare marea lui carte, în două volume, despre Sabatai Țvi și mișcarea sabatianistă. Descoperirea *manuscriselor de la Marea Moartă l-a stimulat să revină la studiul misticii evreiești antice, studiu reflectat în lucrarea *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (1960). Participant asiduu la sesiunile anuale ale Societății Eranos de la Ancona, a publicat două volume tematice, cuprinzând intervențiile sale la aceste reuniuni.

La dispariția sa, Scholem lăsa în urmă 40 de volume și aproape 700 de articole. A avut și elevi, dintre care unii, în Israel și în alte țări, au continuat studiul misticii evreiești cu scrupulozitatea care-l caracterizase pe maestrul lor. Chiar dacă, în unele probleme, urmașii i-au contestat concluziile, el rămâne marele inițiator și creatorul acestei ramuri a științei iudaismului. El și-a donat prin testament biblioteca personală, cuprinzând mii de volume și un mare număr de manuscrise, Centrului Gershom Scholem, pe care Biblioteca Națională și Universitară din Ierusalim l-a creat după moartea sa și care a devenit principalul loc de întâlnire pentru toți specialiștii în mistica evreiască.

Dincolo de domeniul academic, Scholem a fost una din marile figuri ale Israelului modern, care a luat poziție în toate problemele societății. În lucrările sale, se vădește căutarea unui iudaism al libertății, în care grija pentru fidelitate nu se închide în sine, ci rămâne deschisă la chemările utopiei.

SCLAVIE

Rezultatul aservirii unei persoane, cu sau fără voia ei, de către o altă persoană. În antichitate, sclavia era o stare larg răspândită și acceptată, pe

care nimeni nu găsea cu cale s-o conteste. În viziunea lor despre lume, grecii antici (vezi *Aristotelism) considerau că genul omenesc este de la natură împărțit în oameni liberi și în sclavi. Iudaismul, la rândul său, fără să abolească sclavia, a limitat în așa măsură extinderea ei, ca și prerogativele stăpânilor, încât robia se transforma adeseori într-un serviciu plătit pe o perioadă determinată. Biblia face distincție între sclavul evreu și cel cananeean. Israelitul putea să devină sclav ca urmare a unui furt calificat — în acest caz, infractorul care nu înapoia bunul furat era vândut de tribunal (**bet din*) pentru despăgubirea păgubașului — sau putea să se vândă singur ca sclav dacă nu reușea să-și câștige pâinea de toate zilele sau să-și întrețină familia. Un evreu vândut de tribunal trebuia eliberat după șase ani. Dacă prefera să stea în continuare ca sclav în casa stăpânului său, i se găurea urechea (Ex. 21,5–6; Deut. 15,16–17) și rămânea în robie până la anul *jubileului. R. Iohanan explică astfel procedeul în *Mehilta*: „(această) ureche... a auzit cuvintele rostite la Muntele Sinai: «Cât despre copiii lui Israel, ei îmi vor fi robi numai mie; sunt robii mei, nu robi la robi! (...)» și totuși omul acesta a ales să se vândă unui stăpân — iată de ce i se găurește urechea." Stăpânul nu are dreptul să-l despartă pe sclav de membrii familiei lui, pe care are obligația să-i întrețină, deși aceștia nu-l slujesc și bunurile lor nu-i aparțin.

În *Mișne Tora* (*Iad ha-hazaka*, *Hilhot avadim*), *Maimonide trece în revistă obligațiile stăpânului față de sclavul său evreu, indiferent dacă acesta s-a vândut singur sau a fost vândut de tribunal. Vânzarea nu se face public. Stăpânul nu poate să-i pretindă sclavului să execute munci „josnice", pe care Talmudul le definește ca munci fără rost sau inutile, și nici munci umilitoare. Totodată, stăpânul are obligația să-i asigure sclavului evreu, bărbat sau femeie, o hrană de aceeași calitate ca propria lui hrană, precum și haine și condiții de locuit la fel ca ale sale, conform versetului: „... pentru că va fi fost fericit în casa ta" (Deut. 15,16). Rabinii deduc de aici că stăpânul nu are dreptul să-și țină robul cu pâine proastă și vin acru în timp ce el mănâncă pâine bună și bea vin vechi și nici să-și culce robul pe paie în vreme ce el doarme în puf. O maximă a înțelepților spune că „omul care-și cumpără un rob își cumpără un stăpân" (*Kid.* 20a).

O evreică nu poate deveni sclavă decât dacă o vinde propriul ei părinte. Acesta, la rândul său, nu poate s-o vândă decât dacă nu mai are nici un bun al său, mobil sau imobil, și nici măcar o haină pe el. Dacă totuși ajunge să-și vândă fiica, tatăl este dator s-o răscumpere cât mai curând în numele onoarei familiale. Fiica nu poate fi vândută decât dacă este minoră și devine automat liberă la vârsta pubertății, afară de cazul în care stăpânul ei se căsătorește cu ea. Nici o fată evreică nu poate rămâne roabă dincolo de vârsta pubertății. Grijulie cu onoarea fetelor căzute în robie, Tora poruncește ca, o dată fata ajunsă la această vârstă, fie stăpânul, fie fiul acestuia s-o ia de nevastă ori, dacă nu, „ea va putea să plece fără nici o despăgubire, fără să dea bani" (Ex. 21,11), adică fără răscumpărare. Practica găuririi urechii nu se aplică în nici un caz fetelor evreice.

Tribunalul nu poate să vândă un evreu ca sclav unui cumpărător neevreu. Un evreu care ajunge să se vândă unui neevreu va face tot ce-i stă în putință ca să se răscumpere cât mai curând. Dacă nu reușește singur, familia lui trebuie să-și ia această sarcină. Tribunalul are puterea să-i silească pe membrii familiei lui să-l răscumpere, pentru ca nu cumva robul evreu să fie asimilat de noul său mediu. Dacă, dintr-un motiv sau altul, rudele nu-și pot îndeplini această obligație, intră în joc porunca pozitivă a Torei, în baza căreia orice alt evreu care are posibilitatea să-l răscumpere este dator s-o facă.

Când un sclav evreu se întoarce acasă, la familia lui, după mai mulți ani de robie, stăpânul are datoria să-i dea un ajutor material ca să poată să se întrețină singur: „Și când îi vei da drumul să se ducă slobod de la tine, să nu-i dai drumul cu mâna goală, ci să-i dai daruri din cireada ta, din aria ta, din teascul tău și din tot ce vei avea prin binecuvântarea Domnului, Dumnezeul tău. Adu-ți aminte că și tu ai fost rob în țara Egiptului și că Domnul, Dumnezeul tău, te-a răscumpărat; de aceea îți dau astăzi porunca aceasta" (Deut. 15,13–15).

Sclavul cananeean aparține stăpânului său, este proprietatea lui pentru totdeauna și nu este eliberat în anul jubileului: „Dacă vrei să ai robi și roabe, să-i iei de la neamurile care vă înconjoară; de la ele să cumpărați robi și roabe. (...) ei vor fi averea voastră. Veți putea să-i lăsați moștenire copiilor voștri după voi ca pe o moșie și veți putea să-i țineți robi pe veci" (Lev. 25,44–46). Totuși, stăpânul nu dispune de viața robului său cananeean după bunul său plac. Dacă sclavul a fost tăiat împrejur, el este considerat ca un membru al familiei și ia parte la sacrificiul pascal și la masa care urmează împreună cu familia stăpânului. Conform prescripției biblice, el nu va lucra de Șabat și va respecta toate poruncile aplicabile evreilor. El își poate redobândi libertatea prin răscumpărare sau dacă stăpânul său îl eliberează și-i dă un document care să ateste acest fapt. Dacă robul suferă o vătămare fizică permanentă (de ex., își pierde un ochi

sau un dinte) din vina stăpânului, el își recapătă automat libertatea. Omorârea unui sclav cananeean este considerată o crimă. Este interzis să înapoiezi un sclav fugar stăpânului său (Deut. 23,16). Deși robul cananeean este proprietatea stăpânului său, „este o dovadă de înțelepciune și de pietate să fii milostiv cu sclavul tău și să nu-l silești la o corvadă prea grea; să nu-l maltratezi; să-i dai mâncare și băutură bună; să nu-l umilești prin vorbe sau gesturi urâte; în sfârșit, să nu te lași dus de mânie și să nu ridici glasul la el, ci dimpotrivă să-i vorbești cu glas liniștit și să-i asculți cu atenție păsurile" (*Șulhan aruh*, *I.D.* 267,17). Un rob cananeean eliberat putea să se convertească la iudaism prin *tevila* (cufundare rituală) și astfel se putea căsători cu o israelită. Același lucru era valabil și pentru roabele cananeence.

Începând din sec. al IV-lea, Biserica creștină le interzice evreilor să aibă robi creștini. Practica sclaviei însă a dispărut la evrei mult mai devreme decât la creștini.

În America, s-a întâmplat ca unii evrei, ca și ceilalți albi, să aibă sclavi și/sau să se ocupe cu negoțul de sclavi. În vremea războiului de Secesiune (1860–1865), au existat evrei în ambele tabere. Rabi Morris J. Raphael de la Congregația B'nai Ieșurun din New York a fost un înfocat apărător al sclaviei, pe care a susținut-o cu citate din Biblie. De partea cealaltă, R. David Einhorn din Baltimore a militat pentru abolirea sclaviei, descriind-o drept „cea mai mare crimă împotriva lui Dumnezeu". Einhorn a trebuit să fugă din oraș în timpul răzmeriților provocate de cele două tabere.

SCRIBI

Soferim

Savanți care, în prima perioadă a celui de-al Doilea *Templu, erau însărcinați cu predarea *legii orale și cu promulgarea unor decrete (*takanot*), conforme cu Tora; mai târziu, ei au fost copiștii și păstrătorii textelor sfinte. Experți ai textului biblic și ai tradiției orale, scribii au preluat conducerea poporului după perioada exilului în Babilon. Ei au continuat epoca profeților și au deschis drumul pentru cea a fariseilor. Din punct de vedere istoric, epoca scribilor începe cu *Ezra, scribul prin excelență, care i-a readus pe evreii din Babilon în Iudeea, la începutul secolului al V-lea î.e.n., și se termină cu Șimon cel Drept, ultimul supraviețuitor dintre „oamenii *Marii adunări" (*Avot* 1,2).

Termenul de scrib (*sofer*) derivă din verbul ebraic care înseamnă „a număra". Scribii numărau literele Bibliei și se îngrijeau de pronunțarea cât mai exactă a fiecăruia dintre cuvintele ei. În plus, ei și-au asumat misiunea de a veghea ca textul biblic să fie transmis intact generațiilor următoare. Legea evreiască a reținut contribuțiile lor, sub numele de *divre soferim* („spusele scribilor"), *tikune soferim* („îndreptările scribilor") și *dikduke soferim* („precizările [gramaticale și filozofice ale] scribilor"). Talmudul (*Meg.* 19b) relatează că atunci când Dumnezeu i-a dat lui Moise tablele Legii pe Muntele Sinai, El i-a arătat și hotărârile care vor fi luate mai târziu de către scribi. Înțelepții Talmudului au avut grijă să sublinieze importanța scribilor în planul legii orale: „Fiți mai atenți la cuvintele scribilor decât la cuvintele Bibliei" (*Er.* 21b). Scribii au promulgat legi referitoare la rugăciune și tot ei au instituit sărbătoarea de Purim. De asemenea, ei au amendat textul Pentateuhului, în special pentru a evita orice risc de antropomorfism.

Termenul de „scrib" a fost aplicat, mai târziu, specialiștilor însărcinați să scrie *mezuzot*, **tfilin* (filactere), sulul Esterei și *Sefer *Tora*, precum și actele de căsătorie (*ketubot*) și de divorț (*ghitin*). „Scribul" din vremea noastră este numit *sofer stam* (al doilea termen fiind format din inițialele de la *Sefer Tora*, *tfilin* și *mezuzot*).

Munca scribilor pretinde cea mai riguroasă competență, respectarea tuturor legilor și regulilor legate de confecționarea acestor texte sacre, precum și utilizarea dibace a peniței sau a stiletului de bambus. Atunci când R. Meir l-a informat pe maestrul său R. Ismael că el exercită meseria de scrib, R. Ismael i-a zis: „Fiul meu, acordă cea mai mare grijă sarcinii tale, căci este o sarcină cerească" (*Er.* 13a). O singură literă omisă de către scrib sau o singură literă adăugată din greșeală sau orice corectare operată cu încălcarea regulilor halahice face ca întregul sul să devină de neutilizat.

După încheierea muncii scribului, un specialist al legilor scriptuare examinează *mezuzot*, *tfilin* și sulurile Torei, pentru a verifica conformitatea lor cu regulile Halahei.

Tratatul *Soferim* al Talmudului enunță și discută legile scriptuare. *Șulhan aruh* a instituit 65 de „legi-cadru", cuprinzând fiecare sute de prevederi la care scribul este obligat să se conformeze în munca sa de scriere, precum și în munca sa de eventuală corectare (vezi *Tora, Sefer).

Conștienți de dimensiunea spirituală și religioasă a sarcinii lor, mulți scribi se purificau în fiecare zi, înainte de a se apuca de munca lor, prin imersiune într-o *mikve* (baie rituală) și se străduiau ca, de fiecare dată când aveau de scris numele lui Dumnezeu, să nu fie preocupați de nici un gând străin sarcinii lor. Tradiția promite scribilor recompense pe măsura corectitudinii lor și a conștiinței

lor profesionale; de asemenea, ea amenință cu cele mai grele pedepse pe cei care, din neatenție sau neglijență, nu fac față misiunii lor.

SECTE

În afară de sectele principale care au existat în epoca celui de-al Doilea *Templu, — cele ale *fariseilor, *saduceilor, *esenienilor, *terapeuților sau cea care a ieșit la iveală grație *manuscriselor de la marea Moartă —, sursele informează despre multe altele, pe care oamenii de știință le asociază uneori acestor curente majore.

Astfel, se relevă existența **banaimilor** în Palestina, în secolul al II-lea, în jurul cărora are loc o dezbatere. Unii cercetători socotesc că numele lor provine de la *bana* (a construi) și îi descriu ca pe niște „eruditi preocupați de studierea construcției lumii"; alții, în același spirit, înțeleg termenul ca pluralul de la *banai* (constructor) și conchid de aici că *banaimii* au fost un fel de ordin esenian care mânuia lopata și toporul, așa cum a indicat *Iosefus (*Războiul iudeilor* 2,178). Alți cercetători fac trimitere pentru termenul *banaim* la un derivat al grecescului *balaneion* (baie) și sugerează că această sectă se apropie de cea a *Tovele șahrit* sau hemerobaptiști. Alții, în fine, fac trimitere la Bannus, un pustnic esenian.

Hypsisterienii erau o sectă semievreiască, slujind unui zeu numit *Theos Hypsistos Pantokrator* (Dumnezeul Suprem Atotputernic). Membrii ei sunt consemnați de-a lungul Bosforului în sec. I e.n. și continuă să fie menționați incidental până în secolul al IV-lea. Ei se înrudeau cu evreii în măsura în care respectau Șabatul și unele dintre legile *alimentare, și pot fi identificați, fără îndoială, cu *Ire Șamaim* (cei care venerează Cerul), menționați în *Codex Theodosianus* (16,5.43 și 8,9).

Hemerobaptiștii sau *Tovele șahrit* (Scăldătorii din zori), menționați în *Ber.* 22a, fac parte din grupul baptiștilor, pentru care ritualul de inițiere al botezului era fundamental și era repetat în fiecare dimineață. Se pare că unii esenieni au făcut parte din această sectă. Ioan Botezătorul trebuie să fi făcut parte dintre ei, iar discipolii săi s-au integrat Bisericii creștine.

Secta **maghariților** a apărut în secolul I, după spusele caraitului Al-Urkisani. Originea denumirii ei este arabă și înseamnă „oamenii din peșteri". Ea face trimitere la practica lor de a-și păstra cărțile și scrierile în peșterile din colinele Palestinei. Distincțiile lor doctrinare se articulau în jurul noțiunii de necorporalitate și de transcendență a lui Dumnezeu. Secta și-a redactat propriul comentariu al Bibliei, atribuind Legea și toate referințele antropomorfice îngerului agent al Creației. Două dintre lucrările lor s-au păstrat până în Evul Mediu: cea a „Alexandrinului" și *Sefer iadua*. Unii savanți îi identifică pe magharițti cu esenienii sau cu terapeuții, alții îi apropie de *Filon și sugerează că angelologia lor se înrudește cu cea a Logosului filonian. După alți savanți, ei se înrudesc cu comunitatea de la Qumran sau chiar cu unele cercuri gnostice; ipoteza aceasta este cea mai puțin probabilă, în măsura în care teologia lor implică ideea că lumea a fost creată în mod perfect, ceea ce se opune teoriilor gnostice.

SEDER

„Ordine"

Ordinea de desfășurare a ceremoniei familiale, în prima seară a sărbătorii de-Pesah (în primele două seri în diaspora). În timpurile biblice — și mai ales în epoca Templului — respectarea acestei sărbători se reducea la sacrificarea mielului pascal. După distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), ritualul a trebuit să fie schimbat, în așa fel încât să se renunțe la jertfa pascală fără să se piardă moștenirea religioasă și istorică a ceremoniei. Pentru aceasta, înțelepții s-au inspirat din textul biblic, care indică masa specială ce trebuia să fie luată în cadrul familiei, cu ocazia zilei de Pesah (Ex. 12).

Regulile care stabilesc desfășurarea *sederului* au fost fixate treptat, după dispariția Templului. Ele au fost formulate pentru prima dată în Mișna (*Pesahim* 10). Unele elemente ale mesei pascale, preluate de la alte civilizații clasice, au primit o semnificație comemorativă precisă. *Sederul* a devenit astfel un ansamblu de rituri familiale care comemorează ieșirea evreilor din Egipt și eliberarea lor miraculoasă din robie. El cuprinde, într-o ordine simbolică precisă, mai multe recitări și degustări de alimente rituale care exprimă laude, recunoștință și bucurie.

Principalele obiecte rituale de Pesah.

1. **Hagada*. Nume dat cărții care conține ordinea liturgică a acestei ceremonii și istorisirile referitoare la ieșirea din Egipt.

2. *Keara* (tava de *seder*) care trebuie să conțină: a) *zeroa*, un os prăjit, ușor pârlit la foc, simbol al anticului sacrificiu familial al mielului; b) *beța*, un ou răscopt, simbol al jertfei speciale de Pesah din epoca Templului; c) **maror*, ierburi amare, care evocă suferințele îndurate de israeliți în robia egipteană; d) *haroset*, un amestec de măr, nuci, vin și zahăr ars, în amintirea mortarului folosit de sclavii evrei pentru a construi orașele faraonului; e) *kar-*

pas, mărar sau altă legumă verde, muiată în apă sărată, care are rostul de a stârni întrebările copiilor cu privire la ieșirea din Egipt; f) *me-melah*, apă sărată, care simbolizează, după unele interpretări, lacrimile vărsate de israeliți în Egipt.

3. Cele trei *mațot* (vezi **Mața*, pâine nedospită, azimă). Două dintre ele reprezintă cele două pâini care se fac în mod obișnuit pentru zilele de Șabat și de sărbătoare. A treia este adăugată special pentru ritualul *sederului*.

4. Cele patru cupe cu vin, element central al ceremoniei, simbolizând cei patru termeni care exprimă, în Biblie, Izbăvirea (Ex. 6,6–7). Fiecare dintre ele se bea într-un moment precis al mesei.

5. Cupa zisă „a profetului *Ilie". Înțelepții nu puteau cădea de acord dacă există sau nu un al cincilea termen evocând *Izbăvirea și deci dacă e nevoie de patru ori de cinci cupe. Or, conform tradiției rabinice, întrebările rămase fără răspuns vor fi soluționate de profetul Ilie (Mal. 3,23) când se va întoarce pe pământ ca să vestească era mesianică. De aceea, în cinstea lui se toarnă o a cincea cupă. După masa ceremonială, se lasă întredeschisă ușa casei pentru ca profetul să poată intra. Inițial, ușa se lăsa deschisă în tot timpul mesei, în semn că oamenii nevoiași erau bineveniți la cina de *seder*.

6. *Afikoman* (desert). Din cele trei *mațot* pregătite pentru *seder*, se rupe, la începutul mesei o bucată, care se ascunde pentru a fi împărțită la sfârșitul ceremoniei, în amintirea ultimei mese luată de israeliți în Egipt, în zori, înaintea eliberării lor.

Așa cum arată termenul *seder*, ceremonia se desfășoară într-o ordine precisă. Principalele elemente, care se găsesc în Mișna, au suferit unele adaosuri și modificări în Evul Mediu.

Etapele principale

1. *Kadeș*. Ca în toate zilele de sărbătoare, se rostește o binecuvântare asupra vinului (prima din cele patru cupe de *seder*), marcând sfințirea zilei respective (**kiduș*).

2. *Rehaț*. Se procedează la spălarea mâinilor, înainte de a începe ritualul de *seder* propriu-zis. Un castron cu apă este așezat în acest scop într-un colț al camerei sau adus participanților la masă. În general, face *rehaț* numai cel care conduce *sederul* și fără binecuvântarea obișnuită pentru abluțiuni.

3. *Karpas*. Mărarul sau orice altă zarzavat verde este muiat în apă sărată și este consumat de toți mesenii, după binecuvântarea obișnuită.

4. *Iahaț*. Mața de la mijloc se rupe în două și se ascunde o jumătate din ea (*afikomanul*). Conform tradiției, copiii sunt invitați s-o caute, după masă, urmând ca găsitorul să primească o răsplată. Dată fiind lungimea mesei de *seder*, jocul servește la a menține trează atenția celor mici.

5. *Maghid*. Citirea primei părți a Hagadei. Ea începe cu cele *patru întrebări și continuă cu povestirea celor 10 plăgi care au precedat ieșirea din Egipt. Acestea sunt însoțite de explicații din Midraș. Urmează recitarea primei părți din **Halel*, cu care prilej se bea a doua cupă de vin. Conducătorul *sederului* trebuie să incite mesenii la conversații, comentarii, povestiri, întrebări și răspunsuri cu privire la cele citite, în așa fel încât subiectul să apară cât mai viu și mai interesant.

6. *Rahța*. Spălarea mâinilor de către toți mesenii, de data aceasta cu binecuvântarea obișnuită. Urmează consumarea azimelor.

7. *Moți mața*. Fiecare participant primește o bucată de mața. Se recită binecuvântarea obișnuită asupra pâinii, urmată de cea specifică pentru *mața* („[...] care ne-ai poruncit să mâncăm *mața*"), pentru că este singura zi a anului când evreii au obligația de a consuma pâinea nedospită.

8. *Maror*. Ierburile amare se înmoaie în *haroset* și se mănâncă după o binecuvântare care evocă porunca de a mânca ierburi amare de Pesah.

9. *Koreh*. Se mănâncă *mața* cu ierburi amare. În epoca Templului, carnea mielului pascal era consumată împreună cu *maror*. Vestitul înțelept *Hilel cel Bătrân (sec. I î.e.n.) obișnuia să mănânce carnea de miel între două *mațot*. În amintirea lui, se mănâncă un „sandviș" de *mața* cu *maror*.

10. *Șulhan oreh*. Masa propriu-zisă de seder care amintește de cina pascală din vechime.

11. *Țafun*. Se mănâncă *afikoman*, partea de *mața* pusă deoparte la începutul mesei.

12. *Bareh*. Se recită binecuvântările de mulțumire după masă.

13. *Halel*. Se recită cea de-a doua parte din *Halel*, însoțită de consumarea celei de a treia cupe de vin. După *Halel*, se cântă o serie de poeme lirice, compuse în Evul Mediu și intonate de obicei pe melodii populare. Cele mai celebre poeme de acest fel sunt: **Ehad mi-iodea*, **Adir Hu*, **Adir bi-meluha* și **Had gadia*.

14. *Nirțah* (lit.: comemorarea a fost „agreată"). Momentul de încheiere, când cei de față își urează unul altuia: *Le-șana ha-baa bi-Ierușalaim* („La anul, la Ierusalim!"). În Israelul de azi, formula milenară s-a modificat în forma : *Le-șana ha-baa bi-Ierușalaim ha-benuia* („La anul, în Ierusalimul reconstruit! ").

SEFARAD

Numele unei colonii a exilaților din Ierusalim, menționată în Obadia 20, unde se prezice că acești exilați din Sefarad vor stăpâni orașele din sud.

De când s-a publicat o inscripție bilingvă, în aramaică și greacă, descoperită în săpăturile de la Sardis, capitala Lidiei din Asia mică, s-a putut identifica acest oraș ca fiind Sefaradul menționat. Această identificare a fost confirmată și de o altă inscripție, în lidiană și aramaică, cu aceeași origine, în care Sefarad apare menționat în formula de datare la începutul părții aramaice.

Targumul Ionatan a tradus cuvântul Sefarad prin „Ispamia" sau „Spamia", iar *Peșita* — prin „Ispania" (Spania).

Începând de la sfârșitul secolului al VIII-lea, Sefarad a devenit denumirea ebraică curentă pentru Peninsula Iberică.

SEFARZI

Ebr.: sefardim

Urmași ai evreilor care au trăit în Spania și Portugalia, înaintea expulzării din 1492. Cu timpul, limbajul popular a atribuit în mod eronat acest apelativ tuturor evreilor care nu se socoteau așchenazi. Sefaradul menționat în Obadia 20 a fost și el greșit identificat cu termenul latin Hispania, adică Spania.

Potrivit legendei, ar fi existat evrei în Spania încă din epoca regelui Solomon; oricum ar fi, instalarea lor acolo este foarte veche. În toată perioada vizigoților, care s-a încheiat prin cucerirea musulmană în anul 711, evreii au fost persecutați. Deși diferiți pe plan cultural și lingvistic, evreii din Spania au fost în contact strâns cu iudaismul irakiano-babilonian, împărtășind aceeași moștenire halahică. Perioada musulmană este adesea considerată ca „o epocă de aur" a iudaismului spaniol, în cursul căreia s-au ivit personalități exemplare precum Hasdai ibn Șaprut (915–970), unul dintre primii medici evrei ajuns la mari demnități, la curtea califului Abd al Rahman III. El a ocupat funcții diplomatice importante și a condus populația evreiască din Spania musulmană, ocupându-se în același timp și de probleme halahice. Samuel ha-Naghid (993–1055 sau 1056) a fost comandant militar și vizir al Granadei și s-a distins — în egală măsură — ca erudit și poet.

Iudaismul medieval spaniol a constituit una dintre paginile cele mai strălucite din istoria diasporei în toate domeniile. O excepțională creativitate s-a desfășurat în filozofie, literatură, științele naturii; în același timp s-a îmbogățit — de-o manieră decisivă — patrimoniul cultural și religios iudaic în domeniile Halahei, comentariilor talmudice, exegezei biblice, gramaticii și filologiei ebraice. Operele marilor figuri rabinice ale iudaismului spaniol continuă a fi studiate și în zilele noastre și exercită o puternică influență asupra studiilor iudaice. Citățm dintre aceste personalități pe Iuda *Halevi, autorul cărții *Kuzari*; Solomon ibn *Gabirol, autorul lucrării *Fântâna vieții*, care a fost mult timp considerată o operă creștină; Abraham ibn *Ezra, poet, filolog și comentator al Pentateuhului; Moise *Maimonide, cel mai mare filozof evreu; Moise *Nahmanide, cel mai mare comentator al Pentateuhului, alături de Rași; Solomon ben *Adret, Isaac *Abravanel etc.

După persecuțiile almohazilor din 1148, viața evreiască s-a concentrat în partea creștină a țării care, după *Reconquista*, s-a întins progresiv în toată peninsula. Vitalitatea iudaică a cunoscut o nouă sincopă o dată cu valurile de persecuție din 1391, îndreptate împotriva „noilor creștini" care continuau să practice în secret iudaismul (vezi *Maran). Inchiziția a fost pusă să-i caute și să-i judece, dar, în fața evreilor care nu se convertiseră, se simțea neputincioasă și prezența lor îi îngreuna activitatea. Până la urmă, un secol mai târziu, suveranii Spaniei, Isabela și Ferdinand au decretat expulzarea tuturor evreilor care au refuzat să treacă la creștinism. Edictul acesta a rămas în vigoare până în 1968.

În 1496, iudaismul a fost declarat religie interzisă în Portugalia. Un mare număr de evrei spanioli s-au refugiat în Turcia, unde au fost primiți cu brațele deschise. Unii s-au decis să se instaleze pe Pământul Sfânt, sau în alte locuri în Orientul Apropiat. Mulți s-au stabilit în Africa de Nord. Comunitățile sefarde și-au reconstruit mai mult sau mai puțin satisfăcător structurile și și-au reluat obiceiurile cu care veniseră din Peninsula Iberică. Sosirea acestor emigranți în număr mare a creat probleme comunităților locale. Dialectele, obiceiurile și regulile halahice sefarde s-au impus celorlalți evrei, acolo unde numărul noilor veniți îl depășea pe cel al localnicilor, și invers, acolo unde sefarzii erau mai puțini, ei s-au „asimilat" la cultura iudaică dominantă din noua patrie.

În secolele XVI–XVII, mulți *marani* (evrei care fuseseră obligați să treacă la creștinism în Peninsula Iberică, sau descendenții lor) s-au instalat în teritorii care le permiteau reîntoarcerea deschisă la iudaism. Cei mai mulți dintre ei s-au așezat în Europa occidentală; unii s-au îndreptat spre Lumea Nouă. Acești evrei au fost numiți „sefarzi occidentali". Tradițiile și modelele lor culturale diferă în mod sensibil de cele ale sefarzilor care s-au instalat în țări musulmane. Sefarzii din Turcia, din Balcani, din Ereț Israel și din nordul Marocului vorbeau o limbă numită „iudeospaniolă" (*ladino*);

în orașele grecești, vorbeau limba greacă. Cei ce se instalaseră în țările arabe se exprimau în arabă; în fine, cei din Europa de Est au adoptat limbile locale.

Comunitățile sefarde au contribuit din plin la reînnoirea culturii iudaice. Marii mistici din Safed, în Galileea superioară, au contribuit la fondarea noii mistici iudaice.

Bogata literatură realizată de sefarzi, poate fi repartizată în trei categorii: prima este scrisă în ebraică și constă în comentarii biblice, opere polemice, literatură, poezie, texte juridice și lucrări mistice. Autoritățile rabinice sefarde din secolul al XVI-lea au realizat o serie de lucrări halahice impresionante; dintre care se distinge opera lui Iosif *Caro. Între alte personalități care au marcat profund literatura ebraică și au fost în atenția lumii creștine se numără Manase ben Israel (1604–1657) care, în afara operelor destinate coreligionarilor săi, i-a trimis o petiție lui Cromwell în favoarea reîntoarcerii evreilor în Anglia și este autorul celebrei apologii a evreilor *Vindiciae judaeorum* (1656).

A doua categorie cuprinde lucrări în spaniolă, ladino și portugheză, apărute înaintea expulzării. *Proverbios morales* („Proverbele morale") de Santob de Carrion ocupă un loc de frunte, la fel și traducerea Bibliei și a comentariilor lui Moise Arragel (1430). Producțiile care au urmat expulzării au fost nevoite să compenseze pierderea ebraicei vii. Au apărut în număr mare adaptările. Biblia din Ferrara de la 1553 a fost tradusă în *ladino*. Părți ale Bibliei au apărut în spaniolă; inclusiv un Pentateuh tradus de Isaac *Aboab da Fonseca. Mișna a fost de asemeni tradusă în spaniolă, ca și alte lucrări importante iudaice ca *Eclesiasticul*. Dintre operele polemice, cele mai importante au fost *Consolaçam as tribulaçoes do Israel* (Ferrara, 1553) de Solomon Usque, *Consiliador* (Amsterdam, 1632) și *Experenza de Israel* de Manase ben Israel, ca și *Las Excelencias y calunias de los Hebreos* de Isaac Cardozo (Amsterdam, 1679). Domeniul etic a fost bine reprezentat prin lucrări ca *Me-am loez* de Iacob *Culi, un comentariu biblic bazat pe Talmud și pe Midraș, care a devenit opera de căpătâi a cunoscătorilor limbii *ladino*, ce o considerau carte sfântă.

Ultima categorie — a treia — a redescoperit literatura populară anonimă, în limba *ladino*, care cuprinde un număr important de balade, așa-numitele *romanceros*. Unele s-au păstrat în manuscris, altele au rămas orale. O culegere a fost publicată la Salonic în 1885, urmată de *Catalogo del romancero judio-espanol* de Menendez Pidal (Madrid, 1923).

Pe plan istoric, este remarcabil faptul că iudaismul sefard n-a cunoscut niciodată mișcări ideologice distincte. Comunitățile au rămas unite în jurul legii iudaice tradiționale și al obiceiurilor sefarde. Cultura sefardă se caracterizează prin respect pentru individ și individualism, venerarea tradițiilor, a strămoșilor și, în același timp, printr-o profundă credință și o sensibilitate dezvoltată sub influența studierii Cabalei. O oarecare diferență de forme liturgice (vezi **Nusah*) există între sefarzi și așchenazi. Obiceiurile și liturghia sefarzilor continuă iudaismul babilonian al primelor secole, în timp ce așchenazii sunt moștenitorii tradițiilor liturgice din Ereț Israel. Există și deosebiri de pronunție a limbii ebraice care însă tind să dispară, în măsura în care pronunția sefardă a fost adoptată în Statul Israel și totodată de numeroase sinagogi așchenaze din diaspora. În ceea ce privește conținutul liturghiei, ordinea este întrucâtva diferită. În plus, sefarzii omit multe dintre poemele liturgice (*piyutim*) specifice zilelor de Șabat și de sărbători. Ei nu spun *Kol Nidre* (slujbă specială pe care așchenazii o oficiază în seara de Iom Kipur) și nici *Izkor* în timpul sărbătorilor de pelerinaj și în ziua de Kipur. Sefarzii și-au păstrat *cantilația proprie la citirea Torei și propriile lecturi din profeți (*haftora*); și recită *slihot* și *kinot* într-o selecție și o ordine diferite. Totuși, practicile religioase sefarde nu diferă de modelele așchenaze în ceea ce privește elementele fundamentale ale iudaismului; ambele grupuri acceptă ca autoritate definitivă Talmudul babilonian. Deosebirile țin mai mult de forme și de obiceiuri: Sefarzii urmează codificarea lui Iosif Caro, mai liberală decât cea a lui Moise *Isserles, după care se conduce lumea așchenază.

Obiceiurile legate de căsătorie, circumcizie, doliu, ca și unele reguli halahice (de exemplu, dreptul de a consuma orez în timpul sărbătorii de Pesah) disting net ritul sefard de cel așchenaz. Unele practici liturgice sefarde au pătruns în comunitățile Europei de Est, sub influența hasidismului. Hasidimii au preluat și unele obiceiuri sefarde, cum este acela de a nu pune *tfilin* în „zilele intermediare", la sărbătorile de Pesah și Sucot.

În lumea sefardă a sec. al XX-lea au avut loc schimbări demografice radicale. În primele decenii ale secolului, numeroși evrei din Orient au emigrat în Statele Unite. Alții s-au instalat în Europa, în America Latină și în Africa de Sud. Multe comunități sefarde au fost exterminate de naziști. După instaurarea Statului Israel, un mare număr de sefarzi s-au așezat în Țara Sfântă, dar se găsesc încă

importante comunități sefarde în Franța, Statele Unite, Canada, Mexic, America Latină și Anglia.

În Israel, unde comunitățile sefarde și aşchenaze trăiesc împreună de secole, dubla „legitimitate" a fost instaurată sub mandatul britanic. S-a decis atunci ca marele rabinat să fie alcătuit din doi mari rabini, unul sefard și altul aşchenaz. Statul Israel a păstrat și chiar a extins această instituție bicefală: astăzi fiecare oraș în parte are doi rabini, care reprezintă cele două mari grupări —sefarzi și aşchenazi.

SEFER HA-BAHIR, vezi BAHIR, SEFER HA-.

SEFER HASIDIM, vezi IUDA HE-HASID.

SEFER IEȚIRA, vezi IEȚIRA, SEFER

SEFER TORA, vezi: TORA, SEFER.

SEFIROT

Nume cabalistic dat celor zece emanații, prin intermediul cărora se manifestă Divinitatea (Vezi *Mistica evreiască). Termenul *sefirot* provine din *Sefer *Iețira*, operă de speculație cosmogonică, compusă în secolul III sau IV e.n., care leagă acest termen de rădăcina *sáfar* („a număra"). *Sefer Iețira* face speculații cu privire la primele 10 numere (de la 1 la 10) și la dimensiunile universului. Vechii cabaliști au atribuit termenul de *sefirot* viziunii lor despre lumea divină, mai exact celor 10 puteri divine, care își primesc sursa din Divinitatea însăși (**En Sof*). Este reluată astfel, în versiune evreiască, concepția gnostică de *plerom* (marele Tot al Inteligențelor și, prin extensie, plenitudinea Ființei). Ansamblul celor 10 *sefirot*, care formează „arborele sefirotic" trebuie înțeles ca unitatea dinamică în care se revelează activitatea divină. Sistemul celor 10 Puteri divine a fost reluat, la sfârșitul secolului al XII-lea, în *Sefer ha-*Bahir* și în comentariul la *Sefer Iețira*, compus de R. Isaac Orbul din Provența (începutul secolului al XIII-lea). Termenul de *sefirot* a devenit principala temă simbolică a întregii gândiri cabalistice ulterioare. Nu este nici o legătură între el și conceptul de „sfere", care desemnează în gândirea greacă locurile cerești circulare de amplasare a stelelor. Din examinarea conținutului termenilor se poate deduce o anumită influență a sistemului filozofic al mediatorilor etici, prin care Dumnezeu guvernează lumea.

Fiecare dintre *sefirot* este desemnată printr-un nume. Cele mai cunoscute nume sunt: *Keter* („Coroana"), puterea divină supremă, care poate fi identificată cu Divinitatea însăși și care include voința divină și gândirea supremă; *Hohma* („Înțelepciunea"), care se referă la planul divin de ordonare a tot ce există; *Bina* („Inteligența"), sursă a tot ce există. Primele trei *sefirot* în simbolica antropomorfică a cabalei sunt legate de „capul" reprezentării divine. Urmează *Hesed* („Milostenia") care, la „dreapta" lui Dumnezeu împarte bunătățile de sus; *Din* („Legea") sau *Ghevura* („Puterea") la „stânga" lui Dumnezeu este sursă de rigoare și de pedeapsă; *Tiferet* („Splendoarea") este principiul de unificare a celor două dinainte și își are locul în „inima" divină, sursă de iertare, de îndurare; *Neṭah* („Veșnicia") își are sediul în „gamba" stângă a figurii divine și *Hod* („Gloria") în „gamba" dreaptă; ele sunt manifestările inferioare respective ale lui *Hesed* și *Din*. A noua *sefira*, *Iesod* („Temelia") simbolizează organul masculin de unde pornește Puterea divină care „irigă" toate părțile universului. A zecea sefira *Șehina* („Prezența divină") sau *Malhut* („Împărăția"), figură feminină, *sefira* separată, include elemente din cele nouă sefirot precedente care guvernează lumea creată.

Mulți cabaliști din a doua jumătate a sec. al XIII-lea descriu o altă ordine, paralelă, a *sefirotu-rilor* din partea „stângă", care evocă forțele răului (Vezi *Adam Cadmon).

SELA

Termen ebraic cu semnificație nesigură care apare în trei rânduri în cartea profetului *Habacuc (3,3.9.13) și de 71 de ori în cea a Psalmilor. Este plasat totdeauna la sfârșitul unui verset. Nici sensul, nici intenția acestui cuvânt n-au putut fi elucidate cu certitudine. Unii au vrut să vadă în el un fel de notație muzicală sau liturgică pentru corul leviților și pentru muzicanții *Templului. În acest sens s-au oferit mai multe explicații: termenul ar indica o pauză sau o schimbare de ritm în *cantilația psalmilor, fie pentru a semnala coriștilor că trebuie să coboare sau să înalțe vocea, fie pentru a indica instrumentiștilor care acompaniau cântecele că trebuie să înalțe sunetul în *crescendo* sau, dimpotrivă, să-l coboare în *diminuendo*.

Potrivit Talmudului (*Er.* 54a), termenul *sela* poate fi tradus prin „pentru totdeauna", iar tradiția rabinică îl interpretează drept o confirmare a ceea ce este scris mai înainte. În acest sens a fost utilizat termenul de-a lungul veacurilor în cartea evreiască de *rugăciuni (vezi *Răspunsuri liturgice).

SEMAHOT

Unul dintre tratatele „minore" ale *Talmudului, aparținând ordinului *Nezikin*. El se ocupă în

principal de legile doliului. Numele tratatului, care, literal, înseamnă „veselie", este un eufemism.

Lucrarea, cunoscută și sub numele de *Evel rabati* („Marea carte a doliului"), a fost probabil redactată în secolul al III-lea, deoarece limba folosită este cea a Mișnei, iar stilul și structura se înrudesc cu cele ale tanaimilor.

SEPTUAGINTA

„Șaptezeci" (lat.); adesea notat: LXX

Prima traducere a Bibliei ebraice în greacă. Numele evocă numărul traducătorilor care au muncit la aceasta: în total 72 (sau 70, sursele diferă), fiecare dintre cele 12 triburi fiind reprezentat prin șase traducători.

Cea mai veche mărturie despre această traducere și despre originile ei ne este oferită de *Epistola lui *Aristeu*, căreia i se dă în bună măsură crezare, deoarece informațiile sale sunt în parte confirmate și de alte izvoare (Aristobul, Flavius *Iosefus, *Filon din Alexandria). Inițiativa de a traduce Biblia s-a născut în Alexandria, sub domnia lui Ptolemeu al II-lea Filadelful, la îndemnul lui Demetrios din Falera, un bibliotecar foarte interesat de legislațiile străine. Se spune că, în acest scop, 72 de cărturari evrei palestinieni, versați în ebraică și în greacă, ar fi fost instalați în Alexandria, pe insula Pharos, pentru a traduce sulurile scrise cu litere ebraice de aur, aduse de la Ierusalim. Cei 72 traducători au dus la capăt munca în 72 de zile, cifră eminamente simbolică. Potrivit lui Aristeu, regele Ptolemeu ar fi admirat mult traducerea, iar Filon spune că, pe insula Pharos, o sărbătoare comemora în fiecare an ziua în care fusese isprăvită Septuaginta (*Viața lui Moise* 2,7).

Diferite aspecte ale acestei tradiții au fost puse sub semnul întrebării de către critica modernă. Cercetătorii sunt de acord cu localizarea egipteană a traducerii, însă nu există nici un indiciu că ea ar fi fost realizată chiar la Alexandria. Specialiștii nu pun la îndoială datarea lucrării în secolul al III-lea î.e.n., dar contestă originea palestiniană a traducătorilor, considerând că aceștia ar fi fost, de fapt, cărturari evrei din Alexandria, opinie confirmată de studiile comparative între greaca Septuagintei și cea utilizată în Egipt la acea vreme. Rămâne problema dificilă a motivului pentru care această traducere a fost făcută. Teza unei comenzi regale nu poate fi respinsă, dar istoricii moderni preferă să explice fenomenul prin nevoile comunității evreiești din Alexandria, pentru care ebraica devenise o limbă moartă. Traducerea era așadar necesară fie și numai pentru nevoi liturgice, deși astăzi se preferă termenul de „nevoi educative", care depășesc cadrul strict religios. Unii istorici nu resping nici teza comenzii oficiale, considerând-o compatibilă cu cea a nevoilor comunității evreiești.

Există o definiție largă și una restrânsă a Septuagintei. În sensul restrâns, care corespunde tradiției reprezentate de Aristeu, Flavius și Filon, Septuaginta era alcătuită din cele cinci cărți ale Torei. În sens larg, ea cuprinde, pe lângă Biblia ebraică propriu-zisă, și adaosuri (la *Ieremia, *Daniel, *Estera și *Psalmi), precum și cărți apocrife sau deuterocanonice, în total vreo 50 de cărți, adăugate nucleului pe care-l desemna inițial sensul restrâns. Printre acestea, se numără o serie de cărți și adaosuri la cărțile existente („Adăugirile la Cartea Esterei", de exemplu), compuse direct în greacă. Cărțile suplimentare, care nu existau în Biblia ebraică, sunt: *1 Ezra*, *1* și *2 Macabei*, *Eclesiasticul*, *Iudita*, *Tobit* și *Înțelepciunea lui Solomon*. Dacă nucleul inițial, Pentateuhul, s-a tradus într-adevăr în Egipt, multe din celelalte cărți (Cântarea Cântărilor, Plângerile, Rut, Estera, Eclesiastul) au fost traduse în Palestina. Alte traduceri (*Eclesiasticul*, *Înțelepciunea*) s-au efectuat în Alexandria, dar de către traducători palestinieni. În ce privește datarea acestor diverse traduceri, ele nu par să fi început înainte de secolul al II-lea î.e.n., fiind comandate cel mai probabil de autoritățile evreiești din Alexandria.

În Ereț Israel, s-au făcut, destul de timpuriu, revizuiri ale Septuagintei, probabil din inițiativa rabinilor palestinieni (revizuiri cunoscute ca ale „grupului *kaige*"), care urmăreau o mai mare conformitate a textului grec cu originalul ebraic premasoretic. Ele dovedesc că traducerea alexandrină era destul de rău văzută de mediile rabinice, nu numai din motive lingvistice, ci și din motive de polemică anticreștină.

Într-adevăr, pentru tânăra Biserică creștină, Septuaginta devenise „Vechiul Testament". Majoritatea citatelor biblice din „Noul Testament" au la bază Septuaginta, nu originalul ebraic, scopul lor fiind să demonstreze că Isus a fost Mesia cel anunțat de Biblie. Începând din secolele II–III e.n., *Părinții Bisericii, întemeietorii teologiei creștine, au pornit de la Septuaginta ca fundament biblic. Pe urmele lui Filon din Alexandria, ei recunosc Septuaginta ca o scriere de inspirație divină, considerând că totul în ea face aluzie la Isus și îl vestește. Acest text a jucat un rol de seamă în elaborarea credinței creștine și în răspândirea creștinismului vreme de mai multe secole. Cărturari creștini, în special Origen și Lucian din Antiohia, au coroborat textul

Septuagintei cu originalul. Influența cărții s-a extins și în Orient, unde au apărut versiuni în siriacă, egipteană, coptă, armeană, precum și o traducere în georgiană, bazată pe cea armeană. Există și versiuni arabe, cea mai veche fiind cea a lui *Saadia Gaon. În Europa, Septuaginta a fost introdusă în special în latină, dar se cunoaște și o versiune gotică și una paleoslavă. În general, până în secolul al VII-lea, în greacă sau în alte limbi, ea a constituit textul de referință al Bisericilor creștine din Apus, fiind ulterior înlocuită de Vulgata lui Ieronim, care pretindea că revine la *hebraica veritas*.

Transformată în „Vechiul Testament" al creștinilor, Septuaginta a fost respinsă de evrei la începutul secolul al II-lea e.n., într-o perioadă în care textul ebraic însuși era în curs de „normalizare" în Palestina și în care se lucra aici la alte traduceri grecești ale Bibliei ebraice, comandate de rabini și având asentimentul lor. Versiunea lui Aquila (identificat de unii cu Onkelos, autorul *Targumului), realizată pe la 130 și extrem de literală, a devenit singura traducere greacă „autorizată" în mediile palestiniene. Cât despre Septuaginta, un înțelept evreu spunea că „ziua în care cei 72 s-au apucat să scrie Tora în greacă a fost la fel de nefastă pentru Israel ca și ziua în care a fost fabricat *Vițelul de aur, deoarece Tora nu poate fi tradusă adecvat."

SEUDA

„Masă"

Masă festivă servită cu prilejul unei zile speciale sau al unui eveniment remarcabil; se vorbește atunci de *seudat mițva* sau masă festivă în cinstea îndeplinirii unei porunci.

Seudot sunt, în primul rând, cele trei mese de Șabat (vezi **Seuda șlișit*), cele două mese din zilele de sărbătoare, masa din după amiaza zilei de *Purim, în fine, **sederul* din prima seară de Pesah. Biblia mai prescrie încrea unei *seuda* în prima zi a fiecărei luni, în cinstea *lunii noi (vezi 1 Sam. 29,5; Isa. 1,13–14). La fiecare dintre aceste *seudot*, cu excepția celei de Purim, persoana care recită binecuvântarea asupra pâinii trebuie s-o facă pe două pâini întregi. „Nu există bucurie adevărată fără pește, fără carne, fără vin", spune un dicton, rezumând distincția dintre *seuda* și masa de fiecare zi.

Prima aluzie la o masă solemnă, luată cu prilejul unui eveniment remarcabil, apare în cartea Genezei, când Abraham dă un ospăț pentru a marca înțărcarea lui Isaac (Gen. 21,8). Se oferă o *seudat mițva* și cu ocazia circumciziei unui nou-născut ori la majoratul religios al unui băiat sau al unei fete (**bar mițva* /**bat mițva*). Logodnele și *căsătoriile, ca și primele șapte zile după nuntă (*șeva berahot*), sunt evident ocazii privilegiate de *seudot mițva*. În fine, o *seudat mițva* se organizează și când se termină studierea, individuală sau colectivă, a unui tratat din Talmud (vezi **Siyum*).

SEUDA ȘLIȘIT

„A treia masă"

Numele tradițional al celei de-a treia mese obligatorii din ziua de *Șabat (vezi **Seuda*). Aceasta, denumită și *șaloș seudot*, se servește, în general, după slujba de după-amiază. Binecuvântarea asupra pâinii se face, ca la toate mesele de Șabat, pe două brioșe neîncepute, dar, spre deosebire de primele două mese, *seuda șlișit* nu este precedată de recitarea **kidușului*. La masă, se cântă poeme de circumstanță, pe melodii în general lente și impregnate de o anumită solemnitate, care însoțesc astfel „plecarea" Șabatului, în timp ce amurgește și ziua sfântă face loc unei zile obișnuite.

SEXUALITATE

Biblia nu concepe relațiile sexuale decât în cadrul legilor *căsătoriei; pe de altă parte, ea face din aceste relații elementul esențial al vieții conjugale.

Potrivit Genezei, femeia a fost creată, pentru că „nu este bine ca bărbatul să fie singur" (2,18) și pentru ca acesta să aibă „un ajutor potrivit pentru el". De aceea, bărbatul „își va lăsa pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și se vor face un singur trup" (Gen. 2,24). În acest fel, unirea bărbatului cu femeia și sexualitatea sunt evocate împreună, încă de la primele versete ale Genezei. Scopul căsătoriei este dublu: procreația și tovărășia, cu alte cuvinte întemeierea unui cămin și a unei familii pe de o parte (Gen. 1,28); ieșirea din izolare pe de altă parte. În optica evreiască, căsătoria și procreația constituie un act eminamente religios — cea dintâi **mițva* — care reflectă sarcina omului de a transforma lumea.

Talmudul consideră că relațiile sexuale sunt un drept al femeii și o datorie a soțului. Acesta trebuie să-și îndeplinească datoria la intervale pe care Halaha le definește în funcție de împrejurări și de ocupațiile profesionale ale soțului (*Ket.* 6,b). Dacă bărbatul vrea să-și schimbe ocupația și aceasta ar presupune perioade mai lungi de îndepărtare de cămin, el are obligația să obțină asentimentul nevestei sale, pentru că, spune Talmudul, nevasta preferă să-și aibă bărbatul acasă oricărui avantaj material care ar putea decurge din plecările lui (*ibid.*). Versetul despre „blestemul femeii", după

care dorințele o vor atrage spre bărbatul ei și el va stăpâni peste ea (Gen. 3,16) a fost interpretat de toată *legea orală ca exprimând pudoarea feminină și jena femeii de a lua inițiativa în raportul sexual (*Er.* 100b).

Iudaismul biblic ignoră iubirea romantică, așa cum va apărea ea mai târziu: „Isaac o duse în cortul Sarei, mama lui; el luă pe Rebeca drept soție și o iubi" (Gen. 24,67). Soții nu se căsătoresc pentru că se iubesc, ci se iubesc fiindcă trăiesc căsătoriți. Pentru iudaismul rabinic, relațiile conjugale se caracterizează prin intimitate, continuitate și atenție acordată nevoilor fizice ale celuilalt. Prin intimitate, Halaha înțelege principiul consimțământului mutual, ceea ce exclude orice raport impus de bărbat nevestei sale și totodată interzice actul sexual asupra unei femei adormite sau în stare de beție. Pe de altă parte, înțelepții atrag atenția că nici unul dintre parteneri nu se poate sustrage sistematic raporturilor sexuale, dar admit că partenerii trebuie să se abțină de la astfel de raporturi atunci când există o stare de animozitate între ei. De asemenea, consimțământul nu poate face obiectul unei condiționări sau al unui schimb. În sfârșit, intimitatea presupune exclusivitate: înțelepții interzic raporturile dacă soțul sau soția sunt cu gândul la alt partener; relația trebuie să fie exclusivă, totală.

Cel de-al doilea element fundamental al oricărei vieți conjugale este continuitatea, conștiința caracterului permanent al uniunii dintre soț și soție (vezi *Familie; *Familie, Puritatea -ei). Omul nu trebuie să se angajeze într-o căsnicie cu gândul de a-i pune capăt mai devreme sau mai târziu, căci încalcă astfel principiul continuității.

În fine, cel de-al treilea element fundamental din viața intimă a cuplului, după Halaha, constă în atenția față de nevoile fizice ale celuilalt. Raporturile sexuale nu pot face obiectul unei târguieli înaintea căsătoriei sau al unei învoieli prealabile, după modelul condițiilor economice care sunt deschise negocierilor. Partenerii pot să încheie diferite aranjamente financiare, dar nu pot să se învoiască, de exemplu, că vor întreține relații platonice: o astfel de căsnicie ar fi nulă din punct de vedere al Halahei, potrivit căreia, prin căsătorie, partenerii trebuie nu doar să îndeplinească porunca procreației, ci și să aibă o relație sexuală împlinită.

Înțelepții recomandă pudoarea și o anumită reținere în îndeplinirea actului sexual. Ei interzic anumite comportamente pe care le consideră dezordonate sau contra naturii (*Sanh.* 37b). Raporturile trebuie să aibă loc noaptea, într-un spațiu închis și intim, după un schimb de gesturi de tandrețe și de cuvinte de dragoste. În *Igheret ha-kodeș* („Scrisoare despre sfințenie") din sec. al XIII-lea, autorul anonim precizează că sexualitatea este „un lucru eminamente pur și sfânt atunci când intențiile care conduc la actul sexual sunt pure și sfinte [...] Un lucru care reprezintă voia Domnului nu poate în nici un caz să fie rușinos sau urât". Urâciunea nu poate apărea decât atunci când omul se folosește de trupul său în mod nepotrivit, căci altminteri, toate organele trupului sunt *a priori* neutre. Iată de ce, spune Talmudul, „când bărbatul se unește cu femeia lui în sfințenie, Prezența divină (**Șehina*) este lângă ei". Momentul cel mai potrivit pentru îndeplinirea acestei porunci este noaptea de Șabat, cea mai sfântă din toate nopțile săptămânii (*Ket.* 62b).

Înțelepții socotesc instinctul sexual drept o expresie a lui *iețer ha-ra* (vezi *Rău): necontrolat, el duce la rău, dar stăpânit, se schimbă într-un lucru bun. Omul a fost astfel creat, încât să-și poată domina instinctele. Etica evreiască susține că nevoile naturale ale omului nu trebuie contestate și cu atât mai puțin reprimate, ele trebuie puse în slujba unor scopuri înalte. De aici decurg și cele trei principii menționate mai sus: al intimității, al permanenței și al sensibilității mereu crescânde față de nevoile fizice ale partenerului. Acest cadru principial include și o serie de norme de puritate rituală, cum ar fi abținerea de la raporturi sexuale în timpul ciclului menstrual (**nida*) și încă șapte zile după aceea (Lev. 15,19-28).

Iudaismul consideră relațiile sexuale ca licite numai în cadrul conjugal, pe un fond de dragoste și de consimțământ reciproc. Toate actele sexuale în afara acestui cadru ori, în interiorul acestuia, dar împotriva naturii, sunt interzise. Astfel, relațiile sexuale înaintea căsătoriei sunt oprite, cu scopul, spune Maimonide (*M.T.*, *Ișut* 1,4), de a preveni comportamentele imorale în rândul poporului evreu. Pentru a nu încuraja desfrâul, relațiile sexuale cu o femeie neevreică sunt de asemenea prohibite (*Sanh.* 82a), la fel și frecventarea prostituatelor.

Legile care interzic masturbația au la bază episodul biblic al lui Onan (Gen. 38,8–10). Deși versetele în cauză par să se refere mai curând la *coitus interruptus*, interdicția a fost extinsă asupra tuturor actelor sexuale care nu au ca finalitate procreația și pe care Talmudul le denumește prin sintagma „adulterul mâinii" (*Nid.* 13b). Masturbația feminină nu este menționată, deoarece nu presupune pierderea deliberată de sămânță. Pe plan moral, orice fel de masturbație este însă oprită, întrucât se înscrie în afara relației conjugale și contrazice

principiul reciprocității actului sexual. Relațiile extraconjugale și homosexualitatea sunt, de asemenea, interzise. Biblia (Ex. 20,14) și tradiția rabinică interzic adulterul.

Homosexualitatea masculină este descrisă ca un lucru de scârbă (Lev. 20,14), iar cea feminină este, la rândul ei, interzisă de tradiția rabinică (*M.T., Isure Biya* 21,8).

Violul este o fărădelege; dacă un bărbat violează o fată logodită, trebuie omorât; dacă e liber, este obligat s-o ia de nevastă și nu va mai putea să divorțeze de ea niciodată. În schimb, femeia este pedepsită cu moartea dacă, măritată fiind, nu s-a opus violului ori dacă, putând să strige după ajutor, nu a făcut-o (Deut. 22,22–29).

Etica evreiască socotește sexualitatea ca un aspect de neocolit, făcând parte din viața omului. Prin intermediul ei, bărbatul și femeia își împlinesc ființa. Ea se realizează după anumite reguli care fac din ea o activitate omenească disciplinată, firească și sfântă. Când sexualitatea culminează cu actul procreației, semnificația ei atinge o dimensiune cosmică.

SFÂNTA SFINTELOR

Partea cea mai sfântă a Sanctuarului și, ulterior, a *Templului. Numai marele *preot putea pătrunde în ea. Așa cum era de cele mai multe ori cazul în antichitate, Templul era alcătuit dintr-o suită sau un șir de odăi. Gradul de sfințenie crește pe măsură ce se progresa de la exterior spre interior sau de la fațadă spre partea dinapoi a clădirii.

În Templul lui Solomon, partea anterioară era constituită din vestibul (*ulam*). Sala principală era un fel de naos (*hehal*), care prelungea vestibulul spre interior și ocupa partea centrală a edificiului. După *hehal* se ajungea la Sfânta Sfintelor (*devir*), situată în partea dinapoi a clădirii și care măsura 20 de coți în lărgime (cam 9 metri), 20 în lungime și 20 în înălțime.

Această odaie, care era cea mai retrasă dintre toate, adăpostea chivotul *Legământului, străjuit de cei doi *heruvimi (1 Regi 6,19,23–28). Aceste obiecte de cult au dispărut când a fost distrus Templul de către babilonieni, în anul 586 î.e.n. După mai mult de jumătate de veac, când edificiul a fost construit din nou de către exilații din Babilon, reîntorși la Sion, clădirile și incinta templului lui Solomon au fost înălțate din nou, dar potrivit lui Flavius *Iosefus (*Războiul evreilor* V,5,5), în templul lui Irod, Sfânta Sfintelor era absolut goală.

Sfânta Sfintelor n-avea nici o fereastră și când erau necesare reparații pentru a o menține în stare de utilizare, un muncitor era coborât de pe acoperiș cu ajutorul unei funii, deoarece numai marele preot avea dreptul să-i calce dușumeaua. Sfânta Sfintelor de la templul lui Solomon era despărțită de *hehal* printr-o ușă (1 Regi 6,3), înlocuită la al Doilea Templu printr-o perdea, după modelul Sanctuarului itinerant pe care evreii l-au construit în pustie (Ex. 26,31–35).

Marele preot intra în Sfânta Sfintelor numai la *Iom Kipur, când se căia pentru păcatele întregului popor. Înaintea îndeplinirii acestui rit, el rămânea despărțit de familia sa timp de o săptămână, locuind în interiorul Templului; se purifica fizic și spiritual și recapitula legile care se refereau la slujba sa. La Iom Kipur, zi de post în cursul căreia se aduceau jertfe de ispășire, marele preot pătrundea în Sfânta Sfintelor. El punea doi pumni de tămâie pe un jar de cărbuni aprinși și fumul umplea încăperea, ceea ce marca revelarea Prezenței divine și iertarea păcatelor lui Israel (*Ioma* 5,1). Dată fiind sfințenia supremă a Sfintei Sfintelor, cea mai mică greșeală în cursul ceremoniei, făcea ca marele preot să fie pasibil de o moarte provocată de Cer.

SFÂȘIEREA VEȘMINTELOR

Ebr.: keria

Rit de *doliu. Această obligație halahică a fost stabilită prin deducție din pasajul biblic în care, la moartea lui Nadab și Abihu, tatăl lor, Aaron, și frații lor rămași în viață sunt opriți să-și descopere capetele și s-și rupă veșmintele (*M.T., Hilhot evel* 8,1; Lev. 10,6). De vreme ce a fost nevoie de această interdicție expresă în privința marelui *preot, s-a dedus că sfâșierea hainelor era o obligație pentru ceilalți israeliți, bărbați și femei deopotrivă. Luând ca referință Lev. 21,2–3, învățații au conchis că, în caz de deces, obligația era valabilă pentru rudele apropiate — tatăl, mama, frații și surorile, fiii și fiicele, precum și soțul sau soția decedatului (*Șab.* 105b). Biblia cuprinde numeroase exemple de personaje care-și sfâșie hainele în semn de doliu, gest care simbolizează, poate, despărțirea sau exprimă un sentiment de culpabilitate, de pierdere ori de autopedepsire. Astfel procedează, de pildă, Elisei la moartea lui Ilie sau Iacob când crede că fiul său, Iosif, a fost ucis de o fiară. Membrii familiei își rup veșmintele fie în momentul în care cel apropiat își dă duhul, fie în cursul celor treizeci de zile de doliu (*șloșim*). Părinții mortului nu trebuie să amâne, ci să facă acest gest cât mai curând posibil. Dacă nu are loc sub impulsul durerii și al emoției autentice, gestul nu se consideră valabil (*M.K.* 24a). Potrivit normelor, cel care-și sfâșie veșmintele trebuie să

facă acest lucru în picioare, rupându-și numai haina exterioară și anume în partea dreaptă pe o lungime de cel puțin o palmă (*M.K.* 22b). În mod tradițional, fiii și fiicele mortului își sfâșiau toate hainele de pe ei dezvelindu-și inima, deci în partea stângă (Ioel 2,12). Ei își rupeau hainele cu mâinile, dar ceilalți puteau folosi un cuțit sau alt instrument. Hainele pot fi cusute la loc după șapte zile, cu excepția hainelor sfâșiate la moartea unui părinte care nu se repară niciodată. Potrivit unor pasaje din ambele Talmuduri, la moartea unui înțelept, toată comunitatea își rupe veșmintele, deoarece acesta „este ca și familia sa" (T.I. *M.K.* 3,7). Într-o evoluție ulterioară, Talmudul arată că sfâșierea hainelor este obligatorie pentru cineva care asistă la un deces chiar dacă decedatul nu s-a distins prin erudiția sau evlavia sa. *Maimonide (*M.T., Hilhot evel* 9,2) enumeră și alte cazuri în care oamenii trebuie să facă acest gest: la moartea învățătorului de Tora, a unui *nasi (patriarh) sau a unui președinte de tribunal. De asemenea, trebuie să-ți sfâșii hainele atunci când arde un sul al Torei, când vezi Ierusalimul sau orașele Iudeii pustiite și când te afli pe locul *Templului. Cel care-și rupe hainele trebuie să spună cuvintele: „Binecuvântat fie Judecătorul adevărului".

SFEȘNIC, vezi MENORA.

SFINTE, LOCURI

În sursele evreiești, acest termen este folosit în diferite contexte: cu referire la sanctuare din Ereț Israel, asociate cu evenimente sau personalități biblice, ca și pentru a desemna locuri de pelerinaj din Israel sau din diaspora, legate de mormintele autentice sau presupuse ale unor rabini vestiți sau ale unor personaje miraculoase. Adjectivul ebraic *kadoș*, „sfânt", combină semnificația de „separat" cu cea de „închinat" (vezi *Sfințenie). Textul de referință clasic privitor la locurile sfinte este un pasaj din Mișna (*Kelim* 1,6 *et infra*): „Există zece grade de sfințenie. Pământul lui Israel este cel mai sfânt dintre toate [...]." Textul continuă afirmând că sfințenia pământului lui Israel se exprimă prin faptul că unele porunci nu pot fi îndeplinite decât aici. Mișna trece în revistă alte niveluri de sfințenie, începând cu sfințenia *Ierusalimului și cea a *Sfintei Sfintelor, sanctuarul cel mai retras al *Templului. Acest spațiu este considerat ca locul cel mai sfânt de pe întreg pământul. Urmează apoi o enumerare sistematică de interdicții și de porunci care se aplică fiecărui loc sfânt și fiecărui grad de sfințenie. De fapt, separarea și consacrarea unui loc sfânt se însoțesc totdeauna, în iudaism, de o serie de porunci negative și pozitive. Deși locurile sfinte menționate în Mișna relevă toate, fără îndoială, de la o esență comună de sfințenie, sursele evreiești vechi nu se preocupă deloc de această esență. Într-adevăr, ne putem întreba dacă poate exista vreo formă de sfințenie pământeană, în lipsa unei dimensiuni legaliste. Evenimente istorice precum miracolele, teofaniile sau altele nu par să fi lăsat urme de sfințenie locului unde ele s-au produs. Astfel, de exemplu, legea evreiască nu atribuie nici o venerație specială Mării Roșii sau Muntelui Sinai. Această concepție clasică se deosebește net de atitudinea creștină, potrivit căreia evenimentele istorice (îndeosebi cele ale vieții lui Isus) sfințesc locurile care le-au slujit drept scenă.

Locul sfânt prin excelență al iudaismului era *Templul din Ierusalim. Mișna (*ibid.*) atribuie diferite grade de sfințenie diverselor părți ale Templului, enumerând în amănunt, pentru fiecare dintre ele, poruncile pozitive și negative referitoare la partea respectivă a Templului. Templul, a cărui menire de fiecare zi era în principal sacrificială, era perceput ca singurul loc unde rugăciunea (atât la scară individuală cât și la scară națională) putea fi adresată Dumnezeului omniprezent, care sălășluia într-un loc specific, fără a fi totuși conținut în el (vezi rugăciunea pe care *Solomon a rostit-o cu prilejul sfințirii Templului în 1 Regi 8,12–53, în special versetele 27–29).

Cu ocazia celor trei sărbători de *pelerinaj se mergea la Templu. Această *alia le-reghel* s-a practicat în timpul ambelor Temple. Ea avea o semnificație capitală în sânul civilizației ebraice. În vremea celui de-al Doilea Templu, veneau aici pelerini atât din Ereț Israel cât și din diaspora. Scopul *pelerinajului era de a aduce jertfele cerute de sărbătoare (jertfele nu se aduceau decât la Templu). Chiar și după distrugerea Templului, pelerinajul a rămas în uz (*Ned.* 23a). Totuși, jertfele erau de acum imposibile și *doliul a devenit o componentă esențială a acestei ședere la Ierusalim. La vederea amplasamentului Templului distrus, pelerinii trebuiau să-și sfâșie veșmintele și să recite următorul verset: „Casa sfințeniei noastre și a gloriei noastre în care părinții noștri Te lăudau, a fost pustiită de foc și tot ce ne era scump a devenit o ruină" (Isa. 64,10; *M.K.* 26a). De-a lungul veacurilor, practica pelerinajului a persistat într-un fel sau altul, chiar și atunci când, în diferite epoci, accesul evreilor la locurile sfinte se izbea de restricții sau de hărțuieli. Întrucât Halaha a interzis pătrunderea pe locul propriu-zis al Templului, partea cunoscută în zilele

noastre sub numele de *Zidul de Apus, fragment din zidul construit în vremea lui Irod pentru a susține Muntele Templului, a sfârșit prin a deveni centrul pelerinajului de la Ierusalim și elementul esențial al venerării acestui oraș. Zidul de Apus sau Zidul Plângerii, cum i se mai spune, este și în ziua de azi principalul loc sfânt ale iudaismului. Între 1948 și 1967, Zidul s-a aflat în posesia iordanienilor care, în pofida acordurilor existente, le-au interzis evreilor accesul la acest loc. Când zidul a fost recucerit, acest loc sfânt a căpătat, pe lângă semnificația sa religioasă, și una națională. Aici se organizează uneori ceremonii militare, nopți de veghe în favoarea comunităților evreiești ținute ostatice și diferite alte manifestări.

De-a lungul istoriei, locurile sfinte au câștigat tot mai multă importanță în viața evreiască. Se considera că aceste situri sunt mai propice pentru rugăciuni decât alte locuri. Cel mai sfânt dintre ele este Zidul de Apus. Urmează mormintele sfinte, cel mai important fiind grota Macpela din Hebron, mare complex arhitectural datând din epoca lui Irod și pe care tradiția îl identifică cu grota pe care Abraham a cumpărat-o pentru a o înmormânta pe Sara (Gen. 23). Aici ar fi îngropați *Abraham, *Isaac, *Iacob și soțiile lor (cu excepția *Rahelei, al cărei mormânt se află la Betleem). Mai trebuie menționat mormântul lui *David de pe Muntele Sion. Întrucât se află foarte aproape de Orașul Vechi al Ierusalimului, acest sit a fost foarte frecventat în anii când accesul la Zid a fost interzis. Există multe alte locuri sfinte în Ereț Israel, îndeosebi la Ierusalim și în Galileea, în special morminte presupuse a adăposti rămășițele unor profeți (de pildă, mormintele lui Samuel și Zaharia din Ierusalim), ale unor rabini ai Talmudului (R. *Șimon bar Iohai la Meron, R. *Akiva la Tiberiada, Șimon cel Drept la Ierusalim), precum și ale altor învățători vestiți sau personaje sfinte (Isaac *Luria la Safed și *Maimonide la Tiberiada).

Deși este imposibil de garantat că mormintele aparțin chiar personalităților respective, toate aceste locuri sunt venerate. Se vine în pelerinaj, se citesc rugăciuni și se celebrează diferite ceremonii. Încă și acum, vizitarea unui mormânt sfânt este considerată ca un demers salutar pentru cel care îl îndeplinește. Aniversarea morții personajului sfânt (vezi *_Iarțait_) prilejuiește adesea diferite celebrări în apropierea mormântului său. Pentru multe locuri sfinte, s-au compuse rugăciuni speciale, care au fost adunate într-o lucrare intitulată _Șaare dima_. Oamenii vin aici să aprindă lumânări, să îngenuncheze pe mormânt și, uneori, să lase bilețele cu dorințele lor pe care speră să și le împlinească prin mijlocirea celor îngropați aici. Se întâmplă uneori ca persoane sau chiar familii întregi să stea mai multe zile în apropierea mormântului unui personaj venerat. Mormântul lui R. Șimon bar Iohai este locul unui pelerinaj anual care se ține de *Lag ba-Omer și la care iau parte peste o sută de mii de persoane.

Vizitele făcute la mormântul personajelor sfinte erau la mare cinste îndeosebi la școala cabaliștilor din Safed, care s-a constituit în secolul al XVI-lea. Se spune că Isaac Luria, eminentul conducător al acestui grup, ar fi „revelat" și identificat un mare număr de morminte în Galileea. Cele mai multe dintre ele sunt atribuite unor înțelepți menționați în Talmud. După părerea cercetătorilor, cabaliștii manifestau un interes deosebit pentru locurile sfinte deoarece Cabala îl transferase pe Dumnezeu într-o transcendență mult mai marcată decât în epoca biblică. Întrucât cabalistul privește raportul său cu Dumnezeu mai mult după modul transcendenței decât după modul imanenței, el caută mijloace care să-i înlesnească apropierea de Creatorul său distant. Personalitatea defunctului venerat, al cărui mormânt este vizitat, îl ajută pe om să se apropie de Dumnezeu, în măsura în care pelerinul se străduiește să urmeze exemplul defunctului și (poate) să obțină o intervenție în favoarea sa.

S-a spus că înmulțirea acestui gen de situri și statutul special care li se atribuie s-ar datora unei influențe neevreiești. Cu toate acestea, este important să notăm că, în rugăciunea pe care a rostit-o cu prilejul sfințirii Templului, tocmai acest statut înțelegea Solomon să i-l confere. Pe de altă parte, se pare că instituirea unor locuri sfinte în afara Templului a fost rezultatul unei influențe externe (vezi totuși Gen. 29,11–12). Biblia însăși pare a fi împotriva venerării mormintelor oamenilor socotiți ca sfinți. Astfel, după istorisirea morții lui Moise, Pentateuhul arată că locul înmormântării lui este necunoscut. *Maimonide merge chiar până la a scrie că nu trebuie ridicate pietre funerare pentru cei drepți, căci spusele și acțiunile lor sunt suficiente pentru a le perpetua amintirea. Obiceiul vizitării mormintelor pare să fi fost introdus în urma unei influențe a islamului.

Există locuri sfinte evreiești și în afara țării Sfinte, unele dintre ele fiind locuri de pelerinaj asociate cu obiceiuri specifice. La Hamadan, în Persia, tradiția situează mormintele Esterei și al lui Mordehai, eroii istoriei de *Purim. Evreii din Babilon obișnuiau să venereze mormântul lui Ezra, situat pe Șet al Arab, nu departe de confluența dintre Tigru și Eufrat. În țările musulmane,

mormintele rabinilor veneraţi au devenit locuri de pelerinaj, unde se celebrează şi aniversarea morţii lor (vezi **Hilula*).

Halaha consideră fiecare sinagogă ca un loc sfânt, cu reglementările pe care le presupune un asemenea statut. Potrivit Halahei, chiar şi o sinagogă dezafectată, în stare de ruină, trebuie respectată. Când se pune problema de a vinde un astfel de edificiu comunitar, trebuie îndeplinite o serie de prescripţii foarte complicate. O legendă talmudică afirmă că la sfârşitul vremurilor toate sinagogile de pe pământ vor fi aduse în chip miraculos în Ţara Sfântă (*Meg.* 29a).

În Israel, Ministerul Cultelor asigură conservarea locurilor sfinte evreieşti. Totodată, o lege adoptată imediat după războiul de Şase Zile (1967) garantează respectarea locurilor sfinte creştine şi musulmane situate pe teritoriul ţării.

SFINTE, ORAȘE

Denumire conferită unui număr de patru oraşe din Ereţ Israel: *Ierusalim, Hebron, Safed şi Tiberiada. Erau cele patru centre principale de viaţă evreiască, după cucerirea ţării de către otomani în 1516. Conceptul de oraşe sfinte, n-a existat înainte de anul 1640, dată la care comunităţile evreieşti din Ierusalim, Safed şi Hebron s-au asociat în vederea îmbunătăţirii sistemului de colectare de fonduri din diaspora. Înainte, acest gen de colecte era efectuat de instituţii izolate. Inovaţia consta în a trimite emisari care să acţioneze global, în contul comunităţii unui oraş întreg, fiecare oraş fiind reprezentat de către un singur trimis. După reconstruirea ei în 1740, Tiberiada s-a alăturat celorlalte trei oraşe. Acest aranjament n-a durat însă multă vreme; începând de la mijlocul secolului al XIX-lea nu mai exista vreo autoritate suficient de puternică pentru a centraliza fondurile provenite din *haluka. „Cele patru oraşe sfinte" au fost mai curând o denumire comodă pentru istorici decât o entitate efectivă. Potrivit tradiţiei evreieşti, singurul Oraş Sfânt este Ierusalimul (vezi *Sfinte, Locuri).

SFINȚENIE

Ebr.: Kedușa

Calitate sau valoare religioasă pe care o capătă anumite obiecte şi locuri, anumite momente sau anumite persoane. Semnificaţia fundamentală a cuvântului *Kedușa* şi a cuvintelor formate de la aceeaşi rădăcină face trimitere la ideea de separare şi de distincţie. Sursa oricărei sfinţenii este sfinţenia lui *Dumnezeu, „Sfântul, binecuvântat fie El". În mai multe rânduri, Biblia îndeamnă poporul lui Israel să fie sfânt pentru că Dumnezeu este sfânt (de exemplu Lev. 19,2). În acest context, descrierea lui Dumnezeu ca sfânt echivalează cu afirmarea transcendenţei sale absolute. El este Celălalt prin excelenţă, deasupra Universului şi dincolo de el şi de tot ce conţine acesta. Atributul de sfinţenie conferit lui Dumnezeu implică elementul înfricoşător al caracterului său. Astfel, liturghia marilor *sărbători îi conferă lui Dumnezeu epitetul de *kadoș ve-nora*, „sfânt şi înfricoşător".

Biblia califică drept sfânt *Sanctuarul precum şi mobilierul şi veşmintele conţinute într-însul (Ex. 26,33; 28,2–4, 29,1; 30,25.37). După învăţătura iudaică, *Ierusalim este Oraşul Sfânt iar Ereţ Israel, Ţara Sfântă (*Kelim*, 1,6; *Taan.* 50). Unele zile ale anului, precum Şabatul şi toate sărbătorile biblice sunt sfinte (Ex. 31,12 *et infra.*; Lev. 23; Num. 28–29). Deşi iudaismul nu conferă cu plăcere titlul de sfinţi unor oameni, el ataşează totuşi o oarecare sfinţenie persoanei *preoţilor (Lev. 21).

Ecuaţia „înfricoşător = sfânt" se aplică într-o anumită măsură şi Templului, obiectelor sale sfinte şi cultului său, cel puţin aşa arată sursele biblice. Drept urmare, numai marele *preot era îndrituit să pătrundă în *Sfânta Sfintelor din Sanctuar. Cu acest prilej, el rostea numele inefabil al lui Dumnezeu, care nu trebuie pronunţat în nici o altă împrejurare. Mai mult decât atât, nici un mirean nu putea atinge obiectele de cult ale Templului, iar contactul cu un asemenea obiect era considerat ca un păcat grav (Ex. 30,33.38; Num 1,51; 3,10.38; 18,7). Când David a decis aducerea chivotului Legământului la Ierusalim, Uza a fost victima unui accident fatal, în clipa în care a pus mâna pe chivot (2 Sam. 6,1 *et infra.*).

În schimb, atunci când conceptul de sfinţenie este aplicat poporului lui Israel şi membrilor săi şi când este prezentat ca idealul religios suprem, este reţinută numai ideea de separaţie. Într-adevăr, după cum Dumnezeu este sfânt, adică separat şi distinct de toate celelalte existenţe, tot astfel Israel trebuie să fie distinct de toate celelalte popoare (Ex. 19,6; Lev. 18,2; 30,7). Idealul existenţial de sfinţenie oferit poporului lui Israel nu este un concept abstract. Rabinii au afirmat că sfinţenia lui Israel, care constă în a fi separat de toate celelalte popoare, trebuie să fie pusă în practică prin adoptarea unui anumit mod de a fi. În Pentateuh, îndemnul la sfinţenie este înainte de toate, şi mai ales, un îndemn la *imitatio Dei* (vezi *Dumnezeu, Imitarea lui); „Fiţi sfinţi, căci Eu sunt sfânt, Eu, Domnul, Dumnezeul vostru" (Lev. 19,2). Talmudul susţine că se poate ajunge la sfinţenie,

reglementând existența individuală și colectivă după modelul atributelor lui Dumnezeu: „Așa cum El e milostiv, fii milostiv; așa cum El e generos, fii generos" (*Șab.* 133b). *Rași, celebrul comentator din secolul al XI-lea, interpretează în termeni practici și nu filozofici versetul din Lev. 19,2 (vezi *supra* și Rași *ad loc.*): „Feriți-vă de imoralitățile sexuale". Conduita pură, morală și exemplară a individului este cea care îl poate duce la o stare de sfințenie. Astfel Talmudul declară: „Teama de păcat duce la sfințenie, iar sfințenia, la Spiritul lui Dumnezeu" (T.I. *Șek.* 3,3; *A.Z.* 20b).

Rabinii leagă de asemenea dobândirea sfințeniei și de respectarea legilor alimentare, imitând prin aceasta Pentateuhul, care stabilise deja această relație (Lev. 11,45; 20,26). Idealul evreiesc de sfințenie nu pretinde însă ascetism sau retragerea în afara lumii. Este un îndemn la separarea de ceea ce ar putea provoca o întinare, dar aceasta nu implică renunțarea la cele lumești. Profeții insistaseră deja asupra faptului că sfințenia cultuală a sărbătorilor și a Templului nu are nici un sens dacă lipsesc integritatea morală și etica socială.

După părerea rabinilor, sfințenia trebuie căutată prin sfințirea realităților celor mai umile. Acest ideal a avut răsunetul cel mai mare în sânul *hasidismului. „Potrivit hasidismului, spune Martin *Buber, omul contribuie la unificarea sacrului cu profanul, trăind în sfințenie raportul său cu lumea în care a fost așezat, în locul pe care îl ocupă" (*Drumul omului, potrivit doctrinei hasidice*).

SFINȚENIE, SPIRIT DE

Spiritul lui Dumnezeu, care a acționat în cursul *Creației și care se manifestă uneori la om, adesea în cadrul viziunilor profetice și al discursurilor inspirate. (vezi *Revelație). În Biblie, i se spune *Ruah ha-kodeș* („Spirit de sfințenie"), *Ruah Elohim* sau *Ruah Adonai* („Spiritul Domnului"). Biblia menționează acest spirit de peste 80 de ori. Când el se află într-un om, îl face în stare să îndeplinească o sarcină specială pentru Dumnezeu. Așa a construit Betalel *Sanctuarul (Ex. 35,30 *et infra*), Samson a ucis un leu și i-a masacrat pe dușmanii săi filisteni (Jud. 14,6; 15,14 *et infra*), iar Saul a prorocit (1 Sam. 10,10). În viziunile eshatologice, Spiritul de sfințenie este pus în legătură cu Judecata divină (Isa. 4,4), cu conducătorul ideal (Isa. 11,3) și cu reînnoirea *Legământului (Isa. 32,15). Rabinii relatează că Spiritul de sfințenie îl cuprindea pe marele *preot atunci când consulta oracolul **urim* și *tumim*, pe David când scria Psalmii și pe regele Solomon atunci când a compus Proverbele, Eclesiastul și Cântarea Cântărilor.

Talmudul povestește că, la moartea ultimilor profeți, *Hagai, *Zaharia și *Maleahi, Spiritul de sfințenie s-a retras din Israel (*Ioma* 9b). Totuși, Midrașul afirmă că Spiritul de sfințenie continuă să sălășluiască în oamenii cucernici și temători de Dumnezeu din fiecare generație. „Tot ce fac cei drepți, o fac grație puterii Spiritului de sfințenie" (*Tanhuma*, *Va-Iehi* 13). Această putere conferă facultatea de a scruta viitorul, de a invoca binecuvântări asupra celor care au nevoie de ele și de a discerne sursa spirituală a lumii fizice. Mișna afirmă că „pietatea duce la Spiritul de sfințenie" (*Sota* 9,15). Este vorba de un grad de perfecțiune spirituală pe care o pot atinge numai *ṭadikimii* (cei drepți) din fiecare generație. Cu toate acestea, anumite momente prielnice, precum zilele de Șabat și de sărbătoare, permit oricărui evreu să simtă prezența într-însul a Spiritului de sfințenie.

Maimonide consideră că *Ruah ha-kodeș* corespunde unuia din gradele cele mai de jos ale profeției. Într-adevăr, el afirmă: „Spiritul de sfințenie înseamnă că individul constată că s-a coborât ceva asupra lui [...] astfel încât rostește vorbe înțelepte [...] referitoare la subiecte politice sau divine" (*Călăuza rătăciților* 2,45). Și adaugă Maimonide: „Acest spirit profetic sălășluiește numai în acela care e mare prin înțelepciunea lui, puternic prin caracterul lui moral, care nu e niciodată stăpânit de patimile lui și e mereu preocupat de idei mari și nobile. El contemplă înțelepciunea lui Dumnezeu așa cum se reflectă ea în oglinda credințelor lui și prin aceasta îi cunoaște măreția" (*M.T.*, *Iesode ha-Tora*, 72,1).

SFINȚIRE

Act de sanctificare a unei persoane sau a unui obiect. Sfințirea putea fi opera lui Dumnezeu sau rezultatul unei acțiuni umane. O epocă putea fi declarată sfântă; la fel, un loc anume, un lucru sau un om. Povestea biblică a Creației arată că „Elohim a binecuvântat ziua a șaptea și a sfințit-o" (Gen. 2,3), pasaj care demonstrează că sfințirea *Șabatului a fost un act dumnezeiesc. Asociindu-se creației divine, omul e însă cel care consacră sărbătorile, căci el fixează data lunii noi.

Diferite persoane sau grupuri au fost de asemenea declarate sfinte, cel mai cunoscut exemplu fiind cel al primilor născuți din Israel (Ex. 13,2). Mai târziu, după ce Israel păcătuiește făurind *Vițelul de aur, sfințenia primilor născuți a trecut asupra *leviților. Pentru a prelua funcția de mare preot al lui Israel, Aaron a fost uns cu ulei (Ex. 28,41), formă de învestire aplicată de atunci tuturor marilor preoți care au urmat până la distrugerea Pri-

mului *Templu. *Ungerea a fost de asemenea utilizată la încoronarea regilor.

În *Sanctuar (*Mikdaș*, cuvânt derivat dintr-un termen cu sensul de „sfânt"), diversele ustensile se ungeau de asemenea cu ulei ca formă de sfințire (Ex. 40). Cortul însuși și toate accesoriile sale (v. 9), altarul de jertfă și toate uneltele acestuia, ligheanul și suportul lui (Ex. 10–11) erau și ele unse cu ulei. Templul era sfințit prin același procedeu, la fel și animalele de jertfă (vezi **Hekdeș*).

După distrugerea Templului, s-au menținut în viața evreiască numai trei cazuri de sfințire: atunci când se inaugurează o *sinagogă, o casă sau un *cimitir. Pentru nici unul din aceste cazuri, legea iudaică nu prevede o ceremonie anume, practicile urmate de diferitele comunități fiind rodul evoluției obiceiurilor religioase.

Sfințirea unei sinagogi, de pildă, cuprinde adeseori o procesiune festivă prin care sulurile Legii sunt aduse în noul locaș de cult. De obicei, credincioșii înconjoară de șapte ori sinagoga (**hakafot*), purtând în mână sulurile Torei. Rabinul care oficiază poartă veșminte sărbătorești și recită în cursul ceremoniei binecuvântarea **Șeehianu*. Alte lecturi uzitate cu acest prilej sunt Psalmii 122, 82 și 24.

Când se sfințește un cimitir, se adaugă la slujba obișnuită de dimineață o serie de rugăciuni de pocăință, iar membrii societății de înmormântare (**hevra kadișa*) postesc în ajun. În timpul procesiunilor, se recită adeseori „Bunăvoința Domnului, Dumnezeului nostru, fie asupra noastră!" (Ps. 90,17). Ceremonia se încheie printr-o rugăciune prin care se imploră ca nimeni să nu pățească nici un rău și moartea să înceteze să mai nimicească.

Obiceiul sfințirii sau inaugurării caselor (*hanucat ha-bait*) este pomenit încă din *Pentateuh (Deut. 20,5). Nelipsită în acest caz, de regulă la începutul ceremoniei, este atârnarea unei **mezuza* pe stâlpul ușii, însoțită de binecuvântările adecvate, inclusiv *Șeehianu*. Cu acest prilej, așchenazii citesc de regulă câțiva psalmi, de pildă Psalmii 30 („Cântare pentru sfințirea Casei Domnului"), 15 și 127,1. Se spun uneori și rugăciuni pentru fericirea celor ce vor locui acolo și pentru reclădirea Templului. În încheiere, se servesc gustări sau se oferă o masă. Pentru cine se mută într-o casă nouă în Israel, masa este considerată o *seudat mițva*, obligatorie după îndeplinirea unei porunci; în restul cazurilor, masa este facultativă (*seudat rești*). În Evul Mediu, exista superstiția că duhuri rele locuiesc în casele noi până la mutarea locatarilor. Pentru a se feri de influența lor, oamenii sacrificau un cocoș sau o găină înainte de a se muta, ca pentru a arăta că nu sunt ei primii locatari. Rabinii au combătut aceste obiceiuri populare pe care le considerau idolatre și străine de spiritul iudaic.

SFORNO, OBADIA BEN IACOB

(cca. 1470–cca. 1550).

Comentator al Bibliei, filozof, medic. Născut la Cesena, în Italia, Sforno a ajuns la Roma, unde a studiat filozofia, matematicile, filologia și medicina, și unde, grație cunoștințelor lui talmudice și halahice, s-a impus curând ca una dintre cele mai mari autorități rabinice ale orașului. El l-a învățat ebraica (1498–1500) pe Johannes Reuchlin, celebrul umanist creștin. Pe la 1525, Sforno a părăsit Roma și a dus o viață de pribegie și de sărăcie, până când s-a stabilit la Bologna, unde a întemeiat o școală de studii evreiești (*bet midraș*), pe care a condus-o până la moarte.

Renumele lui Sforno se bazează, înainte de toate, pe comentariul lui clasic la Pentateuh și la alte cărți biblice. Respingând orice interpretare mistică sau care solicită prea mult litera Scripturii, el încearcă permanent să se mențină la sensul primar și explicit al versetului (*pești*), din care se străduiește să extragă totdeauna un învățământ moral. Scriind într-o ebraică elegantă și concisă, el dă citate elocvente din predecesori și-și pune în valoare bogatele cunoștințe de gramatică și filozofie. Introducerea lui la Pentateuh, *Kavanot ha-Tora* („Sensul adânc al Torei"), s-a străduit să pună în evidență structura textului și rațiunile profunde ale *poruncilor. Lucrarea a fost publicată după moartea lui, de către fratele său Hananel (Veneția, 1567).

În principala sa lucrare filozofică, *Or Amim* („Lumina popoarelor"; Bologna, 1537), Sforno a atacat părerile lui Aristotel, pe care le opunea iudaismului, exprimându-și surprinderea că *Maimonide a putut adopta unele propoziții aristotelice.

El însuși a tradus în latină *Or Amim* sub titlul de *Lumen gentium* (Bologna, 1548), dedicând-o regelui Henric II al Franței. A redactat și un comentariu la tratatul **Avot* al Mișnei, publicat în *Mahzor Romania* (Bologna, 1540–1541), și a întreținut o vastă corespondență, remarcându-se prin numeroase predici și *responsa*. Scrierile lui exprimă ideile umaniste ale timpului său.

SIDRA

„Ordine; ordin" (aram.); pl. sedarot

Termen folosit pentru a desemna secțiunile din *Pentateuh citite public la sinagogă în ziua de *Șabat (vezi *Tora, Citirea -ei).

În literatura talmudică, *sidra* desemnează atât pericopa săptămânală (vezi **Paraşa*) [*Şab.* 116b; *Ioma* 96e; T.I. *Taan.* 1,6, 64c] cât şi şcolile în care se studiază Scrierile Sfinte (T.I. *Ber.* 3,1,6b; T.I. *Beţa* 16,60c). Termenul se poate referi şi la cele şase ordine ale *Mişnei.

SIDUR, vezi RUGĂCIUNE, CARTE DE.

SIFRA

„Carte" (aram.); pl. sifre

*Midraş halahic cu privire la *Levitic; culegere de *baraitot* tanaitice (vezi **Baraita*). Termenul era deja folosit de către amoraimi (vezi *Amora) pentru a desemna acele *baraitot* care cuprind *halahot*, derivate prin exegeză din versetele Leviticului (*Er.* 96b), precum şi în sensul unei compilaţii de *baraitot* halahice (*Meg.* 28b; *Hag.* 3a; *Kid.* 49b; *Şev.* 41b; *Sifra de-Ve Rav*; *Ber.* 11b, 18b). Amoraimii din Palestina au denumit aceste culegeri de *baraitot* „*Torat Cohanim*" (legislaţie sacerdotală), fără să pară a avea în vedere această *Sifra* (*Iev.* 72b; *Kid* 33a). Gheonimii (vezi *Gaon) babilonieni, urmaţi de **Rişonim*, denumesc această lucrare „*Sifra de-Ve Rav*" („Cartea şcolii lui Rav") sau „*Torat Cohanim*", ultima denumire regăsindu-se în manuscrise.

Întrucât numele Rav apărea în titlu, unele autorităţi rabinice, ca Maimonide, au crezut că pot atribui midraşul lui amora *Rav. Actualmente, se admite că *Sifra* era predată la academia lui Rav, dar că nu el a compus-o. Numeroasele ipoteze avansate până în prezent n-au permis identificarea autorului.

Metoda exegetică din *Sifra* este cea care se aplica la şcoala lui R. *Akiva şi pare dovedit faptul că lucrarea a emanat, la origine, din această şcoală (chiar dacă R. *Ismael este citat din belşug în ea).

Midraşul este împărţit în secţiuni (*paraşiot*), consacrată fiecare unui subiect special. La rândul ei, fiecare secţiune este împărţită în capitole, iar fiecare capitol se deschide prin cuvântul din versetul biblic care urmează să fie comentat. Dat fiind că Leviticul este axat pe reguli şi precepte, *Sifra* este înainte de toate halahică şi nu cuprinde decât puţină Hagada. Conţine, în schimb, omilii remarcabile prin vioiciunea lor, aşa cum este dialogul dintre **tevul iom* şi preot (*Sifra*, *Zav*, 17,1–4).

Limba folosită este o ebraică pur mişnică, dar şi cu unele cuvinte greceşti.

Sifra citează mai ales Mişna şi Tosefta, dar nu se poate stabili dacă aceasta din urmă a fost scrisă în paralel cu *Sifra* sau înainte de ea. Nu se poate preciza nici dacă Talmudurile se inspiră din *Sifra* sau dacă şi unele şi cealaltă provin din surse comune. Datarea *Sifrei* este deci ipotetică şi trebuie să fie situată între a doua jumătate a secolului al III-lea şi anul 400.

SIFRE DEUTERONOM

*Midraş din epoca tanaitică referitor la cartea *Deuteronom. Textul, hagadic şi halahic deopotrivă, al acestor *sifre* („cărţi", în aramaică) este atribuit în principal şcolii lui R. *Akiva, în timp ce unele pasaje, îndeosebi paragrafele 1–54, au fost redactate în chip evident de şcoala lui R. *Ismael. Compilatorul n-a şovăit să împrumute materiale din diferite surse, în special de la şcoala lui R. *Şimon bar Iohai. Drept urmare, R. *Iohanan ben Zakai i-a atribuit lui Şimon toate învăţăturile anonime citate în acest midraş (*Sanh.* 86a).

SIFRE NUMERI

*Midraş tanaitic referitor la cartea *Numeri. Consacrată în principal chestiunilor halahice, lucrarea se opreşte şi asupra unui mare număr de învăţăminte hagadice. Culegerea se înrudeşte mult cu **Mehilta de-Rabi Ismael*, atât prin metoda sa exegetică cât şi prin sursele tanaitice pe care le utilizează. S-a putut deci conchide că acest midraş emană din şcoala lui R. *Ismael. Totuşi, ţinând seama de unele criterii lingvistice şi de tanaimii menţionaţi, cercetătorii sunt înclinaţi să creadă că unele paragrafe din *Sifre* („cărţi", în aramaică), de exemplu, paragrafele 78–106, provin din altă sursă, probabil din şcoala lui R. *Akiva sau dintr-un midraş care va fi conţinut învăţături din ambele şcoli.

Diviziunile textului, care corespund secţiunilor hebdomadare ale Pentateuhului (în speţă, ale Cărţii Numeri), nu apar în manuscrisele cele mai vechi; ele sunt opera unor editori ulteriori, care doreau să divizeze textul midraşului în aşa fel încât să corespundă ciclului anual al citirii Torei (vezi *Tora, Citirea -ei).

SIMHA

„Bucurie, petrecere"

Element fundamental al vieţii religioase evreieşti. Astfel, Biblia prescrie în legătură cu sărbătoarea de *Sucot: „Te vei înveseli în timpul sărbătorii [...] şi te vei putea lăsa în voia bucuriei" (Deut.16,14–15). Fiecare sărbătoare trebuie să fie resimţită ca un prilej de a mulţumi cu bucurie cerului (Ps 118, 34). În **Mizmor le-toda*, este prescris „[să-l slujeşti] pe Domnul cu bucurie şi [să i te înfăţişezi] cu cântece de veselie" (Ps 100,3). Rabinii afirmă că Prezenţa divină (**Şehina*) nu se

află acolo unde domneşte tristeţea, ci pe lângă cei ce „îndeplinesc poruncile cu inima voioasă" (*Şab.* 30b). Această „bucurie de îndeplinire a poruncii [divine]" (*simha şel-miţva*) avea să-i însoţească pe evrei de-a lungul istoriei şi să caracterizeze comportarea lor şi liturghia lor din zilele de sărbătoare. Bucuria este condiţia *sine qua non* a respectării Şabatului după însăşi litera Torei (cf. Isa. 38,13; vezi şi *Oneg Şabat).

La fel stau lucrurile cu sărbătorile de *pelerinaj, cu *Hanuca, cu *Purim; în fine, sentimentul de bucurie îşi găseşte cea mai înaltă expresie cu prilejul ceremoniei zise a „scoaterii apei" şi de *Simhat Tora („Bucuria Torei"). La nunţi, manifestările de „bucurie şi veselie" (Isa. 62,5) sunt proverbiale din cele mai vechi timpuri (Ier. 33,10–11) iar rabinii au subliniat că „un bărbat care n-are soţie nu cunoaşte bucuria" (*Iev.* 62b). Noţiunea de *simha şel-miţva* determină fiecare eveniment fericit al vieţii evreieşti: *circumcizie, **bar (bet) miţva*, *căsătorie etc. Se vorbeşte atunci de *simhat miţva* (bucurie legată de *miţva*), iar sărbătoritul este *baal ha-simha* („stăpânul bucuriei"). Conceptul de bucurie stă în centrul întregii construcţii ideologice a *hasidismului, al cărui fondator, Israel *Baal Şem Tov spunea că „simplul fapt de a trăi în bucurie este împlinirea voiei Domnului".

SIMHAT BET HA-ŞOEVA, vezi APĂ, CEREMONIA SCOATERII -EI.

SIMHAT TORA

„Bucuria Torei"

Sărbătoare celebrată la 23 Tişri care marchează, cu mare bucurie, sfârşitul ciclului anual al citirii *Torei. În diaspora, ea are loc a doua zi după *Şmini Aţeret, adică după încheierea sărbătorii de Sucot, astfel încât aceasta capătă o durată de nouă zile. În Israel, Simhat Tora coincide cu Şmini Aţeret (22 Tişri). Ziua de Simhat Tora nu are fundament nici în Biblie nici în Talmud. Se pare că nu era cunoscută în epoca gheonimilor (sec. al IX-lea), când s-a instituit ciclul anual de lectură a Torei. Până atunci, în Ereţ Israel, ciclul de citire a Torei dura trei ani. În Evul Mediu, Simhat Tora se desfăşura fără reţinerea caracteristică altor zile de sărbătoare. Astfel, în unele comunităţi se aprindeau făclii şi se dădea foc unor bucăţi din **suca*.

Elementul central de Simhat Tora este bucuria citirii Torei. La slujba de seară, după ce se spune **Ata horeta la-daat*, se scot din chivot toate sulurile Torei, pe care credincioşii le poartă apoi de şapte ori în jurul *bimei* (podiumul de lectură). Aceste şapte **hakafot* sunt însoţite de cântece, în special de imnul de laudă *Ana ha-Şem ho-şiana* („Doamne, ajută-ne, te rugăm"), urmat de un poem de recunoştinţă sub formă de *acrostih alfabetic. Între cele şapte procesiuni, credincioşii cântă şi dansează ţinând în braţe sulurile Torei într-o atmosferă de entuziasm religios. Copiii iau şi ei parte la procesiuni, agitând steguleţe colorate sau suluri ale Torei în miniatură. După acest moment, în unele sinagogi se citeşte o secţiune din penultimul capitol al Pentateuhului (Deut. 33,1–7). Este singura dată când Tora se citeşte noaptea.

Procesiunile se repetă a doua zi dimineaţa, urmate de o lectură „maraton" a ultimului capitol din Deuteronom, reluat de câte ori este nevoie, pentru ca toţi credincioşii să fie chemaţi, pe rând, să citească minimum trei versete fiecare. În unele comunităţi, se citeşte simultan în mai multe locuri din sinagogă; în altele, mai mulţi chemaţi urcă la Tora împreună şi recită binecuvântările în cor.

La această ceremonie iau parte şi copiii; chiar cei sub 13 ani care n-au făcut încă **bar miţva*. Se întinde deasupra grupului de copii un *talit* (şal de rugăciune) şi sunt binecuvântaţi cu spusele adresate de Iacob nepoţilor săi (Gen. 48,16). Această ceremonie se numeşte *Kol ha-nearim* („Toţi copiii mici").

Simhat Tora — „Bucuria Torei"

Calendar: 22 Tişri (în Ereţ Israel)
23 Tişri (în diaspora)*
Lecturi: Deut. 33,1–34,12
Gen. 1,1–2,3
Num. 29,35–30,1 (*maftir*)
Ios. 1,1–18 (*haftora*, după ritul aşchenaz)
Ios. 1,1–9 (*haftora* după ritul sefard)
Hakafot: Procesiuni cu sulurile Torei; seara şi dimineaţa
Halel: Se recită *Halel* întreg
Izkor şi rugăciuni pentru ploaie (*Gheşem*): Se recită în Israel

Date civile ale sărbătorii

2000/5761	22 octombrie
2001/5762	10 octombrie
2002/5763	29 septembrie
2003/5764	19 octombrie
2004/5765	8 octombrie
2005/5766	26 octombrie
2006/5767	15 octombrie
2007/5768	5 octombrie
2008/5769	22 octombrie
2009/5770	11 octombrie
2010/5771	1 octombrie

Citirea ultimei pericope din Deuteronom, care încheie Pentateuhul, revine unui credincios, pe care obștea vrea să-l cinstească în mod deosebit și care este denumit *hatan Tora* („logodnicul Torei"). După această încheiere solemnă a sulului de lectură, se ia alt sul al Torei și se începe noul ciclu anual. Citirea primei pericope (Gen. 1–2,3) este o mare cinste pentru cel chemat care poartă numele de *hatan Bereșit* („logodnicul Începutului"), după numele primei cărți a Pentateuhului: *Bereșit* (Geneza). Lectura din Profeți în această zi este primul capitol din Iosua.

În Israel, în noaptea care urmează după Simhat Tora, există obiceiul de a organiza noi procesiuni, de data aceasta în afara sinagogilor și însoțite adeseori de orchestre și de coruri.

În anii '60, evreii din Uniunea Sovietică au instituit Simhat Tora ca zi de rezistență și de identificare cu celelalte comunități din lume. Mii de evrei se adunau cu acest prilej pentru a cânta și a dansa în jurul sinagogilor din toată țara.

SINAGOGĂ

Ebr.: bet kneset

Instituție religioasă centrală a iudaismului; loc destinat rugăciunii publice și altor activități religioase și comunitare, care a servit drept prototip pentru instituții similare în creștinism și în islam.

Origini

Deși unele surse (*Iosefus, *Filon, *Noul Testament*, Talmudul și arheologia) atestă existența sinagogii ca instituție stabilă încă din primul secol al erei actuale, originile sale nu sunt încă bine definite. Surse relativ tardive, precum Midrașul, (*Ial. Ex.* 408), *Noul Testament* (*Fapte* 15,21) și Iosefus (*Contra lui Apion* 2,175) i-au atribuit înființarea acestei instituții lui Moise. Dar aceasta nu este decât o încercare omiletică de a-i plasa originea într-un trecut mai îndepărtat. Mulți învățați socotesc că evenimentele care au dus la apariția sinagogii trebuie situate în epoca exilului din Babilon (după 586 î.e.n.). Potrivit acestor istorici, exilații se întâlneau din când în când, poate în fiecare Șabat, pentru a se consola de pierderea țării, pentru a studia Scrierile sfinte și, poate, pentru a se ruga. Ca dovadă, se citează pasaje din Ezechiel, profetul exilaților, care evocă întrunirea bătrânilor (Ezec. 8,1; 14,1; 20,1). Talmudul (*Meg.* 29a) vede o referire directă la sinagogile din Babilonia în Ezec. 11,16: „Așa a spus Domnul, Dumnezeu: Deși i-am depărtat printre neamuri, deși i-am risipit prin țări, totuși am fost un sanctuar pentru ei în țările în care au intrat." Mai târziu, termenul „sanctuar" a fost adeseori folosit pentru a desemna o sinagogă. Alte teorii situează originea sinagogii în epoca Primului Templu sau în epoca elenistică sau în perioada *Hașmoneilor. Dar toate sursele converg spre secolul I, ca data de la care sinagoga apare ca o instituție bine stabilită, atât în Israel cât și în diaspora.

Perioada antică

Când exilații din Babilonia s-au întors și a fost sfințit noul Templu, sinagogile sau protosinagogile s-au răspândit probabil în Ereț Israel. Mișna vorbește de o sinagogă chiar alături de Templu (*Sota* 7,7–8; *Ioma* 7,1). Talmudul din Ierusalim (*Meg.* 3,1) menționează existența a 480 de sinagogi la Ierusalim în epoca distrugerii celui de-al Doilea Templu, iar altă sursă (*Ket.* 105a) vorbește de 394. Totuși, în diaspora, sinagogile s-au dezvoltat cu siguranță mai puternic decât în Ereț Israel.

Prima mărturie concretă despre construcția unei sinagogi provine din Egipt, din secolul al III î.e.n. Filon (secolul I) vorbește despre sinagogile din Roma, a căror existență a fost confirmată de arheologie; cartea *Faptele Apostolilor* vorbește despre Pavel, care a predicat în sinagogi la Damasc, în Asia Mică și în Cipru. Talmudul menționează sinagoga din Alexandria (distrusă în timpul revoltei contra romanilor în 115–117 e.n.). Se știe că existau sinagogi antice în diferitele comunități ale Mediteranei. Spre sfârșitul secolului I e.n., oriunde trăiau evreii, ei aveau sinagoga lor și această instituție avea să fie vitală pentru supraviețuirea poporului după distrugerea Templului și pentru reconstruirea vieții evreiești. După dărâmarea Templului, sinagoga a dobândit un rol central în viața evreiască. Unele rituri ale Templului au fost transferate sinagogii pentru a asigura continuitatea, iar altele au fost interzise anume pentru a sublinia deosebirea dintre cele două instituții. Rugăciunea a luat locul jertfelor și au fost fixate slujbe corespunzând darurilor comunitare regulate, care nu mai puteau fi aduse la Templu. Formele și riturile instaurate în acea epocă s-au menținut până în prezent. Spre deosebire de Templu, unde riturile se desfășurau sub egida preoților în interiorul Sanctuarului, singura condiție necesară pentru funcționarea sinagogii era un cvorum (**minian*) de zece bărbați iar slujbele puteau fi prezidate de orice laic. Astfel, trecerea de la Templu la sinagogă a marcat o transformare istorică a rolului jucat de individ în cadrul ritului. Fenomenologia relației omului cu Dumnezeu devenea mai personalizată; ea era mai puțin legată de participarea la o colectivitate, deși cultul comunitar în sinagogă împiedica individualizarea totală a riturilor. În măsura în care

iudaismul are dimensiuni etnice, comunitare și culturale care nu sunt direct ancorate în liturghie, sinagoga și-a asumat funcții suplimentare. În cursul istoriei ea a făcut acest lucru cu accente diferite, de la o epocă la alta.

Halaha și Hagada acordă amândouă o importanță deosebită sinagogii. Se consideră că toate sinagogile se împărtășesc din sfințenia Templului, că toate sunt părți din Ereț Israel și că, la sfârșitul vremurilor, vor fi toate transportate în chip miraculos în Țara Sfântă. (*Meg.* 29a). Halaha definește această sfințenie printr-o legislație specială. Frivolitatea, bârfa, vorbăria erau interzise. Nu era voie să mănânci ori să dormi într-o sinagogă, cum se putea face într-un **bet midraș* (casă de studiu). Drept urmare, unele sinagogi au fost construite din capul locului cu statutul de sală comunitară, pentru a permite aceste activități. Chiar și în comunitățile în care bărbații nu umblau tot timpul cu capul acoperit, s-a luat obiceiul de a-și acoperi capul în interiorul sinagogii. Sfințenia sinagogii persistă, chiar dacă locașul nu mai este folosit sau este ruinat. Vânzarea unei sinagogi nu este permisă decât în împrejurări specifice și necesită în general consultarea unei autorități halahice competente.

Cele mai vechi structuri existente, care erau folosite ca sinagogi, se găsesc în Ereț Israel și au fost scoase recent la lumină de către arheologi. Le găsim la Masada, în deșertul Iudeii, la Herodion, la sud de Ierusalim, și la Gamla, pe platoul Golan. Toate datează dinaintea distrugerii Templului din anul 70 e.n.

După această dată, romanii au interzis construirea de sinagogi. Ulterior, totuși, ea a reînceput cu o rapiditate surprinzătoare. Până în prezent, au fost identificate în Israel peste o sută de sinagogi datând din secolele III–VIII e.n. Cea mai mare parte a populației evreiești se mutase în nordul țării, în Galileea, unde sunt concentrate cele mai vechi clădiri de acest fel. Ele sunt construite după mai multe planuri tip. Forma cea mai curentă consta dintr-un naos lung, separat prin două rânduri de stâlpi de aleile laterale. În jurul pereților interiori erau dispuse bănci, iar stâlpii susțineau fără îndoială o galerie. Toate aceste sinagogi erau orientate spre Ierusalim. În sinagogile din această perioadă, nu există nici un semn că femeile ar fi ocupat un loc separat. Fațadele erau construite și împodobite în chip impresionant, astfel încât sinagoga era edificiul cel mai impunător din partea locului și, dacă era posibil, era situată în punctul cel mai înalt din oraș sau în apropierea unei surse de apă. În general, interiorul era sobru și fără decorație, cu siguranță pentru a nu-i distrage pe credincioși de la slujbă. Printre cele mai remarcabile sinagogi de acest tip, se numără cele din Baram, în Galileea centrală, și din Capernaum, pe malul lacului Tiberiada. Într-o vreme, podeaua sinagogilor a fost acoperită cu mozaicuri, întâi cu figuri geometrice, apoi cu reprezentări de oameni și de animale, cu scene biblice, cu fructe din Ereț Israel, cu ustensile ale Templului, cu zodiacuri și cu personaje mitologice, împrumutate din cultura ambiantă a epocii. Un frumos mozaic de acest gen se găsește la sinagoga de la Bet Alfa, în valea Izreel.

Resturi de sinagogi din această perioadă au fost descoperite și în diaspora. Cele mai vechi se găsesc în Grecia și în Asia Mică. Printre cele mai impresionante, se pot cita sinagoga din Sardis, în Turcia occidentală, un edificiu de 122 m lungime, care putea adăposti o mie de credincioși; cea de la Dura Europos, în Siria (terminată în anul 244 e.n.), ai cărei pereți sunt acoperiți cu 58 de reprezentări de scene biblice; în sfârșit, cea de la Hamam-Lif, în Tunisia, al cărei mozaic central este expus la Muzeul Brooklyn din New York.

Evul Mediu

În cursul Evului Mediu, sinagoga se afla în centrul vieții evreiești, iar evreii căutau să-și aibă locuința cât mai aproape de sinagogă. În multe comunități, ea era construită în așa fel încât trecea neobservată (potrivit legislației care era impusă comunității) în inima cartierului evreiesc al orașului. Sinagoga era tot timpul deschisă; mulți oameni asistau la slujbe de trei ori pe zi și aproape toți veneau în zilele de Șabat și de sărbătoare. Atmosfera se deosebea de solemnitatea care domnea în bisericile epocii. Cu excepția *Amidei* tăcute, rugăciunile erau recitate cu glas tare, conversațiile nu erau interzise iar copiii se bucurau de un grad mare de libertate. Credincioșii aveau impresia că se continuă un dialog cu Creatorul, cu care se aflau într-o relație intimă și familiară. În comparație cu societatea înconjurătoare, sinagoga era o instituție democratică. Oricine era bun pentru cvorum iar a fi chemat la citirea Torei nu depindea în nici un fel de calificarea sau de condiția socială a persoanei. Oricine avea de formulat o nemulțumire importantă putea să întrerupă slujba în timp ce se citea Legea, de Șabat, și să împiedice reluarea lecturii până ce obținea satisfacție. În sinagogă, se practicau toate tipurile de activitate comunitară; aici se aduna tribunalul rabinic, erau predate cursuri, în sanctuar sau într-o anexă, aici se pronunțau legămintele și excomunicările. În sălile unei sinagogi sau în construcțiile adiacente, se puteau afla birouri comunitare, baia rituală, o bibliotecă, cuptoare

pentru fabricarea azimei, un azil pentru călători, o sală pentru festivități, o **geniză* etc.

De-a lungul Evului Mediu, arhitectura sinagogii a reflectat stilurile predominante, deosebit de influente fiind goticul și romanul. În cursul acestei perioade, uzul reprezentărilor figurative a scăzut. Au fost instaurate sectoare rezervate pentru femei. Estrada lectorului (*bima*) din centrul sinagogii a căpătat mai mare importanță și, împreună cu chivotul, situat lângă peretele orientat spre Ierusalim, a devenit centrul de interes arhitectural și artistic. În comunitățile aşchenaze, dispunerea băncilor a fost schimbată: băncile puse de-a lungul pereților au fost înlocuite printr-o dispunere în paralel, mai spațioasă. Întrucât era interzis ca sinagoga să întreacă în înălțime bisericile din apropiere, multe sinagogi au fost construite sub nivelul străzii, spre a obține o înălțime interioară maximă. Impresionante clădiri au fost construite de către evreii din Spania, sub influența arhitecturii maure. După expulzarea lor din Spania, în 1492, toate sinagogile din țară au fost confiscate, multe dintre ele fiind transformate în biserici. În Italia, începând din secolul al XVI-lea, construcțiile de sinagogi au fost limitate din momentul în care evreii au fost obligați să trăiască în ghetouri. Totuși, chiar și în mediul acesta sumbru, s-au construit sinagogi magnifice, care oglindeau triumful Renașterii, cum este cea înălțată la Veneția. La Roma, unde la origine existau 14 comunități, n-a fost îngăduită decât o singură construcție, în mijlocul ghetoului, dar problema a fost rezolvată construind cinci sinagogi în interiorul acestui edificiu.

Sinagogile din lemn, care se întâlnesc în Polonia, constituie un fenomen unic. Ele s-au dezvoltat începând de la mijlocul secolului al XVII-lea și s-au răspândit în toată Europa de răsărit. Decorația interioară care acoperea fiecare centimetru al pereților și plafonul, constituie o expresie originală a artei populare evreiești. „Fortăreața" este un alt tip de sinagogă, care le permitea evreilor să se apere în cazul unui atac.

Sinagogile mișcării hasidice (începând din sec. al XVII-lea) erau mici și neceremonioase (vezi **Știbl*). Cum, în general, nu aveau salariați permanenți, aceste sinagogi erau administrate chiar de credincioși, care dirijau și slujbele religioase.

În țările musulmane, evreii trebuiau să facă față unor legi discriminatorii, mergând de la distrugerea sinagogilor până la reglementarea înălțimii lor, care nu trebuia să depășească înălțimea celei mai mici moschei din oraș. În general, evreii construiau edificii modeste, în speranța că nu le vor fi tulburate slujbele, chiar dacă uneori izbuteau să ocolească legea și să construiască sinagogi impunătoare, cum erau cele de la Alep, din Egipt, de la Djerba (Tunisia) și de la Bagdad. Caracteristice pentru țările din Orient erau sinagogile cu mai multe chivoturi. Chivoturile triple erau frecvente, dar puteau exista și mai multe, întrucât sinagogile aveau adeseori mai multe suluri ale Torei. În unele locuri, sub influența obiceiurilor musulmane, evreii se descălțau înainte de a intra în locașul de rugăciune.

Epoca modernă

În secolul al XIX-lea, iudaismul reformat a adus inovații importante. Influențate în parte de bisericile vremii, sinagogile reformate, denumite temple, erau în general clădiri impunătoare, bine echipate și bogat mobilate. Au fost introduse orgi iar partea rezervată femeilor a fost definitiv înlăturată. S-a pus accentul pe decor și pe valorile estetice. În majoritatea sinagogilor reformate nu se cerea nici bărbaților nici femeilor să-și acopere capul. Estrada lectorului nu se mai găsea în centrul edificiului, ci în spațiul din fața chivotului (modificare adoptată și în multe sinagogi ortodoxe).

La rândul lor, sinagogile ortodoxe din țările apusene au început să acorde mai multă importanță decorului și considerațiilor estetice, totuși forma lor era limitată de restricțiile halahice, precum necesitatea separării bărbaților de femei. În țările occidentale, majoritatea sinagogilor și-au recăpătat rolul de centru social comunitar, ca în Evul Mediu. Adesea, ele au o sală de festivități pentru celebrarea căsătoriilor, a ceremoniilor de *bar mițva* etc. și adăpostesc școli religioase, care oferă cursuri duminica sau în după amiezile din cursul săptămânii. Ele servesc ca loc de adunare pentru asociațiile de bărbați și de femei și încurajează o mare varietate de activități educative și sociale. Forma clădirilor și a anexelor lor s-a schimbat și s-a făcut apel la arhitecți eminenți, evrei și neevrei, pentru înfrumusețarea sinagogilor.

În diaspora, apartenența la o sinagogă este unul din mijloacele principale de identificare evreiască și mulți evrei se alătură unei sinagogi, chiar dacă nu asistă regulat la slujbe. Dimpotrivă, în Israel, identitatea evreiască se poate exprima în numeroase alte feluri, de aceea rolul sinagogii în calitate de centru comunitar este minim, ea servind aproape exclusiv ca loc de rugăciune și de studiu religios.

SINAI, MUNTELE

Ebr.: har Sinai

Identificat cu muntele biblic Horeb, locul teofaniei prin care Dumnezeu i s-a revelat prima dată

lui Moise (episodul *rugului aprins, Ex. 3), apoi, după exod, întregului popor al lui Israel.

După șapte săptămâni de mers prin pustie, evreii, ieșiți din Egipt, și-au ridicat tabăra la poalele Muntelui Sinai, unde, în a șasea zi a lunii Sivan, au auzit proclamarea divină a celor Zece *Porunci. După aceea, Moise a urcat singur pe vârful muntelui, spre a primi acolo tablele Legii și toate poruncile Torei (Ex. 19–20). Acest eveniment este cunoscut în tradiția evreiască sub numele de *maamad har Sinai* (vezi mai jos). În epoca Primului Templu, profetul Ilie, fugind de mânia reginei Izabela, s-a refugiat la Horeb, unde Dumnezeu i s-a revelat (1 Regi 19,1–14). Este a doua și ultima dată când acest munte este pomenit în Biblie.

Unii au vrut să plaseze Muntele Sinai în Peninsula Arabică, dar autorii moderni îl situează în Peninsula Sinai, „acest deșert lung și periculos" (Deut. 1,19) care desparte Egiptul de Ereț Israel. S-au sugerat numeroase variante ale drumului parcurs de israeliți în cursul Exodului. Textul biblic enumeră și numește etapele și locurile de tabără succesive, care i-au adus pe evrei de la marginile Egiptului la Kadeș Barnea, dar nici aceste nume, nici cercetările arheologice de până acum nu permit localizarea clară pe hartă a locurilor menționate de Biblie.

Djebel Musa („Muntele lui Moise"), în sudul peninsulei, este considerat în general ca locul Revelației, dar este vorba aici de o tradiție tardivă a Bisericilor creștine. La începutul secolului al IV-lea e.n., călugării bizantini s-au instalat în împrejurimile lui Djebel Musa, unde considerau ei că s-a petrecut episodul rugului aprins. La mijlocul secolului al VI-lea, împăratul Iustinian a pus să se construiască acolo mănăstirea Sfintei Ecaterina („Santa Katerina").

Tradiția evreiască a rămas indiferentă la problema localizării Muntelui Sinai, oprindu-se numai asupra semnificațiilor și consecințelor Revelației sinaitice (*maamad har-Sinai*), denumită și *matan Tora* („dăruirea Torei").

Termenii care desemnează obiectul Revelației: „rânduieli, hotărâri și legi" (Lev 26,46) indică, după interpretarea rabinică clasică, faptul că pe Muntele Sinai au fost date două „legi" denumite: *legea orală și *legea scrisă. După aceeași interpretare, toate învățăturile ulterioare ale Torei, din toate versetele, sunt considerate ca aparținând dinainte legii orale revelate pe Sinai. De asemenea, ne învață Midrașul, toate sufletele generațiilor viitoare ale poporului lui Israel au fost prezente la *maamad har-Sinai*. Astfel, se vorbește de *Tora mi-Sinai* (Tora din Sinai) în tratatul mișnic *Avot* (1,1); de *halaha le-Moșe mi-Sinai* (pentru toată tradiția transmisă) și de *nigunim mi-Sinai* (melodiile din Sinai) pentru a desemna ansamblul melodiilor de altădată, păstrate în comunitățile așchenaze.

SINTZHEIM, JOSEPH DAVID
(1745–1812)

Mare rabin al Strasburgului, președinte al *Sanhedrinului lui Napoleon și al *Consistoriului. Născut la Trèves, a studiat cu tatăl său, apoi s-a căsătorit cu fiica lui Cerf Beer, care tocmai înființase o *ieșiva* la Bisheim, pe care Sintzheim a condus-o până la transferarea lui la Strasburg, în 1792. Persecuțiile din vremea Terorii îl siliră să fugă, în 1793. La întoarcere a fost numit rabin al Strasburgului, iar în 1806 a fost chemat să ia parte la lucrările Adunării notabililor, convocată de Napoleon la Paris. Marea sa erudiție a produs o impresie puternică și curând a ajuns să fie considerat ca o autoritate în chestiunile religioase. El a fost principalul redactor al răspunsurilor date la chestionarul imperial și, deși s-a arătat flexibil, s-a opus totuși schimbărilor radicale care se cereau, rămânând fidel punctului de vedere al Halahei. În 1807, a fost numit președinte și *nasi* al marelui *Sanhedrin, apoi mare rabin al Consistoriului central, înființat în 1808.

Este autorul unei sinteze, *Iad David* („Mâna lui David"), bazată pe tratatul *Berahot și pe ordinul *Moed, asupra lucrării lui Haim Benveniste, *Kneset ha-ghedola* („Marea Adunare"). În acest studiu, care cuprinde numeroase informații biografice, Sintzheim se declară adversar al metodei **pilpulului*. Un *responsum*, redactat în 1810 pentru comunitatea din Ancona, cu privire la permisiunea de a accepta participarea la o loterie în vederea înzestrării tinerelor sărace, scoate în relief atitudinea generală a lui Sintzheim: dacă Talmudul interzice primirea de daruri din partea idolatrilor, nu înseamnă că neevreii trebuie considerați ca atare; cu atât mai mult cu cât în epoca noastră suntem datori să ne rugăm pentru rege, pentru familia regală și pentru guvern, așa cum facem efectiv de fiecare Șabat (vezi *Guvern, Rugă pentru).

A fost înmormântat la Père-Lachaise în 1812. Moise *Sofer, care îl întâlnise în tinerete, a rostit elogiul său funebru la Presburg, comparându-l cu Iosif, care a știut să-și înfățișeze și să-și apere cu curaj frații în fața faraonului-Napoleon. El a omagiat simțul politic și probitatea lui Sintzheim care a știut să „dezvăluie cât un lat de palmă, disimulând în același timp de două ori pe atât".

SINUCIDERE

Iudaismul consideră că, întrucât viața a fost dată de Dumnezeu, avem obligația s-o păstrăm, potrivit legilor de **pikuah nefeș*. Omul nu este stăpânul absolut al vieții sale, ci custodele ei, ca atare, nu are dreptul de a dispune de ea după bunul său plac; în plus, sinuciderea este înrudită cu omorul. Versetul „sângele vieților voastre îl voi cere înapoi" (Gen. 9,5) este interpretat ca o interzicere a sinuciderii, pe care rabinii o considerau o negare a doctrinei răsplății, a lumii celeilalte și a suveranității divine. Întrucât viața are o valoare supremă, nu trebuie s-o pierdem, chiar dacă s-ar recurge la acest gest pentru a evita încălcarea legii. Astfel, în comentariul la Lev. 18,5, înțelepții spun că omului îi sunt date poruncile Domnului ca să trăiască prin ele, nu ca să moară. Sinuciderea nu trebuie comparată cu martiriul care, în anumite împrejurări, reprezintă una din valorile superioare ale iudaismului (vezi **Kiduș ha-Șem*). Numai trei porunci sunt considerate atât de importante încât omul trebuie să prefere moartea decât să le încalce; acestea sunt: idolatria, omorul și incestul.

Biblia relatează puține cazuri de sinucidere: Samson (Jud. 16,30), Saul și scutierul lui (1 Sam. 31,4–5) și Ahitofel (2 Sam. 17,23). Istoria evreilor consemnează sinuciderea colectivă a garnizoanei de la Masada în anul 73 e.n., așa cum a fost relatată de *Iosefus. Deși Halaha nu poate aproba gestul lor, comentatorii posttalmudici au explicat că apărătorii Masadei au acționat astfel după propria lor interpretare a legii, care considera sclavia și supunerea la o putere străină drept un păcat ce nu trebuia comis cu prețul vieții. Alte cazuri de sinucidere, precum cel al comunității din York în 1190, sub amenințarea convertirii cu sila, aparțin categoriei martiriului.

Legislațiile referitoare la sinucidere au apărut târziu, în tratatul **Semahot* (*Evel Rabati* 2,1–5), unde se precizează că nu trebuie efectuat nici un ritual funebru pentru sinucigași, dar că legile doliului trebuie respectate (*M.T.*, *Evel* 1,11). Se face distincție între sinuciderea din greșeală (*șe-lo la-daat*) și cea deliberată (*la-daat*). O persoană alienată mintal, fie și numai momentan, nu poate fi considerată ca vinovată de fapta sa, deci nu i se va aplica nici o restricție; abținerea de la rituri nu se va aplica decât dacă există dovezi clare atestând intenția deliberată și integritatea mintală a defunctului.

SION

Unul dintre numele *Ierusalimului sau al uneia din părțile orașului. Referințele biblice sunt precise și totodată vagi: „Doar David a cucerit fortăreața Sionului; este cetatea lui David" (2 Sam. 5,7; 1 Cron. 11,5). Este vorba aici de colina, situată actualmente la sud-est de zidurile orașului, care a fost prima tabără iebusită din Ierusalim. Numele de Sion sau Muntele Sion a sfârșit prin a se extinde la tot orașul biblic, mărit de către David și urmașii săi, regii din Iuda. Sion servește drept sinonim pentru întregul Ierusalim în Mica 4,7 („Cel Veșnic va domni asupra ei pe Muntele Sion") și 4,8 („fiica Sionului") și mai ales la Isaia și în Psalmi.

Cu timpul, Sionul a sfârșit prin a desemna întreaga Iudee: „O, poporul meu, care locuiești în Sion" (Isa. 10,24) și, prin extensie, întreg poporul lui Israel, mai degrabă decât un loc geografic: „și să spună Sionului: «Tu ești poporul meu»" (Isa. 51,16).

Mai târziu, numele a luat o conotație mai precisă și totodată mai generală. La sfârșitul epocii biblice și la începutul epocii post-biblice, Sionul desemna Muntele *Templului (Ier. 3, 17; *1 Mac.* 7,33). Localizarea sa precisă era colina apuseană, la sudul zidurilor actuale ale Orașului Vechi. Conform unei tradiții (puțin probabile), mormântul lui David, aflat în acest loc, a sfârșit prin a da Sionului o bază geografică definitivă.

Paradoxal, tot de la David s-a ajuns la generalizarea numelui de Sion. După cum David a fost perceput ca regele ideal al vârstei de aur, cetatea lui David era un Israel idealizat. Timp de secole, poporul evreu a visat și s-a rugat pentru a se întoarce la Sion (nu la Ierusalim sau pe pământul lui Israel). După distrugerea Templului și până în Evul Mediu „cei îndoliați pentru Sion" (*avele Țion*), grup de asceți și de mistici, au trăit la Ierusalim și printre comunitățile diasporei, iar poetul și filosoful medieval *Iuda Halevi și-a intitulat vestitele poeme „Cântecele Sionului". Renașterea națională modernă și reîntoarcerea poporului evreu în patria sa poartă numele de *„sionism". Vezi *Sion, Întoarcerea la.

SION, ÎNTOARCEREA LA

Ebr.: Șivat Țion

Dorința evreilor din *galut* (exil) de a se reîntoarce pe pământul lui Israel (*Sion, sinonim al Ierusalimului, care se aplică întregii țări, de unde provine termenul modern de „sionism"). Dumnezeu îi făgăduise lui Abraham: „Să știi că sămânța ta va fi străină într-o țară care nu va fi a ei [...]. Cei din al patrulea neam se vor întoarce aici" (Gen. 15,13–16). Dumnezeu îi amenință pe israeliții care nu-i respectă poruncile că-i va exila și îi va împrăștia printre neamuri, dar această amenințare este însoțită de făgăduiala că „Domnul, Dumnezeul

tău, va aduce înapoi pe robii tăi [...], el te va strânge iarăși din mijlocul tuturor popoarelor la care te va împrăștia [...], te va aduce înapoi în țara pe care o stăpâneau părinții tăi și o vei stăpâni" (Deut. 30,1–5). Această temă a fost reluată de profeți care îndemnau poporul să-și îndrepte purtarea, îl amenințau cu exilul, dar nu uitau să adauge făgăduiala întoarcerii în cele din urmă (cf. Ezec. 11,17–20; Osea 8,10–13; 11,11; Amos 9,14–15; Mica 4,6).

Termenul „întoarcere la Sion" a fost aplicat prima dată pentru a desemna un eveniment istoric: era vorba despre edictul lui Cirus, regele Persiei și cuceritorul Babilonului, care, cincizeci de ani după distrugerea Templului, declara: „Cine dintre voi este din poporul Lui, Dumnezeul lui să fie cu el și să se suie la Ierusalim [...]" (Ezra 1,3; 2 Cron. 36,23). Această expresie, în care figura termenul *alia* („urcare, suire"), a sfârșit prin a desemna imigrarea evreilor în Ereț Israel.

Biblia relatează despre micile valuri de imigranți din epoca lui Zorobabel, despre *Ezra și despre *Neemia, care „au urcat" pentru a reclădi o viață evreiască în Iudeea. Dar majoritatea exilaților au hotărât să nu se întoarcă și rabinii au explicat retroactiv căderea celui de-al Doilea Templu, prin refuzul multor evrei din Babilon de a reveni în țară (*Ioma* 9b). Nostalgia întoarcerii la Sion, componentă principală a iudaismului, este rezultatul distrugerii celui de-al Doilea *Templu de către romani, al pierderii suveranității și al exilului (*galut*).

Sentimentul colectiv evreiesc al întoarcerii la Sion este punctul de convergență al unei memorii nostalgice, al unei viziuni utopice și al unei obligații religioase.

Înainte de toate, există nostalgia firească a exilaților pentru peisajele familiare, fauna și flora locurilor natale. Chiar și generațiile următoare, care nu aveau o cunoaștere directă a țării, întrețineau amintirea aspectului ei fizic. Istorisirile biblice erau sursa acestei cunoașteri a colinelor și văilor, a orașelor și a căderilor de apă din țara Sfântă. Aceste peisaje constituiau cadrul în care se desfășurau evenimente și povestiri biblice, care întrețineau dragostea și nostalgia unui popor pentru pământul său. Sentiment era întărit de tradiția liturgică care cere să te întorci cu fața spre Ierusalim în timpul rugăciunii, să implori ploaie potrivit cu nevoile sezoniere din Ereț Israel și să ceri lui Dumnezeu de trei ori pe zi să împlinească întoarcerea la Sion.

Plecând dintr-o casă îndoliată, evreii spun: „Fie ca Atotputernicul să te consoleze printre îndoliații din Sion și din Ierusalim." Binecuvântarea de mulțumire după masă cuprinde fraza: „Reclădește Ierusalimul, Orașul Sfânt, repede, încă în zilele noastre". Rugăciunea *Amida* exprimă dorința: „Fie ca ochii noștri să vadă întoarcerea Ta cu har la Sion".

O componentă esențială a sistemului de credințe evreiești este răscumpărarea finală a omenirii într-o perspectivă istorică numită „Zilele lui *Mesia". Aceste vremuri cuprind elemente utopice precum renașterea instituțiilor proprii vieții naționale și religioase a poporului evreu: teritoriul, suveranitatea națională, Templul și Sanhedrinul. Pe plan religios, întoarcerea la Sion implică deci continuarea unei sarcini originare, întreruptă momentan, aceea de a modela un stat conform cu idealurile profeților, pentru ca Israel să devină „Lumina neamurilor". (Isa. 42,6) Îndeplinirea acestei profeții presupune exercitarea voinței omenești, chestiune controversată în rândurile evreilor religioși contemporani. Problema este de a ști dacă exilații trebuie să aștepte cu răbdare ca Dumnezeu să-și îndeplinească promisiunea întoarcerii sau dacă ei trebuie să acționeze în acest sens. Potrivit unora, exilul fiind o pedeapsă divină, Israel trebuie să aștepte un semn care să dovedească ispășirea păcatelor sale. Rabinii evocă jurământul făcut de către Israel, de a nu încerca să grăbească întoarcerea (*Ket.* 191a). Cu toate acestea, mesianismul evreu este legat de conceptul de întoarcere la Sion, chiar cu prețul recurgerii la forță. Autenticitatea tuturor celor care se pretind Mesia se măsoară prin capacitatea lor de a face ca evreii să revină pe pământul lor. Diferitele *mișcări mesianice care au apărut de-a lungul secolelor erau bazate pe aceste premise.

După legea evreiască, întoarcerea la Sion este o obligație religioasă a individului. Autoritățile sunt în dezacord asupra statutului precis al acestei obligații, dar puterea ei juridică se manifestă printr-un șir de reglementări constrângătoare. *Maimonide, de exemplu, consideră refuzul unuia din soți de a-l întovărăși pe celălalt în Ereț Israel drept un motiv suficient de divorț (*M.T., Hilhot ișut* 13,4). În calitate de obligație halahică, reîntoarcerea la Sion este supusă unor condiții. În cazul când condițiile de călătorie sau de viață în Ereț Israel sunt periculoase, obligația omului de a-și apăra viața proprie precumpănește asupra obligației de a merge acolo. Până la jumătatea sec. al XIX-lea, condițiile erau de așa natură încât porunca întoarcerii la Sion era de neîndeplinit.

Viața religioasă în Ereț Israel era considerată a fi de o calitate atât de înaltă încât nu se putea atinge nicăieri altundeva. În cursul perioadei tal-

mudice, în pofida importanței academiilor din Babilon, mulți înțelepți reveneau în Israel, pentru a respecta mai multe *mițvot* deoarece unele porunci nu sunt valabile decât aici; dar chiar și poruncile care nu implică prezența în Israel dobândeau aici o semnificație religioasă sporită. Se spunea că *Șehina (Prezența divină) n-a părăsit niciodată țara sfântă, îngăduind deci o experiență mai nemijlocită a lui Dumnezeu în acest loc. A muri și a fi înmormântat în Ereț Israel erau socotite un privilegiu, iar cine nu putea să ajungă acolo era îngropat în diaspora cu un săculeț de pământ de acasă.

Rabinii nu-și făceau iluzii cu privire la angajamentul întoarcerii la Sion: „Iuda a plecat în pribegie [...] Locuiește în mijlocul neamurilor și nu găsește odihnă" (Plâng. 1,3). „Chiar dacă ar fi aflat odihnă, tot nu s-ar fi întors", comentează rabinii. Și mai spun: „ziua când va fi să fie adunarea exilaților va fi o clipă atât de mare și de grea încât aproape va trebui ca Dumnezeu însuși să-l ia pe fiecare de mână ca să-l facă să-și părăsească locul său" (Rași la Deut. 30,3).

De-a lungul veacurilor, întoarcerea la Sion a evreilor, printre care mulți rabini celebri, se explică prin motivații religioase. La sfârșitul secolului al XV-lea, grupe de expulzați din Spania au ajuns în Sion și au întemeiat marele centru *mistic de la Safed. La finele secolului al XVIII-lea, o serie de *hasidimi*, dar și adversari de-ai lor ca discipolii Gaonului *Elia din Vilna s-au instalat în „orașele sfinte" din țară, pentru a studia aici și a fi înmormântați în pământul țării.

În secolul al XIX-lea, conceptul reîntoarcerii la Sion a suferit transformări radicale. *Iudaismul reformat susținea că împrăștierea evreilor în lume nu este o pedeapsă divină, ci o ocazie de răspândire în lume a moralei profetice. Aportul evreilor la dezvoltarea unei culturi universale, transnaționale, urma să ducă la instaurarea adevărului, dreptății și păcii în lume, contribuind prin aceasta la realizarea speranțelor mesianice ale lui Israel. „Noi nu ne mai considerăm o națiune, ci o comunitate religioasă; în consecință, nu așteptăm nici întoarcerea în Palestina [...] nici restaurarea legilor proprii unui stat evreu", spunea platforma reformată de la Pittsburgh (1885). Ulterior, sub influența evenimentelor istorice, reformații și-au schimbat poziția. Platforma de la Columbus (1937) stipulează obligația tuturor evreilor de a ajuta la crearea unui cămin național evreu în Palestina, care să fie un loc de azil pentru cei oprimați și un centru cultural și spiritual al vieții evreiești. În ultimii ani, mișcarea reformată s-a asociat Organizației Sioniste și susține activ imigrarea în Israel.

Ideologia sionismului modern a transformat din rădăcini conceptul întoarcerii la Sion, văzând în el un concept politic, revendicarea unei patrii pentru evrei, o contribuție la revoluția socială universală (Moise Hess), un mijloc eficace de combatere a antisemitismului (Theodor *Herzl, Leo Pinsker), o cale de renaștere a culturii iudaice (Ahad ha-Am). Sub impactul modernității, ideea mesianică tradițională a întoarcerii la Sion a fost reformulată în termeni raționali și realiști de Iuda Alkalai (1798–1878) și Zwi Hirsh Kalischer (1795–1874) care au pus bazele sionismului religios. Totuși, până la al doilea război mondial, iudaismul ortodox, în ansamblul său, a respins și a combătut sionismul politic care vroia s-o ia înaintea lui Dumnezeu și să-l readucă pe Israel în țara sa fără nici o intervenție divină. Dintre acești ortodocși, cei mai mulți au pierit în *Șoa, iar supraviețuitorii, cu puține excepții, colaborează cu Statul Israel. Grupările ultraortodoxe au pus în cauză nu atât credința întoarcerii la Sion cât mijloacele folosite pentru realizarea ei.

SIRKES, IOEL

(1561–1640)

Unul dintre cei mai mari talmudiști polonezi, cunoscut sub pseudonimul **Bah**, acronim de la titlul operei lui *Bait Hadaș*. Născut la Lublin, în Polonia, a fost pe rând rabin titular în comunitățile din Lublin, Belz și Brest-Litovsk. Începând din 1619, s-a aflat în fruntea *ieșivei* din Cracovia și președinte al tribunalului rabinic local. Lucrarea lui principală, *Bait Hadaș* („Noua locuință", Cracovia 1631–1639), este un comentariu al cărții lui *Iacob ben Așer, *Arba Turim*, care leagă toate preceptele și deciziile Halahei de izvoarele lor din Talmud și din scrierile așa-numiților **Rișonim*. Sirkes este, de asemenea, autorul unui mare număr de *responsa* și de comentarii asupra Talmudului. Adversar al filozofiei cât și al metodei **pilpulului*, el a încurajat studierea Cabalei, respingându-i însă practicile care se opun Halahei.

I se datorează numeroase decizii halahice controversate. De exemplu, el i-a autorizat pe rabini să perceapă remunerații; a extins permisiunea de a vinde simbolic, la *Pesah, aluatul dospit unui neevreu, îngăduind să se „vândă" cu tot cu camera în care se afla; în fine, a autorizat citirea de lucrări profane, chiar și în limbi locale, în ziua de Șabat. De asemenea, el a liberalizat unele legi, pentru ca sărbătorile să fie mai vesele. Nu vedea nici un motiv de a interzice femeilor să cânte și a autorizat chiar să se folosească la sinagogă melodii bisericești cu condiția să aibă un caracter universal. A

rămas în schimb inflexibil în privința legilor referitoare la **isur ve-heter*.

SIVAN

Accad.: Simanu

Nume postexilic dat lunii a treia din *calendarul religios evreiesc (care începe cu luna *Nisan) și lunii a noua din calendarul civil ebraic (care începe cu *Tișri). Are 30 de zile și coincide, în mod normal, cu lunile mai-iunie. Semnul său zodiacal este reprezentat de „Gemeni". Tradiția rabinică asociază această lună cu Revelația de pe Muntele Sinai și cu dăruirea Torei către israeliți, la șapte săptămâni după ieșirea din Egipt. Unele pasaje din Biblie se referă la „a treia lună", dar termenul „Sivan" nu apare decât o singură dată (Est. 8,9).

În prima zi a lunii Sivan, israeliții s-au apropiat de Muntele Sinai (Ex. 19,1). În zilele de 3, 4 și 5 Sivan (*șeloșet ieme ha-hagbala*, „trei zile de delimitare", Ex. 19,10 *et infra*), ei s-au purificat în vederea Revelației care a avut loc în a șasea zi a lunii Sivan. Sărbătoarea *Șavuot (Sărbătoarea Săptămânilor), care comemorează evenimentul dăruirii Torei (*matan Tora*), este celebrată în zilele de 6 și 7 Sivan în diaspora, și 6 Sivan, în Israel. La origine, Șavuot nu era decât o sărbătoare a secerișului, prilej de a oferi la Templu primele roade agricole. Potrivit tradiției, regele David s-ar fi născut și ar fi murit pe 6 Sivan. După unul din înțelepții Talmudului, la 15 Sivan începe vara în Ereț Israel (*B.M.* 106b). Luna Sivan cuprinde numeroase aniversări istorice. Odinioară se postea în zilele de 23, 25 și 27 Sivan (*Meg. Taan.* 13; *Tur*, *Ș.Ar.*, *O.H.* 580), în amintirea suspendării *pelerinajelor la Ierusalim din ordinul lui Ieroboam I și pentru a comemora martiriul tanaimilor Șimon ben *Gamaliel, *Ismael ben Elișa, Hanania Segan ha-Cohanim și Hanania ben Teradion.

SIYUM

„Concluzie; încheiere"

Încheierea studierii unui tratat al Mișnei sau al Talmudului de către o persoană sau o colectivitate. Ceremonia de *siyum* se ține în prezența unui **minian* (cvorum de cel puțin zece persoane de sex masculin, în vârstă de 13 ani sau mai mult) și este urmată de o rugăciune specială, numită *hadran*, și de recitarea **Kadișului*. De obicei, se servesc răcoritoare iar uneori se dă chiar o masă festivă, în cursul căreia se rostesc discursuri pe subiecte religioase.

Talmudul relatează că *Abaie, directorul vestitei academii babiloniene din Pumbedita, obișnuia să organizeze o serbare de fiecare dată când unul dintre elevii săi termina studierea unui tratat al Talmudului (*Șab.* 118b).

S-a încetățenit obiceiul de a celebra un *siyum* în ziua care precede sărbătoarea de *Pesah. În amintirea celei de-a zecea plăgi a Egiptului, care i-a cruțat în chip miraculos pe primii născuți evrei, orice prim născut de sex masculin trebuie să postească în această zi (vezi *Post și zile de post). Totuși, dacă o persoană se află la o *seudat mițva* (masă solemnă, ca *siyumul*, care marchează îndeplinirea unei *mițva*), ea este scutită de obligația de a posti. De aceea, în cele mai multe sinagogi, se cere unei persoane să procedeze la studierea ultimei pagini a unui tratat, ceea ce oferă prilejul de a celebra un *siyum*, scutindu-i astfel pe primii născuți prezenți de obligația lor de a posti.

Se organizează un *siyum* și atunci când se termină de scris un nou *sefer* *Tora; ceremonia se numește atunci *siyum ha-Sefer* („încheierea Cărții"). Persoanelor prezente li se oferă cinstea deosebită de a umple „plinurile" literelor care compun ultimele versete ale Torei. După aceea, persoana care a comandat sulul și a plătit executarea sa îl oferă sinagogii pe care a ales-o. Întreaga comunitate i se alătură într-un cortegiu vesel de însoțire a noului sul până la chivotul sinagogii respective.

SLIHOT

Sing. sliha

Poeme de pocăință și de remușcare, prin care credinciosul imploră iertarea (*sliha*) și îndurarea lui Dumnezeu pentru păcatele comise. Tradiția ne învață că însuși Dumnezeu l-ar fi instruit pe Moise despre cele 13 atribute (*șeloș esre midot*) ale îndurării, prin care, invocându-le, va putea obține întotdeauna mila divină (*R.H.* 17b).

Cele 13 atribute, așa cum le oglindește cartea Exodului (Ex. 34,6–7) sunt următoarele: Domnul este iubitor de oameni și milostiv; încet la mânie, plin de îndurare și de dreptate; păstrează bunăvoința până într-al miilea neam, rabdă fărădelegea, răzvrătirea și păcatul, dar nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuiește. Aceste 13 atribute au devenit „nucleul" în jurul cărora s-a organizat de atunci orice rugăciune penitențială, orice implorare a iertării divine. Multe poeme liturgice (vezi **Piyut*) au fost compuse de-a lungul veacurilor, spre a însoți enunțarea celor 13 atribute: aceste poeme, axate toate pe ideea iertării, poartă numele de *slihot*. La origine, *slihot* erau rezervate slujbelor de Iom Kipur și din celelalte zile de post. Începând din epoca gheonimilor, ele au fost recitate în fiecare

luni și joi după *Amida* slujbei de dimineață. Toate *slihot* încep prin enunțarea celor 13 atribute. *Șulhan aruh* spune că, în cele 40 de zile dintre 1 Elul și 10 Tișri (Iom Kipur), oamenii se sculau devreme, în zori, ca să meargă la sinagogă, să le recite, obicei care s-a păstrat până în ziua de azi în comunitățile sefarde. Așchenazii, în schimb, încep să le recite abia din duminica dinainte de Roș Hașana, iar **hasidimii* din noaptea de sâmbătă spre duminică dinaintea Anului Nou. Diferitele rituri (*nusah*) au propriile lor texte și obiceiuri legate de *slihot*, care se publică de regulă în volume separate.

Mulți autori au compus *slihot*. Unii au rămas anonimi, alții au fost autorități rabinice medievale ca: Iose ben Iose, R. *Gherșom ben Iuda (Meor ha-Gola), *Rași, și R. *Samuel ben Meir. Poetul spaniol Moise ibn *Ezra a fost chiar poreclit *ha-Salah* („autorul de *slihot*").

Multe *slihot* au forma *acrostihurilor alfabetice (literele cu care încep versetele sunt în ordine alfabetică), adesea urmate de un acrostih al numelui autorului.

SLUJBA DE DIMINEAȚĂ

Ebr.: șahrit, de la șahar, „zori"

Cea mai lungă din cele trei slujbe cotidiene. O tradiție, întemeiată pe Gen. 19,27, atribuie instituirea ei lui *Abraham. Slujba a fost introdusă în locul jertfei *tamid* care avea loc zilnic la Templu. La modul absolut **Amida* (a cincea secțiune a slujbei) nu ar trebui recitată decât după răsăritul soarelui și cel mai târziu la sfârșitul primei treimi a zilei, în vreme ce **Șema Israel* („Ascultă, Israel") ar trebui recitat în primul sfert al zilei (calculul se face în funcție de răsăritul și apusul soarelui).

Slujba de dimineață se desfășoară după cum urmează: mai întâi vin *rugăciunile de deșteptare (*birhot ha-șahar*), prin care credincioșii mulțumesc Dumnezeu că le îngăduie să înceapă o nouă zi. Urmează **Pesuke de-zimra*, versete extrase din cântări, din Psalmi în special, deși *cântarea lui Moise ocupă un loc preponderent. Tot aici e inclus și **Baruh șe-amar*. Această secțiune este considerabil lărgită de Șabat și de sărbători. Oficiantul îndeamnă apoi credincioșii la rugăciune (**Barehu*). Se rostește atunci **Șema Israel*, rugăciune însoțită de trei binecuvântări, din care două înainte (cea de-a doua e *Ahava raba*) și una după (*Emet ve-iațiv*). *Amida* este atunci citită de credincioși în șoaptă, apoi reluată cu voce tare de către oficiant, inclusiv **Kedușa*. În zilele lucrătoare, în afara zilelor de *lună nouă (*roș hodeș*) și în timpul sărbătorilor de Purim și de Hanuca, *Amida* este urmată de **Tahnun* (rugăciune de iertare și de spovedanie).

În timpul sărbătorilor de Purim și de Hanuca, ca și în cursul sărbătorilor de *pelerinaj (inclusiv zilele intermediare) și, în anumite comunități, de Ziua Independenței Israelului, *Amida* este urmată de **Halel*, apoi de citirea Torei. De Șabaturile obișnuite, ca și de marile sărbători, se citește doar pericopa liturgică din Tora (nu și *Halel*). La fel și în zilele obișnuite de *luni și joi, când nu se citește decât prima secțiune a pericopei Șabatului următor. În sfârșit, slujba de dimineață, din zilele lucrătoare se încheie (în afară de variațiuni minore ale diferitelor rituri) cu **Așre*, *U-va-le-țion*, antologie compusă aproape exclusiv din versete biblice și prefațată de Isa. 59,20–21, apoi cu **Alenu* și psalmul zilei (duminică, Ps. 24; luni, Ps. 48; marți, Ps. 82; miercuri, Ps. 94,1–95,3; joi, Ps. 81; vineri, Ps. 93). *Kadișul* celor îndoliați încheie slujba. Psalmul 92, citit de Șabat, poate fi recitat înainte sau în timpul slujbei, iar alți psalmi sunt recitați la diverse ocazii. În zilele de Șabat și de sărbătoare, când slujba de dimineață este urmată de un *musaf* (*slujbă suplimentară), se întâmplă frecvent ca rabinul să țină o predică fie înaintea citirii Torei, fie după aceea.

Dacă nu se întrunește un **minian* (cvorum de zece bărbați care au atins vârsta majoratului religios, adică treisprezece ani), unele pasaje ale slujbei de dimineață — *Kadiș*, *Barehu*, și reluarea *Amidei* de către oficiant (inclusiv *Kedușa*) — nu pot fi recitate.

În timpul slujbei de dimineață, purtarea șalului de rugăciune (*talit*) este obligatorie cu excepția zilei de Tișa be-*Av. În fiecare zi, în afară de Șabat, Tișa be-Av, sărbătorile de pelerinaj, Roș Hașana și Iom Kipur, trebuie purtate *tfilin* (filactere). În zilele când are loc *musaf* (slujba suplimentară), *tfilin* se scot înainte de acesta. În ce privește *hol ha-moed* (semisărbătorile din cursul sărbătorilor de Pesah și Sucot), obiceiul variază după comunități. Hasidimii, sefarzii și așchenazii israelieni nu poartă *tfilin* în acele zile.

SLUJBA DE DUPĂ AMIAZĂ

Ebr.: minha, „ofrandă"

Slujba cotidiană de rugăciuni care are loc după amiază. Aceasta a luat locul darului (*tamid șel ben ha-arbaim*) care se aducea în toate după amiezile la Templu (cf. 2 Regi 16,15). Potrivit tradiției rabinice (*Ber.* 26b), patriarhul Isaac este cel care a instituit slujba de după amiază (cf. Gen. 24,63). Aceasta trebuie ținută pe cât posibil în prezența

unui cvorum o jumătate de oră după amiază (definită ca ora mediană între răsăritul și apusul soarelui) și nu mai târziu de amurg. Răstimpul de aproximativ două ore și jumătate care separă crepusculul de asfințitul soarelui este numit *minha ketana* (*minha* „cea mică"); perioada care se întinde de la douăsprezece și jumătate până la *minha ketana* se numește *minha ghedola* (*minha* „cea mare"). A doua jumătate din *minha ketana* se numește *pelag ha-minha* iar unii ortodocși susțin că slujba de după amiază trebuie să aibă loc imediat înainte de acest moment critic.

Slujba cuprinde citirea Ps. 145 (**Așre*), **Amida*, repetarea *Amidei* de către oficiant (care la nevoie poate fi scurtată), și **Alenu* la care se adaugă, în unele zile speciale, diverse alte rugăciuni, atât în cursul *Amidei* cât și în timpul slujbei popriu-zise. Nu se recită însă **Șema*, căci ora zilei nu se pretează la aceasta (cf. Deut. 6,7). Se recită un semi-*Kadiș* înainte de *Amida* tăcută și un *Kadiș* complet înainte de *Alenu*, acesta fiind urmat de *Kadișul* îndoliaților. În ritualul sefard, înainte de *Așre* se recită *Korbanot*, lista jertfelor și darurilor care se aduceau la Templu. În cursul săptămânii, cu excepția vreunei ocazii speciale (de exemplu, Anul Nou al Arborilor) și a ajunului de Șabat sau de sărbători, după repetarea *Amidei* de către oficiant, se citesc rugăciunile **Tahnun*.

În zilele de Șabat și de sărbători, *Așre* este urmat de *U-va-le-țion*, antologie de versete biblice începând cu Isa. 59,20–21. Sâmbăta se scoate din chivot un sul al Torei și se citește prima secțiune a pericopei din Șabatul următor (vezi *Tora, Lectura -ei). Se citește de asemenea Tora în zilele de post și de Iom Kipur; în această din urmă zi, Cartea lui Iona se citește în întregime ca **haftora*. În după amiaza care precede Iom Kipur, se recită confesiunea **Al het* după *Amida* tăcută.

La postul de Tișa be-*Av, bărbații poartă șalul de rugăciune (**talit*) și filactere (**tfilin*) în timpul slujbei de după amiază, pentru a compensa faptul că nu s-au purtat la slujba de dimineață. Se poartă *talit* și în ziua de Kipur.

La repetarea *Amidei*, oficiantul și credincioșii cântă alternativ *Kedușa* la a treia binecuvântare.

În cursul postului, înainte de ultima binecuvântare, oficiantul recită binecuvântarea preoților iar, în Israel, preoții îi binecuvântează pe credincioși. Numeroase sinagogi împing din comoditate slujba de după amiază cât mai târziu, pentru a scurta intervalul dintre rugăciunile de după amiază și cele de seară. De Șabat, o *seuda șlișit* („a treia masă") completează intervalul dintre cele două slujbe.

SLUJBA DE SEARĂ

Ebr.: maariv sau arvit, de la erev, „seară"

Slujba cotidiană, recitată după căderea serii, instituită, potrivit tradiției, de patriarhul Iacob (potrivit Gen. 28,11). Spre deosebire de celelalte două slujbe cotidiene (de dimineață și de după amiază), *maariv* nu ține locul unei jertfe de la Templu, pentru că nu existau sacrificii de seară. Deși considerată *reșut* (rugăciune facultativă), ea a fost recunoscută cu timpul ca o slujbă cu statut deplin, corespunzătoare momentului când, la Templu, se pregătea arderea diverselor resturi de jertfe în cursul nopții.

În zilele lucrătoare, slujba începe cu Ps. 78,38 și 20,10 și **Barehu*, urmate de două binecuvântări înainte de **Șema* (a doua este *Ahavat olam*) și alte două binecuvântări după *Șema*, *Emet ve-emuna* și *Hașkivenu*. În diaspora, așchenazii adaugă o a treia binecuvântare. Inițial (și până în jurul sec. al IX-lea), slujba de seară se încheia aici și nu se recita *Amida*, deoarece această rugăciune era considerată ca echivalentul unei jertfe la Templu. Cum credincioșii simțeau totuși nevoia de a recita *Amida*, s-a adăugat o *Amida* tăcută, fără nici o repetare a oficiantului. Slujba se încheie în general cu rugăciunea **Alenu* și cu **Kadișul* îndoliaților. Vineri seara, în ajun de Șabat, slujbele încep cu **Kabalat Șabat* și continuă cu *Barehu* și *Șema*; se adaugă rugăciuni speciale după *Amida* iar slujba se încheie cu **Kiduș* (în diaspora), *Alenu* și cu imnul **Igdal* sau **Adon Olam*. Sâmbătă seara, se cântă, pentru început, Psalmii 144 și 67 (în afară de *hasidimi*) iar slujba se încheie cu Psalmul 91, cu alte versete biblice și cu ceremonia de **havdala*. Când nu este cvorum, se suprimă unele părți din slujbă (*Barehu* și diverse părți din *Kadiș*). În timpul sărbătorilor de pelerinaj, numeroase comunități așchenaze din diaspora recită poeme speciale, *maaravot*, care sunt incluse în binecuvântările de dinainte și de după *Șema*. În prima seară de Pesah, în Israel, slujba de seară este urmată de **Halel*; în ajun de Iom Kipur, slujbele includ numeroase poeme liturgice după *Amida*. Se poate începe slujba de seară la o „oră relativă" (definită ca a douăsprezecea parte din timpul dintre răsăritul și apusul soarelui din acea zi), altfel spus, o oră și un sfert înainte de apusul soarelui. Slujba de seară nu poate avea loc după miezul nopții, la jumătatea drumului dintre apusul și răsăritul soarelui; dacă totuși nu există altă posibilitate, se poate recita până în zori. Dacă se spun rugăciunile de seară înainte de căderea nopții, cele trei paragrafe din *Șema* trebuie repetate după căderea nopții, — cel mai devreme

termen, la care se poate îndeplini îndatorirea de a recita *Șema* de seară. Pentru ca lumea să poată cu ușurință asista la slujba de seară, numeroase congregații organizează slujba de după amiază târziu în cursul zilei astfel încât nu mai rămâne decât un foarte scurt răgaz până la începerea slujbei de seară. Răgazul dintre cele două slujbe se folosește adesea pentru studiu.

SLUJBĂ FUNEBRĂ

Textele prescrise pentru citire și ordinea lor în cadrul ceremoniei de înmormântare variază de la un rit la altul și chiar în interiorul riturilor așchenaz și sefard, totuși unele trăsături sunt comune tuturor riturilor. Printre acestea se numără *keria* („*sfâșierea" veșmintelor de către cei îndoliați), ca și versetele biblice și extrasele liturgice psalmodiate de rabinul care conduce cortegiul funerar. Această procesiune poate comporta opriri înaintea sosirii la mormânt iar adesea este rostit un *elogiu funebru fie în *ohel* („capela" funerară), fie atunci când coșciugul este coborât în mormânt, iar cei ce asistă ajută la acoperirea acestuia cu pământ. Rugăciunile de *pomenire și *Kadișul* îndoliaților încheie slujba propriu-zisă. Apoi participanții spun câteva cuvinte de consolare familiei defunctului și părăsesc cimitirul, nu înainte de a se spăla pe mâini.

Țiduk ha-Din („îndreptățirea Judecății [divine]"), cum se numește în limbaj curent slujba funebră, exprimă recunoașterea de către om a voinței divine și supunerea lui față de aceasta. De fapt, este un apel la adresa celor în doliu ca, dând frâu liber durerii, să accepte totuși inevitabilul și să-și reafirme credința în Dumnezeu.

În general, slujbele funebre de rit așchenaz se conformează toate unui ritual de bază. Rămășițele pământești ale rabinilor și savanților distinși pot fi onorate printr-o scurtă oprire la sinagoga lor. La cimitir, rudele și prietenii defunctului se întrunesc în *ohel*, unde cei îndoliați recită **Baruh Daian ha-emet* („Binecuvântat fie judecătorul adevărului"), sfâșiindu-și veșmintele. Cei care n-au fost într-un cimitir în ultimele treizeci de zile trebuie să recite o binecuvântare specială. În Israel, în mod deosebit, elogiul funerar este rostit în capela cimitirului în fața coșciugului care e apoi purtat de bărbați până la mormânt. În unele comunități din diaspora un cărucior special transportă coșciugul. Rabinul citește apoi a doua binecuvântare din *Amida* cotidiană, numită după primele sale cuvinte: *Ata ghibor* („Tu ești atotputernic"). Începe apoi *țiduk ha-Din*-ul propriu-zis care se deschide cu *Ha-țur tamim poolo* (Deut. 32,4: „Ca o stâncă este! Desăvârșită e lucrarea sa") și se continuă cu o serie de versete biblice pentru a se încheia cu Ier. 32,19; Ps. 92,16; Iov. 1,21 și cu *Ve-Hu rahum* („Și El e milostiv"; Ps. 78,38). În zilele când nu se spune **Tahnun* la sinagogă, anume în ajun de Șabat și de sărbători, versetele care urmează în mod normal după *Ata ghibor* sunt fie înlocuite prin *Mihtam le-David* (Ps. 16), fie pur și simplu omise.

În timp ce conduce cortegiul până la mormânt, rabinul psalmodiază în general Ps. 91; el poate marca trei pauze în drum pentru a le da posibilitatea celor apropiați defunctului să-și exprime durerea.

În anumite comunități din diaspora, unele părți ale slujbei funebre sunt repetate în limba locului. Atunci când coșciugul este coborât în mormânt, oficiantul spune: „Odihnească-se în pace". Un elogiu funebru poate fi atunci rostit. Familia mortului, urmată de bărbații adulți, aruncă câteva lopeți de pământ până ce mormântul este acoperit. Apoi, rudele defunctului recită o versiune amplificată a *Kadișului*, care face referire la învierea morților și la restaurarea Ierusalimului, și o *azkara*, rugăciune de comemorare, care cuprinde **El male rahamim* („Dumnezeu plin de îndurare"). Asistența se înșiră pe două rânduri, între care trec cei îndoliați, pentru a primi formula tradițională de consolare: „Fie ca Atotputernicul să te întărească pe tine, ca și pe ceilalți loviți de jale ai Sionului și ai Ierusalimului". În Marea Britanie și în alte țări anglo-saxone, li se urează „viață lungă". Potrivit unei tradiții, înainte de a părăsi cimitirul, se smulg câteva fire de iarbă recitând un verset din Psalmi (fie Ps. 72,16, fie Ps. 103,14). Toți cei prezenți se spală pe mâini iar unii recită Isa. 25,8.

Slujba funebră la sefarzi diferă de aceea a așchenazilor în numeroase puncte, chiar dacă, în Israel, unele ritualuri sefarde au fost adoptate și de unele comunități așchenaze. Astfel, obiceiul sefard de a face înconjurul coșciugului de șapte ori (**ha-kafot*), rugându-l pe Dumnezeu să se îndure de cel mort, a intrat în obiceiurile *hasidimilor* din Israel. Unii *mitnagdimi*, în special cei de la Ierusalim, au preluat obiceiul cabalistic care-i interzice fiului defunctului să-și însoțească tatăl până la mormânt. În unele locuri, cei de față cer iertare mortului dacă i-au greșit cu ceva fără să vrea. Obiceiul de a pune o piatră pe mormântul unei rude este foarte răspândit în Israel.

Sefarzii încep adeseori slujba funebră la sinagogă, nu la capela cimitirului, iar femeile pot să asiste numai la aceasta și să lipsească de la înhumarea propriu-zisă. La sinagogă, după *Kadiș*, evreii sirieni obișnuiesc să sune din *șofar* dacă defunctul

a avut urmași. Sefarzii recită Ps. 91 pentru un bărbat și Prov. 31 pentru o femeie. Evreii marocani omit Ps. 91 în zilele când se spune *Tahnun*. Cortegiul face șapte opriri în drum spre mormânt în fața căruia se recită de trei ori Ps. 78,38, în timp ce trupul este coborât în groapă. Spre deosebire de ordinea aşchenazâ, *țiduk ha-Din* se recită după înhumare; apoi, îndoliații își sfâșie veșmintele și recită *Kadiș*, după care se spune *Haşkava* (rugăciune pentru odihna sufletului celui decedat). La evreii de rit spaniol și portughez, ceremonia funebră începe și se sfârșește în capela cimitirului, unde cei de față își sfâșie hainele înainte de a porni spre mormânt. La înmormântarea unei femei, se înlocuiește Ps. 91 cu Ps. 16. În unele comunități, *țiduk ha-Din* se spune întâi la locuința mortului, apoi se repetă la cimitir. Unele obiceiuri funebre, cum ar fi consolarea celor în doliu și spălarea mâinilor la ieșirea din cimitir, sunt comune sefarzilor și aşchenazilor.

SLUJBĂ SUPLIMENTARĂ

Ebr.: musaf

Serviciu liturgic suplimentar, instituit pentru *Șabat și zilele de *sărbătoare. Biblia prescrie astfel de slujbe pentru Șabat, pentru zilele de lună nouă, pentru cele trei sărbători de pelerinaj și pentru marile sărbători (Roș Hașana și Iom Kipur), vezi Num. 28–29. În vremea Templului, de Șabat și de sărbători, se aduceau jertfe în plus față de cele zilnice. După distrugerea Templului și abolirea jertfelor, slujba suplimentară a fost instituționalizată și a luat locul jertfelor respective (*Ber.* 26b). Unii *tanaimi considerau că *musaful* trebuie să fie colectiv și nu poate fi recitat decât în prezența unui **minian* (*Ber.* 4,7; 30a–b). Cu sau fără cvorum, rabinii au impus *musaful* ca o obligație pentru fiecare credincios și i-au acordat tot atâta importanță ca și slujbei obișnuite de dimineață (*Ber.* 30b; *Ș.Ar.*, *O.H.* 286,2).

Uzanța cere ca *musaf* să se recite imediat după citirea săptămânală a pasajului din Tora și a **haftorei* corespunzătoare, care urmează după rugăciunea de dimineață, în zilele de Șabat și de sărbătoare.

Musaful se introduce printr-un semi-*Kadiș* urmat de *Amida* de *musaf* care, exceptând ziua de Roș Hașana, constă în recitarea a șapte binecuvântări, primele trei, de slavă, ultimele trei, de mulțumire fiind identice cu cele din *Amida* cotidiană. Binecuvântarea *Kedușat ha-iom* („Sfințirea zilei") este inserată între ele; ea constă dintr-un paragraf preliminar unei rugăciuni pentru restaurarea serviciului divin la Templu și se încheie cu un extras din Tora, detaliind jertfele suplimentare ale zilei.

Atunci când luna nouă cade de Șabat, paragraful obișnuit, *Tikanta Șabat* („Tu ai instituit Șabatul") este înlocuit cu o formulă specială, *Ata iațarta* („Tu ai creat"). Altminteri, *musaful* constă dintr-o rugăciune exprimând tristețea abolirii riturilor sacrificiale ale Templului și speranța că ele vor fi restaurate. Se recită Num. 28,11, care descrie sacrificiile lunii noi, și se încheie cu o rugăciune ca luna nouă să fie binecuvântată.

Musaf de Roș Hașana este constituit din adăugarea la paragraful intermediar a trei binecuvântări, fiecare urmată de sunetul *șofarului*: **Malhuiot* proclamă regalitatea lui Dumnezeu; **Zihronot* amintește meritele generațiilor trecute, **Șofarot* menționează folosirea *șofarului* în ziua de Roș Hașana. Fiecare din ele citează zece versete din Pentateuh, trei din Profeți, trei din Hagiografe și se încheie cu un verset din Pentateuh. Toate referirile la sacrificiile din acea zi sunt incluse în binecuvântarea *Malhuiot*.

În prima zi de *Pesah, se adaugă o rugăciune pentru rouă din *Amida* de *musaf* și o rugăciune pentru ploaie recitată la *Șmini Ațeret. La marile sărbători, după repetarea *Amidei* de către oficiant, se citesc lungi *piyutim* (poeme liturgice), rugi și imnuri de slavă. O scurtă slujbă, numită *avoda*, se citește de Iom Kipur. Aceasta se încheie în general cu **En k-Elohenu*, **Alenu* și **Adon Olam*. Se recită *Kadiș* de cel puțin două ori înainte de încheierea slujbei.

La fiecare slujbă suplimentară, *Amida* se citește mai întâi în tăcere de către toată adunarea, apoi oficiantul (*hazan*) o repetă cu vocea tare. De lună nouă și în zilele intermediare ale sărbătorilor de pelerinaj, *Kedușa* obișnuită este recitată la a treia binecuvântare; de Șabat, de marile sărbători și de sărbătorile de pelerinaj (între care Hoșana Raba) se recită o *Kedușa* specială, mai lungă.

În diaspora, în zilele de sărbătoare, cu excepția Șabatului și a lunii noi, preoții se adună înaintea chivotului pentru a binecuvânta adunarea în timpul ultimei binecuvântări a *Amidei* suplimentare (vezi *Preoți, Binecuvântările -lor). Dacă una din aceste zile coincide cu un Șabat, părerile sunt împărțite în privința oportunității de a efectua binecuvântarea sacerdotală.

SMERENIE

Una dintre virtuțile cele mai admirate și mai recomandate în mediile evreiești încă din epoca biblică. Moise este descris ca „un om foarte smerit,

mai smerit de cât orice om de pe fața pământului" (Num. 12,3). După părerea rabinilor, tocmai pentru această calitate a lui, el a fost socotit vrednic să primească Tora. Proorocul Ieremia a dovedit, la rândul lui, aceeași virtute atunci când, socotindu-se nedemn, a șovăit să-și asume misiunea divină ce i se încredința (Ier. 1,3). „Cei smeriți vor moșteni țara", spune Biblia (Ps. 37,11); Dumnezeu îi sprijină (Ps. 147,6) și înțelepciunea este cu ei (Prov. 11,2). Un mesaj de o mare profunzime etică este exprimat în vorbele profetului Mica (6,8) atunci când definește în mod concis ce i se cere omului: „să faci dreptate, să iubești mila și să umbli smerit înaintea Dumnezeului tău". Rabinii spun (*Mak.* 24a) că, în acest verset, este cuprinsă toată Tora și că „a umbla smerit înaintea lui Dumnezeu" reprezintă cel mai înalt ideal pentru un evreu. Înțelepții Talmudului le recomandau discipolilor modestia drept o calitate esențială, iar *Hilel spunea: „cine aleargă după renume își va pierde numele" (*Avot* 1,13). „Cu cât un om este mai mare, cu atât este mai modest", se spune (*Lev.R.* 36,2), iar după Rabi Meir: „Cine nu se laudă va fi lăudat de alții" (*M.K.* 28b). „Așază-te puțin mai jos decât ar trebui să ședi, căci mai bine să ți se spună: «urcă» decât «coboară»" (*Lev.R.* 1,5). Există totuși situații în care nu încape smerenie: discipolii unui înțelept trebuie să aibă atâta mândrie încât să se ridice în apărarea Legii. Smerenia însă deschide poarta lumii celeilalte (*Sanh.* 88b) și Dumnezeu însuși este smerit: „Peste tot în Biblie unde se vorbește de puterea lui Dumnezeu, veți vedea că se pomenește și de smerenia Lui" (*Meg.* 31a). De asemenea, se spune că „Dumnezeu s-a arătat într-un rug ca să ne învețe că sufletele cele mai înalte se pot găsi printre cei mai sărmani" (*Mehilta de Rabi Șimon bar Iohai*; vezi *Șab.* 67a).

Învățături rabinice despre smerenie

De ce sunt comparate cuvintele Torei cu apa, cu vinul și cu laptele (Isa. 55,1)? Răspunsul este următorul: tot așa cum aceste lichide se păstrează în vasele cele mai simple, la fel și cuvintele sfinte se păstrează numai la oamenii smeriți.

Eviavia duce la smerenie și smerenia, la teama de păcat.

Rugăciunile n-au nici o valoare dacă omul nu se socotește pe sine ca firul de praf.

Dacă un om se arată smerit în ucenicia Torei și în facerea de fapte bune, modest cu părinții, cu învățătorul, cu nevasta și cu copiii lui, cu toți cei din jur și cu semenii lui mai apropiați ori mai depărtați, dacă se poartă smerit chiar și cu păgânul de pe stradă, atunci va fi iubit în ceruri și, pe bună dreptate, respectat pe pământ.

Faptele bune îndeplinite cu smerenie sunt mai durabile decât cele făcute cu mult tam-tam.

Să te arăți smerit ca să câștigi încuviințarea altora este cea mai neobrăzată aroganță.

SMIHA, vezi ÎNVESTIRE.

SOARE, BINECUVÂNTAREA -LUI

Ebr.: birkat ha-hama

Binecuvântare care se recită la fiecare 28 de ani, când soarele își încheie ciclul și revine la locul din care, potrivit tradiției, a pornit în ziua a patra a Genezei. După porunca rabinică, acest eveniment este respectat recitând binecuvântarea: „Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Rege al Universului, Care înfăptuiești această operă de Creație" (*Ber.* 59b). Calculul acestui ciclu de 28 de ani se bazează pe cel al înțeleptului talmudic Mar *Samuel care aprecia lungimea unui an la 365 de zile și șase ore (vezi *Calendar).

Potrivit Talmudului, cotitura acestui ciclu solar are loc la echinocțiul de primăvară, într-o marți seara, prima din luna Nisan. Cu toate acestea, întrucât soarele nu este vizibil în acel moment pretutindeni în lume, înțelepții au poruncit ca binecuvântarea să fie recitată în zorii zilei următoare. Pentru rugăciune nu este necesar un **minian*, dar obiceiul cere ca binecuvântarea să fie recitată, stând în picioare în fața unei mari adunări într-un moment când soarele este vizibil. Printre rugăciunile care însoțesc binecuvântarea se află extrase din **Zohar*, din Tora, din Profeți și din Psalmi. Ultima dată când a fost binecuvântat soarele a fost la 8 aprilie 1981; următoarea va fi la 8 aprilie 2009.

SOFER, vezi SCRIB.

SOFER (SCHREIBER), MOISE

(1762–1839)

Rabin, autoritate halahică și fruntaș al *iudaismului ortodox, cunoscut sub numele de **Hatam Sofer**. Născut la Frankfurt, a studiat pe lângă Pinhas Horowits și Natan Adler (1741–1800). Când acesta din urmă a trebuit să-și părăsească postul, din cauza opoziției față de predicile sale prea înclinate spre Cabala și a introducerii de către el a cărții de rugăciune a lui Isaac Luria, Moise Sofer l-a însoțit în peregrinările sale. Apoi a slujit la Dresnitz în Moravia și la Mattersdorf, înainte de a fi numit, în 1806, rabin la Presburg (Bratislava), cea mai importantă comunitate evreiască ungurească a vremii, unde a rămas până la moarte. De atunci, cât a trăit, s-a confruntat cu opoziția spiri-

telor „luminate". S-a însurat a doua oară, cu fiica marelui talmudist Akiva Eger. Perfect cunoscător al corpusului talmudic și al literaturii rabinice, s-a impus curând ca principala autoritate halahică a unei vaste regiuni care depășea cu mult granițele Ungariei, calitate în care i-au fost supuse nenumărate probleme referitoare la toate domeniile vieții evreiești. *Ieșiva* pe care a deschis-o la Presburg trecea drept cea mai frecventată „de la epoca Babiloniei încoace" și a devenit bastionul iudaismului ortodox în lupta contra *iudaismului reformat. Predicator redutabil, conducător carismatic, Moise Sofer a combătut cu o energie inepuizabilă orice încercare de inovare ori măcar de interpretare liberă a iudaismului, care ar fi urmărit să se conformeze spiritului vremii. S-a împotrivit categoric introducerii limbilor locale în liturghia ebraică, noutate în care vedea o atingere adusă unității poporului evreu. Opus din principiu oricărei modificări, chiar minore, a *status quo*-ului în materie de practică religioasă, a devenit o autoritate incontestabilă la Presburg și a izbutit chiar să subțieze rândurile *maskilimilor* (vezi *Haskala) printr-o politică de educație religioasă destinată să răspândească studiul Torei, prin promovarea discipolilor săi în posturi de rabini și prin consolidarea instituțiilor rabinice. Mai mult, a știut să facă front comun cu adepții hasidismului și să obțină pentru mișcarea ortodoxă încrederea guvernului. Deși, în principiu, nu era contra studiilor profane, el a denunțat cu vigoare noile școli propuse de *maskilimi* ca și ideile lui Moses Mendelssohn. De asemenea, s-a desolidarizat de lupta pentru Emancipare, pe care o socotea semnul dezavuării modului de viață comunitar tradițional și al dorinței de asimilare la societatea neevreiască. El a fost și la originea deciziei de a se considera *Șulhan aruh* drept codul definitiv al iudaismului, ceea ce a devenit doctrina fundamentală a ortodoxiei, punând pe picior de egalitate cutumele din *Șulhan aruh* și prohibițiile biblice. Lupta dusă de Moise Sofer a reușit să limiteze primele victorii ale reformaților, atât la Viena cât și la Hamburg și Berlin.

Operele sale au fost publicate abia după moartea sa, în șapte volume de *responsa*, numite *Hatam Sofer*, două volume de predici, **novellae* talmudice, comentarii la Tora, scrisori, poeme și un jurnal. Testamentul său etic, inspirat din plin de lupta care i-a dominat viața, a fost reeditat de mai multe ori. Moise Sofer și fiii săi au exercitat o influență importantă asupra implantărilor evreiești din Palestina în secolul al XIX-lea, până la imigrația sionistă. Ei au întărit sentimentul național evreiesc, punând accentul pe importanța limbii ebraice și pe întoarcerea la Sion, în lupta lor contra Haskalei și reformei. Copiii săi au dat naștere dinastiei Sofer, stabilită acum în Israel, la Ierusalim.

Fiul său cel mare, **Abraham Samuel Beniamin Wolf Sofer** (1815–1871), numit și **Ketav Sofer** după titlul lucrării lui de *responsa* și de comentarii, i-a urmat la conducerea *ieșivei* din Presburg, continuând activitățile sale în același spirit. El s-a alăturat în cele din urmă extremiștilor religioși, dând astfel girul dinastiei Sofer schismei care a sfâșiat iudaismul unguresc.

Fiul cel mic, **Șimon Sofer** (1820–1883), a fost numit rabin la Mattersdorf în 1848, apoi la Cracovia, unde a slujit până la moarte. El s-a aflat la originea mișcării *Mahzike hadas*, organizația ortodoxă a Galiției contra reformaților. În acest scop el s-a apropiat de rabinii hasidici din Belz și Sands. Începând din 1878, a fost membru al parlamentului din Viena. Operele sale au fost publicate sub titlul de *Mihtav Sofer* (2 vol., 1952–1955).

SOLOMON

Ebr.: Șlomo (sec. al X-lea î.e.n.)

Succesorul lui *David pe tronul lui Israel. Fiu al Batșebei și al patrulea fiu al regelui, Solomon, numit și Iedidia (2 Sam. 12,24–25), a domnit vreme de 40 de ani, aproximativ din 968 până în 928 î.e.n. Sfințit rege al Israelului încă din timpul vieții lui David, el a fost preferat fratelui său mai vârstnic, Adonia, care pretindea la rândul său tronul.

După dispariția lui David, respectând ultimele recomandări ale tatălui său, Solomon a pus să fie executat șeful armatei, Ioab, și l-a condamnat la exil pe preotul Abiatar. Adonia, bănuit că pregătea o răscoală, a fost eliminat. (1 Regi 2).

Solomon a moștenit un regat puternic, ce se întindea la răsărit până la Tifsa, pe Eufrat și la apus, până la teritoriul filistin din Gaza. Domnia lui Solomon este prezentată în Biblie ca o eră de pace și de prosperitate. Regatul israelit beneficia de slăbiciunea relativă a Egiptului și a Asiriei, principalele puteri din regiune. Pentru a asigura securitatea și perenitatea regatului, Solomon a practicat o politică de căsătorie cu fiicele suveranilor din regiune: Moab, Amon, Sidon și Het (1 Regi 11,3). A avut 700 de soții și 300 de concubine (1 Regi 11,3). Prima lui soție era fiica unui faraon al Egiptului (1 Regi 3,1), amănunt semnificativ pentru puterea și prestigiul lui Solomon, deoarece căsătoriile cu străinii erau rare în familia suveranilor egipteni. Mai mult decât atât, faraonul a dat ca zestre fiicei sale portul Ghezer, cucerit odinioară prin lupte

grele. Când în urma unei revolte de palat, pe tronul Egiptului a urcat faraonul Şişak Bel I (945–924), inaugurând dinastia a XXII-a, relaţiile dintre cele două regate s-au schimbat şi noul suveran n-a şovăit să-i dea azil lui Ieroboam, duşmanul lui Solomon (1 Regi 11,40).

Solomon a înnodat relaţiile cele mai strânse cu Hiram, regele Tirului (980–946 î.e.n.), care a dat un ajutor legendar la construirea Templului din Ierusalim. Primind în schimb grâu, ulei şi vin, Hiram i-a furnizat lui Solomon lemn de cedru şi de chiparos de pe Muntele Liban, precum şi aur. În plus, el a trimis la Ierusalim meşteşugari pentru a ajuta la zidirea Templului.

Solomon şi Hiram au cooperat şi pe mare; a fost construită o flotă, cu baza în portul Eţion Gheber (Eilat), la marea Roşie. Solomon a furnizat corăbiile, Hiram – echipajele (1 Regi 10,11). O dată la trei ani, vasele flotei plecau din Eţion Gheber şi aduceau de la Ofir şi Tarsis aur, mirodenii, argint, fildeş, maimuţe, păuni etc. Vizita reginei din Saba se înscrie, poate, în această politică de control al comerţului internaţional, precum comerţul cu mirodenii şi lemn de santal.

Spre a topi într-o singură naţiune ceea ce, de secole, nu era decât o confederaţie a triburilor israelite, Solomon a împărţit ţara în 12 districte, care nu corespundeau teritoriilor acordate celor 12 triburi. În fruntea acestor districte au fost numiţi 12 guvernatori permanenţi, cei mai mulţi membri ai familiei regale, cu puteri foarte întinse în materie de finanţe şi economie. Fiecare district avea obligaţia să asigure, o lună pe an, întreţinerea fastuoasei curţi de la Ierusalim.

Solomon a lansat în toată ţara o vastă campanie de lucrări edilitare, începând cu realizarea visului lui David, privind amenajarea unei reşedinţe regale şi înălţarea unui templu la Ierusalim. În fapt, Solomon a fost un monarh constructor. Construirea Templului propriu-zis a început în al patrulea an al domniei lui şi a durat şapte ani. Somptuoasa clădire făcea parte dintr-un ansamblu care mai cuprindea şi palatul, zis „din pădurea Libanului", remarcabil prin lemnăria sa (era o sală vastă de recepţie); porticul coloanelor (sala diplomatică unde se încheiau tratatele şi unde-şi avea sediul Consiliul de miniştri), în sfârşit, palatul tronului, unde se afla tronul regal, pe care se instala Solomon pentru a face dreptate. Pentru construirea ansamblului, a fost nevoie de cinci ani de muncă. Ierusalimul a fost înzestrat cu o incintă fortificată şi s-a extins spre nord (1 Regi 11,27).

În afara capitalei, Solomon a construit cetăţile Haţor, Meghido şi Ghezer, în punctele strategice ale ţării. De asemenea, a întemeiat cetăţile de la Horon, Baalat şi Tadmor, precum şi un număr de cetăţi-antrepozit în care se adunau şi se păstrau provizii pentru anii cu recolte proaste. În sfârşit, crearea unei cavalerii importante l-a determinat să clădească vaste hambare şi grajduri în cetăţi. Politica sa de construcţii, la care s-au adăugat cheltuielile fastuoase de la curte, a dus la creşterea excesivă a impozitelor şi extinderea pe scară largă a corvezilor la care era obligată populaţia, ceea ce a produs nemulţumiri. La sfârşitul domniei lui Solomon, răscoala era iminentă. Şeful oamenilor de corvadă din Efraim şi Manase, Ieroboam, s-a făcut purtătorul de cuvânt al nemulţumirilor populaţiei, pe care a încercat s-o ridice contra regelui. Revolta s-a întins şi Ieroboam a fost nevoit să fugă în Egipt. După moartea lui Solomon, Ieroboam s-a întors în Israel şi a ridicat, de data aceasta cu succes, poporul contra succesorului legitim la tron, Roboam. Rău sfătuit şi lipsit de experienţă, acesta n-a izbutit să câştige încrederea triburilor din nord, care au constituit regatul lui Israel, recunoscându-l ca rege pe Ieroboam. Dinastia davidică a păstrat Ierusalimul şi domnia asupra regatului din sud sau al lui Iuda.

Înţelepciunea lui Solomon, aşa cum o atestă textul biblic şi tradiţia orală, s-a manifestat în cele mai diverse domenii. În politica externă, Solomon a ştiut să construiască şi să menţină în pace un vast imperiu, în timp ce politica sa internă asigura regatului o prosperitate şi o bogăţie unice în istoria Israelului antic. Pe plan judiciar, el s-a arătat priceput, aşa cum demonstrează faimosul episod, zis „judecata lui Solomon", relatat în 1 Regi 3,16–28. Regina din Saba, care a venit să-i pună nişte întrebări grele şi încurcate, a fost uimită şi sedusă de inteligenţa pe care au arătat-o răspunsurile monarhului (1 Regi 10,1–13). Inteligenţa lui Solomon, făgăduită lui în vis, în noaptea din ajunul încoronării, era mai mare, zice Biblia, decât a tuturor oamenilor din vremea sa (1 Regi 5,9–11). Regele compunea proverbe şi imnuri, rezolva enigme, vorbea limba animalelor, a arborilor, a păsărilor şi a peştilor. Înţelepciunea lui legendară ţinea de înţelepciunea universală pe care însă o depăşea (1 Regi 5, 9–14). În plus, autoritatea regală a lui Solomon provenea din statutul său de rege uns, care superviza cultul, oferea el însuşi jertfe, binecuvânta poporul ca un preot şi lua parte activă la inaugurarea Templului, la sfinţirea curţii şi la celebrarea sărbătorii de Sucot. Proximitatea Templului

și a reședinței regale venea să confirme alegerea divină a regelui și să-i consolideze autoritatea, care a transfigurat profund Israelul. Plasarea chivotului Legământului în Templu marchează și ea evoluția de la un regim tribal la un sistem monarhic, sprijinit pe sfințenie.

Diversitatea atributelor și calităților puse pe seama lui Solomon i-a adus monarhului un asemenea renume, încât generațiile care au urmat i-au atribuit paternitatea Cântării Cântărilor, a Proverbelor și a Eclesiastului, care enumeră caracteristicile regalității.

Potrivit Hagadei, Solomon s-a urcat pe tron la vârsta de 12 ani. Numele lui ebraic evocă pacea de care țara a beneficiat sub domnia lui. Cele 800 de proverbe care i se atribuie echivalează cu 3000, deoarece fiecare verset poate fi interpretat în 2 sau 3 feluri diferite (*Cânt.R.* 1,1, nr.10–11). Totuși nici Biblia, nici tradiția orală nu trec cu vederea lipsurile lui, unele foarte mari. Solomon este considerat prototipul raționalistului pe care modul său de abordare logică îl conduce inevitabil spre păcat. El trebuia să străpungă sensul fiecăruia dintre preceptele divine și a izbutit până ce s-a confruntat cu legile *vacii roșcate, pe care nu le-a putut pătrunde (*Koh.R.* 30). Până la urmă, el a încălcat legile biblice, posedând prea mulți cai, îngrămădind aur și argint și luându-și mult mai multe neveste decât cele 18 îngăduite pentru un monarh și gândind că, dată fiind înțelepciunea sa, nu va fi afectat de aceste încălcări. Biblia relatează că numeroasele lui soții „i-au plecat inima spre alți dumnezei" (1 Regi 11,4). Rabinii au spus: „Ar fi fost mai bine ca Solomon să curețe canalele decât să se scrie un asemenea verset despre el" (*Ex.R.* 6,1).

Actul cel mai important al lui Solomon a fost construirea Templului, la care a fost ajutat de îngeri și de demoni. Edificiul s-a înălțat în chip miraculos (*Ex.R.* 12, 4). Solomon a pus să fie găurite pietrele de către *șamir*, un fel de vierme care poate străpunge stânca și pe care l-a luat din locul indicat de Asmodeu, căpetenia demonilor (*Ghit.* 68a). Zidirea Templului, deși mult mai grandios decât palatul, a durat numai șapte ani, jumătate din timpul necesar pentru construirea acestuia.

Mulțumită acestei opere meritorii, Solomon n-a fost numărat printre regii păcătoși, cum ar fi meritat (*Sanh.* 104b, *Cânt.R.* 1,1, nr.5). După Midraș, tronul lui Solomon era aproape tot atât de frumos ca și Templul, atât de frumos, încât regii vasali, când l-au zărit, s-au aruncat la pământ și s-au rugat lui Dumnezeu. Era împodobit cu pietre prețioase și cu aur și păzit de niște animale care îl însoțeau pe rege din treaptă în treaptă când urca pe tron. Acest minunat obiect n-a rămas însă prea mult timp în posesia israeliților: în timpul domniei lui Roboam, a pus mâna pe el Șișak, de unde a ajuns până la urmă în posesia babilonienilor, apoi a grecilor și, la urmă, a Romei (*Ex.R.* 1,12).

Personalitatea regelui Solomon a stârnit interesul, imaginația și fantezia poporului care a țesut pe seama lui numeroase legende și snoave. Astfel, din pricina păcatelor sale, Solomon și-ar fi pierdut treptat tronul, sănătatea și chiar înțelepciunea, spun legendele midrașice. Inițial, el ar fi domnit atât asupra ființelor din lumea superioară cât și asupra lumii pământești, apoi numai asupra pământului, apoi a rămas domn doar peste Israel și, în cele din urmă, n-a mai fost stăpân decât pe patul și pe sceptrul său (*Sanh.* 20b). Se spune că ar fi pribegit trei ani cerșind din țară în țară, ca să-și ispășească păcatele; atunci ar fi scris Eclesiastul, în care a spus: „Eu, Kohelet, am fost rege asupra Israelului, în Ierusalim" (Koh. 1,12).

SOLOVEICIK

Una din cele mai prestigioase familii de rabini lituanieni, erudiți, conducători de *ieșivot*, începând de la mijlocul secolului al XIX-lea.

Iosif Baer (1820–1892). A fost educat la vestita *ieșivă* din Volojin, sub îndrumarea unchiului său Isaac, fiul lui R. Haim din Volojin, întemeietorul școlii. Soloveicik a părăsit *ieșiva* în urma rivalității cu R. Naftali Țvi Iehuda *Berlin pentru conducerea instituției. A ocupat postul de rabin la Sluțk (1865–1878), pe urmă la Brisk (Brest-Litovsk). A publicat o culegere de **novellae* (interpretări originale) talmudice, *responsa* și predici, redactate între 1863 și 1891, volum reeditat frecvent, sub titlul de *Bet ha-Levi*.

Haim (1853–1918), fiul precedentului, a fost educat și el la *ieșiva* din Volojin, unde, dovedind calități deosebite, a ajuns curând profesor. Titularizat oficial în 1880, a predat aici până în ianuarie 1892, când școala a fost închisă din ordinul țarului. După moartea tatălui său, în același an, i-a urmat în fruntea comunității din Brest-Litovsk, fiind cunoscut de atunci sub numele de rav Haim Brisker. Grație prestigiului său, Brisk devine un centru de atracție pentru cei mai avansați studenți ai școlilor iudaice europene.

Haim Soloveicik a introdus o nouă metodă de studiere a Talmudului, care pune accentul pe analiza „ascuțită" a textului, pe clasificarea clară și distinctă a problematicilor, pe o oarecare independență critică și pe studiul cu precădere al operei

lui *Maimonide, *Mișne Tora*. Discipolii lui, ajunși profesori, au răspândit metoda pe toate continentele. O culegere de *novellae* ale sale despre *Mișne Tora* a fost publicată de fiii lui în 1936. Multe *novellae* talmudice, reconstituite după însemnările studenților și ale membrilor familiei, i-au apărut de asemenea postum.

Moise (1876–1941), fiul lui R. Haim, a fost educat în casa părintească și a slujit ca rabin în mai multe orașele din Bielorusia. După primul război mondial, a ajuns conducător al catedrei de Talmud de la Seminarul Rabinic Takhemoni din Varșovia. Începând din 1929, a condus facultatea de studii talmudice a Seminarului Teologic Rabi Isaac Elhanan de la Yeshiva College din New York. Erudiția lui și metodele lui pedagogice au dat un imbold hotărâtor studiilor talmudice în lumea ortodoxă americană care se năștea pe atunci.

Isaac Zeev (1886–1960), poreclit Rev Velvel, fratele mai tânăr al lui Moise, a fost educat și el în casa părintească și i-a urmat tatălui său, Haim, în funcția de rabin la Brisk. A dobândit un mare renume, nenumărați studenți din *ieșivoturile* europene venind la el să se perfecționeze în de acum celebra „metodă de la Brisk". A desfășurat o intensă activitate comunitară și s-a opus sionismului și oricărei inovații în domeniul religios. La izbucnirea celui de-al doilea război mondial, însoțit de șapte dintre copiii săi, a izbutit să se refugieze din fața nazismului, părăsind Europa. Soția și alți patru copii ai săi au pierit în lagărele naziste. S-a stabilit în 1941 la Ierusalim, unde a refuzat orice funcție oficială, exercitând însă o mare influență asupra cercurilor ortodoxe, în special după moartea lui R. Avraham *Karelitz. A publicat o culegere de *novellae* despre Tora și Maimonide, în timp ce altele, pe teme talmudice, i-au apărut postum

Iosif (Joseph) Baer (1903–1993), fiul mai mare al lui R. Moise, s-a născut la Prujany, în Bielorusia, unde bunicul matern, Elia Feinstein era rabinul comunității. Cunoscător remarcabil al metodei din Brisk, a studiat filozofia la Universitatea din Berlin, începând din 1925. În 1931, și-a dat doctoratul cu o teză despre epistemologia și metafizica la Hermann *Cohen. Un an mai târziu, a emigrat în SUA, unde a funcționat ca rabin al comunității din Boston. În 1941, îi urmează tatălui său în fruntea facultății de studii talmudice de la Yeshiva University din New York, unde preia curând și catedra de filozofie iudaică. Rămâne la Yeshiva University până la pensionare în 1985.

Joseph Baer Soloveichik a fost ideologul sionismul religios american și liderul necontestat al ortodoxiei „luminate" americane. A fost președintele organizației RZA (Religious Zionists of America) începând din 1946 și a prezidat comisia pentru probleme halahice a Consiliului Rabinic din America din 1952. liderul necontestat al ortodoxiei „luminate" americane

A perfecționat „metoda din Brisk" a predecesorilor săi, căreia i-a extins câmpul de aplicare și i-a rafinat conceptele și terminologia, făcând-o accesibilă unui număr mai mare de studenți. Dar contribuția sa cea mai originală constă în evidențierea legăturilor profunde și fecunde dintre gândirea filozofică și Halaha. Demersul lui urmărea să demonstreze că sistemul halahic izvorăște dintr-o lume de entități spirituale și morale; orice viziune asupra lumii care se dorește evreiască nu poate evita să se confrunte cu toate domeniile Halahei. Multe din intervențiile sale orale și scrise au avut ca scop elaborarea unei filozofii a Halahei.

Aaron (născut în 1918), fratele precedentului, a emigrat în 1929 în SUA, unde a studiat la Yeshiva College, urmând în paralel și dreptul. A predat Talmudul în diferite instituții americane și, în 1966, a devenit decan al secției de Talmud de la Hebrew Theological College și a fondat o *ieșiva* la Chicago. În 1986, i-a succedat fratelui său în fruntea facultății de studii talmudice de la Yeshiva University din New York.

SOTA

Lit.: „femeie rătăcită"

Al cincilea tratat din ordinul al treilea (*Nașim*) al *Mișnei. Cuprinde nouă capitole care tratează în principal despre legile privitoare la femeia bănuită de infidelitate conjugală și despre procedura judiciară care trebuie desfășurată în acest caz în fața Sanhedrinului (cf. Num. 5,11–31). Procedura consta dintr-o serie de acte inchizitoriale sau simbolice, precum darul pentru preoți; prepararea „apelor amare", amestecând „apele sfințite" cu praf din sanctuar; administrarea acestei băuturi femeii bănuite care, mai întâi, cu capul gol și părul răvășit, trebuia să jure că e nevinovată. Tratatul mai discută și despre *egla arufa* („sfărâmarea cefei unei vițele"), ritul de ispășire prescris în Deut. 21,9 pentru omorurile cu făptași anonimi, precum și despre procedurile de scutire de la serviciul militar (Deut. 20,1–9; 24,5).

Tratatul legiferează, de asemenea, asupra binecuvântărilor și jurămintelor care se rostesc în limba sfântă (ebraica), spre deosebire de cele care pot fi pronunțate în alte limbi. Termenul *sota* derivă dintr-un verb aramaic care înseamnă a se abate de la

calea cea dreaptă. Toate subiectele evocate de acest tratat formează obiectul unor dezbateri și comentarii aprofundate în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

SPĂLAREA MÂINILOR, vezi ABLUȚIUNI.

SPECII, CINCI

Varietăți de cereale și de graminee cultivate în Ereț Israel, care fac obiectul unor legi biblice și rabinice speciale (*Ned.* 7,2). Când din făina acestor cereale se pregătește un aluat, o parte din **hala* se pune deoparte și se aruncă în foc, fiind considerată „pâinea țării" (Num. 15,19). Potrivit Mișnei (*Hal.* 1,1), aceste cereale, a căror identificare rămâne controversată, sunt:*hitim* (grâu), *seorim* (o varietate de orz — hexastic, după unii), *cusemin* (o varietate de alac, probabil *triticum dicocum*), *șibolet șual* (orz distic, nu ovăz, conform înțelesului modern al termenului ebraic) și *șifon* (alac, nu secară, conform sensului actual). Mișna (*Pes.* 2,5) prescrie folosirea acestor cinci specii la pregătirea azimei pascale (**mața*).

În plus, Halaha recomandă rostirea unor *binecuvântări speciale înainte și după ce se mănâncă pâine preparată din aceste cinci cereale. Făina lor face parte din alimentele *hameț*, care nu se consumă și nu se țin în casă în timpul sărbătorii de *Pesah. În epoca talmudică, evreii babilonieni, al căror aliment de bază era orezul, au crezut că și acesta intra sub incidența regulii de *hala* (*Pes.* 50b, 51a). De Pesah, spre deosebire de majoritatea sefarzilor, așchenazii interzic consumul de orez laolaltă cu toate celelalte cereale și sortimente de făină, cu excepția făinii de cartofi, care nu sunt recomandate în mod expres. În prezent, *mața* se face din făină de grâu, exceptând cazul caraiților care o prepară din făină de orz, considerând că îndeplinesc astfel indicația biblică de a mânca „pâinea săracului" (*lehem oni*).

SPECII, PATRU

Ebr.: arba minim

Patru specii vegetale, folosite în ritualul sărbătorii de *Sucot. Biblia spune: „În prima zi, să luați poame din pomii cei de cinste, ramuri de finic, ramuri din copacii cei stufoși și din sălciile de râu și să vă bucurați înaintea Domnului, Dumnezeului vostru, șapte zile" (Lev. 23,40). Dacă două dintre aceste specii — finicul sau palmierul și salcia — sunt ușor de recunoscut, celelalte două nu ne sunt cunoscute decât din tradiția orală, care identifică fructul „pomului de cinste" cu *etrog* (chitra) și „copacul stufos" cu mirtul (*hadas*; *Suc.* 32b-33a). Așadar, mănunchiul ritual de Sucot este alcătuit dintr-o frunză închisă de palmier (*lulav*), un *etrog*, două ramuri de salcie (*aravot*) și trei ramuri de mirt. Dacă nu sunt prezente toate componentele sau dacă una dintre ele are cel mai mic cusur, porunca se consideră neîndeplinită. Salcia, mirtul și *lulav* sunt legate laolaltă cu fâșii de frunză de palmier. *Lulav* este așezat la mijloc, iar mirtul și salcia, la dreapta, respectiv, la stânga sa. Acest mănunchi se ține în mâna dreaptă, iar chitra în stânga (*Suc.* 27a, 37b). După rostirea binecuvântării corespunzătoare, se iau toate cele patru vegetale și se agită în șase direcții: în față (către est), la dreapta, către spate, la stânga, în sus și în jos — sensul ritualului fiind probabil acela de recunoaștere simbolică a omniprezenței divine. Ordinea celor șase direcții variază după tradiția comunității.

Inițial, ceremonia celor patru specii se desfășura în primul rând la *Templu unde se relua în fiecare din cele șapte zile de Sucot, în vreme ce în alte locuri, ea avea loc numai în prima zi (*Suc.* 3,12). În timpul ceremoniei de la Templu, se recitau psalmii din **Halel*. Apoi, după jertfa suplimentară (*musaf*), specifică zilelor de sărbătoare, credincioșii mergeau în procesiune în jurul *altarului, cu mănunchiurile în mâini, intonând versetul din Ps. 118,25. În primele șase zile, se înconjura o singură dată altarul, iar în cea de-a șaptea (*Hoșana Raba), de șapte ori (vezi **Hakafot*). La scurtă vreme după distrugerea Templului, Raban *Iohanan ben Zakai a stabilit că, în amintirea acestuia, mănunchiurile se vor folosi pretutindeni în toate cele șapte zile de Sucot și că, de atunci, ceremonia principală, care înainte avea loc la Templu, se va desfășura în sinagogi (*Suc.* 3,12). În prezent, mănunchiul cu cele patru specii se agită la *Halel* și la *hakafot* în fiecare din cele șapte zile ale sărbătorii cu excepția Șabatului (vezi și **Hoșanot*).

Biblia nu oferă explicații cu privire la ritualul celor patru specii, în schimb, există diferite interpretări în alte surse. Cea mai cunoscută dintre ele susține că fiecare dintre cele patru specii reprezintă un tip uman anume: chitra, deopotrivă gustoasă și parfumată, este simbolul evreului model, caracterizat atât prin fapte bune (mireasma) cât și prin cunoașterea Torei (gustul). Mirtul, înmiresmat, dar insipid, și salcia, lipsită și de gust și de parfum, reprezintă și ele alte tipuri de evrei. Toate la un loc simbolizează unitatea poporului evreu, în care calitățile unora compensează defectele celorlalți (*Lev. R.* 30,12).

SPECII, ȘAPTE

Ebr.: șivat ha-minim

Cele șapte produse vegetale care, potrivit unui celebru pasaj din Biblie, reprezintă îndestularea cu care Dumnezeu a binecuvântat pământul lui Israel: „... țară cu grâu, orz, vii, smochini și rodii, țară cu măslini și cu miere, țară unde vei mânca pâine din belșug, unde nu vei duce lipsă de nimic..." (Deut. 8,8–9).

Grâul, cel mai prețios dintre cele șapte, și orzul, care servea la pregătirea *pâinii cea de toate zilele, erau principalele cereale ale țării (vezi *Specii, Cinci). Vița de vie folosea la fabricarea mai multor sortimente de *vin. Fructul hrănitor al smochinului era inclus în componența multor feluri de mâncare, în timp ce rodia era simbolul fertilității și al prosperității (Num. 13,23; Cânt. 6,11; 7,13). Din măsline se obțineau uleiuri comestibile, cel mai curat și mai limpede dintre ele fiind folosit la aprinderea candelabrelor din *Templu. În sfârșit, mierea, deși putea fi de albine uneori (Jud. 14,8–9; 1 Sam. 14,27), era cel mai adesea „miere de curmale" (Deut. 32,13; Ps. 81,17; 2 Cron. 31,5).

SPEKTOR, ISAAC ELHANAN

(1817–1896)

Rabin lituanian erudit, autoritate halahică și conducător comunitar. Născut în provincia Grodno, unde a studiat întâi cu tatăl său, rabinul din Rojanka, Spektor a fost apoi elevul lui Benjamin Diskin din Volkovysk, care i-a acordat învestirea. A slujit ca rabin la Izabelin (1837), Bereza (1839), Nesvij (1850), Novogrudok (1851) și, în fine, la Kovno (Kaunas) din 1864 până la sfârșitul vieții. În acest important focar al vieții evreiești, Spektor s-a remarcat ca o eminentă personalitate a lumii rabinice din Europa de răsărit. El a întemeiat o școală superioară de studii rabinice, care a devenit mai târziu vestită sub numele de *Kolel avrehim*; a contribuit la blocarea unui plan al guvernului rus de a aboli școlile elementare religioase evreiești (*hadarim*), în cadrul reformei țariste a educației evreiești. În schimb, a avut mai puțin succes în eforturile sale de a-i apăra pe rabinii tradiționali, acuzați că uzurpă prerogativele funcționarilor rabinici, numiți de guvern (**Kazionîi Ravin*).

La cererea lui Spektor, Samson Raphael Hirsch și-a scris cartea referitoare la relațiile dintre iudaism și Talmud, care a fost înaintată guvernului rus. El a organizat cu regularitate ajutoare pentru comunitățile evreiești ce aveau greutăți în Rusia, în Lituania și în alte locuri. Din toate părțile zonei de reședință, indivizi și comunități în stare de disperare îi cereau sprijinul. A obținut de la guvern permisiunea de a-i aproviziona pe soldații evrei cu hrană *cașer* și a ținut până la moartea sa o cantină pentru săraci la Kovno. În plus, a fost singurul rabin invitat la conferința conducătorilor evrei care s-a ținut la Sankt-Petersburg în 1881–1882, pentru a discuta despre deteriorarea situației evreilor. A transmis rabinului din Londra un protest, care a determinat manifestații în Anglia, Franța, Italia și în Statele Unite.

Declarând că implantarea evreiască în Israel este o datorie religioasă, Spektor a sprijinit fără rezerve mișcarea Dragostea de Sion (*Hibat Țion*) și eforturile liderilor spirituali ai acesteia, R. Samuel Mohilver din Bialistok și R. Naftali Țvi Iehuda *Berlin din Volojin, de a îndemna masele să se alăture ideologiei ei. În acest timp, pionierii evrei din Israel erau în dilemă datorită necesității de a munci pământul în cursul anului *șabatic (*șmita*); începând din 1889, dezvoltarea implantărilor agricole a făcut din *șmita* o chestiune urgentă. Într-un *responsum*, Spektor a autorizat munca pământului cu condiția ca terenul să fie vândut de formă unor musulmani pe timp de doi ani; în viziunea lui, aceasta trebuia să fie doar o soluție pe termen scurt, dar precedentul a fost urmat de atunci de numeroase autorități.

Autor prolific de lucrări halahice, el a publicat, între altele, cinci volume de *responsa*: *Beer Ițhak* (1858), *Nahal Ițhak* (2 vol., 1872–1884) și *En Ițhak* (2 vol., 1889-1895). Preocupat îndeosebi de problema **agunei*, femeia părăsită care nu se poate recăsători din lipsă de dovezi despre moartea soțului ei, Spektor a publicat 158 de *responsa* asupra acestei dificile chestiuni. Cu doar trei excepții, el a elaborat o bază halahică pentru recăsătorirea acestor *agunot*, stabilind în acest fel precedente pentru diferitele decizii clemente care au fost emise în urma Holocaustului.

Două *ieșivot* importante, ambele întemeiate în 1897, au primit numele lui Spektor, în memoria sa; prima, *Kneset bet Ițhak*, a făcut parte, la început, din *ieșiva* de la Slobodka și a continuat să prospere la Kovno până la primul război mondial. Cealaltă, stabilită la New York sub numele de „Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary", a devenit ulterior Yeshiva University, cel mai mare institut evreiesc american de studii superioare.

SPERJUR

Actul de a depune mărturie mincinoasă, interzis de porunca a noua (Ex. 20,16; Deut. 5,20). Nu există sperjur decât cu referire la un grup de martori și nu la un singur individ a cărui unică mărturie nu

este de ajuns pentru a pronunța o condamnare. Potrivit legii evreiești, pentru ca un ansamblu de martori să fie învinovățit de sperjur, ei trebuie să fi fost incriminați de o mărturie ulterioară, potrivit unui procedeu numit *hazama*.

Hazama intervine atunci când un grup de martori afirmă că un grup anterior de martori nu a putut fi acolo unde pretinde că a fost și deci nu a putut vedea ceea ce susține că a văzut. Astfel, dacă un grup depune mărturie că a văzut un om săvârșind un omor într-un anumit loc și la o anumită dată iar un al doilea grup mărturisește că se afla, la acea dată, cu primul grup cu totul în alt loc, atunci e vorba de *hazama*. În acest caz, se dă crezare celui de-al doilea grup iar primul este considerat sperjur sau *edim zomemim* (Lit.: „martori intriganți").

Pedeapsa pentru mărturie falsă este expusă în Deut. 19,19: „Să-i faceți ceea ce își pusese în gând să-i facă fratelui său". Astfel, *edim zomemim* care mărturisesc fals într-o afacere criminală primesc pedeapsa pe care au încercat să o aducă asupra acuzatului; într-o afacere civilă, ei trebuie să plătească daunele pretinse abuziv pârâtului. Există și excepții de la această regulă: în unele cazuri *edim zomemim* sunt biciuiți, chiar dacă urmarea mărturiei ar fi fost alta decât biciuirea (vezi *Mak.* 2a–b; *M.T., Ed.* 18,1; 20,8; *Tur, H.M.* 38,1–3).

Orice condamnare pentru mărturie mincinoasă trebuia făcută publică în așa fel încât sperjurii să nu mai fie niciodată citați ca martori.

SPINOZA, BARUH (BENEDICT)
(1632–1677)

Filozof născut la Amsterdam într-o familie evreiască portugheză de foști **marani* proveniți din Spania. Educat în religia evreiască, el a frecventat Talmud Tora *Eț Haim*, dar s-a arătat curând interesat de științele naturale și de filozofia lui Descartes. Detașarea lui de tradiția religioasă a părinților săi și afirmarea unor idei considerate ca atee sau eretice au dus la sancționarea lui de către comunitatea din Amsterdam. Ca și Uriel da *Costa cu o generație mai înainte, Baruh Spinoza a suferit excomunicarea (*herem*), la 27 iulie 1656. I se reproșa, între alte erezii, că se îndoia de faptul că Moise a scris Tora și că Adam a fost primul om și că punea legile naturale mai presus de legea mozaică. Dușmănia comunității evreiești a mers până la încercarea de a-l asasina.

Spinoza a scris în spaniolă o apologie a concepțiilor sale, care nu s-a păstrat și care pare să fi servit de bază pentru al său *Tractatus theologico-politicus*.

Pe la 1660, Spinoza a părăsit Amsterdamul și-a schimbat prenumele în echivalentul său latin, Benedict, și a luat legătura cu protestanții liberali la Rijnsburg. În 1644, s-a instalat la Voorburg, apoi, în 1670, la Haga, unde a murit șapte ani mai târziu.

În 1663, a apărut singura carte pe care a semnat-o cu numele său. Volumul *Principiile filozofiei lui René Descartes*, scris în latină, este o expunere a ideilor filozofului pe care nu va înceta să le analizeze, împingând până la limita lor ideile gânditorului francez. *Tractatus* a apărut anonim în 1670. Această lucrare prezintă laolaltă un sistem politic (democrația), o apărare a libertății individuale și religioase și o critică a religiei revelate. Respins deopotrivă de filozofi și de religioși, Spinoza dobândește în acest moment o anumită notorietate. Electorul palatin îi propune o catedră de filozofie la Heidelberg, pe care Spinoza o refuză. Refuză și o pensie de la Ludovic al XIV-lea pe care cotropitorii francezi i-o propun, cu condiția să-i dedice regelui una din lucrările sale.

Pe la 1674, termină *Etica*, opera sa cea mai importantă, dar nu reușește s-o publice. Continuă să trăiască, rezumându-se la munca lui de șlefuitor de lentile și la discuțiile cu câțiva prieteni, printre care Leibnitz.

Operele postume, publicate chiar în anul morții sale, conțin *Etica*, un *Tratat asupra reformei înțelegerii*, un tratat politic, corespondență și o gramatică ebraică.

Reluând metoda aritmetică a lui Descartes, Spinoza o împinge până la ultimele ei consecințe. Dar raționalismul său absolut a fost influențat de filozofia evreiască a Evului Mediu iar, după unii, chiar și de Cabala. Multiplicitatea aparentă, spune Baruh Spinoza, nu este decât expresia unei substanțe unice și infinite: Dumnezeu, pe care noi nu-l cunoaștem decât prin întindere și prin gândire. Nu există corpuri separate, ci manifestări ale substanței unice. Legile naturii sunt legi divine; libertatea celui înțelept este să acționeze după legile naturii, potrivit adevăratei cunoașteri. A trăi rațional înseamnă a trăi potrivit lui Dumnezeu. Pacea civilă și societatea democratică sunt necesare pentru a ajunge la cunoașterea rațională.

Nu există cunoaștere revelată, spune filozoful, decât pentru ignoranții incapabili să atingă înțelepciunea. Nu există nici evenimente supranaturale, deoarece nimic nu există în afara naturii, adică a lui Dumnezeu. Deci Biblia trebuie considerată un document omenesc, situat în timp și în spațiu. Dar dacă religiile tradiționale și populare nu-l reprezintă pe Dumnezeu în chip adevărat, ele îi pot

ajuta pe ignoranți prin codul moral pe care-l predică, iar ei trebuie să se supună căci nu sunt înțelepți. Acesta este cazul religiei ebraice. *Legea scrisă și *legea orală nu mai pot pe viitor să-i mai aducă omului ceva util în relația sa cu Dumnezeu.

Această viziune rațională totalizantă și absolută înglobează teme evreiești, precum existența și unitatea lui Dumnezeu, dar neagă categoric altele, precum distincția între lume și Dumnezeu, cunoașterea revelată sau posibilitatea unor evenimente supranaturale.

Fondator al raționalismului religios modern, Spinoza a pus și bazele unei critici biblice sistematice. *Tractatus theologico-politicus* reunește criticile formulate de alții și le sistematizează într-un „criticism" bazat pe propriile sale concepții filozofice. Pentru Spinoza critica biblică nu recunoaște nici o autoritate ierarhică și, cu atât mai puțin, vreo inspirație supranaturală.

Metoda aplicată de Spinoza în acest domeniu este aceeași cu cea utilizată în interpretarea naturii. Biblia trebuie interpretată în termenii săi proprii, dar pentru aceasta, trebuie pusă în evidență adevărata istorie a textelor, pe baza căreia se vor putea deduce intențiile autorilor.

Stabilirea acestei istorii a textelor se bazează pe analiza limbii ebraice, identificarea și clasificarea temelor fiecăreia dintre cărți și cercetarea originilor acestor scrieri. În acest scop, este nevoie să se cerceteze viața autorilor, comportarea lor, anturajul lor, publicul căruia i se adresau etc.

În analiza sa (*Tractatus*, cap. 8–10), Spinoza reia și dezvoltă argumentele pe baza cărora Abraham *ibn Ezra ajunsese la concluzia că *Pentateuhul nu era exclusiv opera lui Moise. Examinarea textelor îl conduce pe Spinoza să afirme că alcătuirea canonului ar data din epoca *Hașmoneilor și ar fi opera fariseilor, nu a lui *Ezra. Selecția textelor este legată exclusiv de regalitate și își pierde validitatea o dată cu prăbușirea acesteia. Riturile prescrise nu au avut valoare decât în epoca respectivă, nemaiputând, după încheierea acesteia, contribui în nici un fel la dobândirea înțelepciunii ori a mântuirii. Dificultățile de a cunoaște Biblia în ansamblu sunt legate, în parte, de faptul că nu cunoaștem limba ebraică veche și împrejurările în care s-au născut aceste cărți. Aceste dificultăți sunt, totuși, independente de conținutul fundamental al credinței: există un singur Dumnezeu care pretinde dreptate și iubirea aproapelui și îl iartă pe cel ce se căiește — lucruri pe care înțeleptul le cunoaște prin rațiune.

Erou pentru adepții raționalismului absolut, eretic pentru credincioși, Spinoza a avut o influență considerabilă asupra gândirii filozofice moderne. Spinozismul își vădește posteritatea în dezvoltarea materialismului începând din secolul al XVIII-lea și a deschis calea criticii biblice.

SPIRIT DE SFINȚENIE, vezi SFINȚENIE, SPIRIT DE.

SPOVEDANIE

Ebr.: vidui

Mărturisirea *păcatului este primul pas spre ispășire și aflarea iertării. Adevărata spovedanie implică mai multe elemente. Cel dintâi este actul spovedaniei în sine care constă în recunoașterea faptei comise drept păcat și asumarea vinovăției. A doua etapă este sentimentul de regret și de *căință care-l încearcă pe păcătos. Elementul final al spovedaniei autentice este hotărârea de a nu mai păcătui. Dacă nu conține toate aceste etape, actul spovedaniei nu are nici o valoare din punct de vedere religios. Biblia cuprinde numeroase cazuri de spovedanii, exemplele lui Cain (Gen. 4,13), Iuda (Gen. 38,26), Saul (1 Sam. 15,24) și David (2 Sam. 12,13) fiind dintre cele mai cunoscute. În plus, cine aducea la *Templu o jertfă pentru un păcat fără voie trebuia să-și pună mâinile pe animalul de jertfă și să-și mărturisească greșeala. De asemenea, în cadrul ritualului (**avoda*) de *Iom Kipur, marele *preot trebuia să-și mărturisească propriile păcate, laolaltă cu cele ale clerului și ale poporului.

Iudaismul nu prevede nici un intermediar care să primească spovedaniile. Păcătosul se spovedește direct către Dumnezeu și, în cazul unui păcat social, către victima faptei sale, într-o pornire cinstită de a remedia daunele produse și de a obține iertarea celui care a avut de suferit. Păcătosul trebuie să înapoieze ce a furat, să compenseze pagubele și să suporte rigorile legii; toate acestea sunt parte integrantă din adevărata căință.

Cele cinci slujbe de Iom Kipur conțin fiecare un ritual de *vidui*, al cărui text, stabilit înainte de anul 1000 e.n., cuprinde o spovedanie scurtă, **Așamnu*, și una lungă, **Al het*. Ambele sunt compuse sub forma unor *acrostihuri alfabetice, forme specifice poeziei medievale, dar și un instrument eficient pentru memorarea textului într-o vreme când tiparul nu exista și credincioșii nu aveau la dispoziție cărți de rugăciune personale.

Ambele spovedanii sunt scrise la persoana întâi plural, pentru a sublinia răspunderea colectivă care este idealul unei comunități înțelepte căci, potrivit

învățăturii rabinice, *Kol Israel arevim ze ba-ze*, „Toți evreii sunt răspunzători unul pentru altul" (*Șev.* 39a). Totuși, unele texte vechi lăsau un rând liber după spovedania rituală, invitându-l pe credincios să-și mărturisească păcatele proprii.

În anumite rituri, spovedania mai scurtă, *Așamnu*, este inclusă în slujba de dimineață în fiecare *luni și joi, când se citesc rugăciunile de îndurare (**Tahnun*). În unele comunități, în după amiaza din ajunul nunții, mirele își mărturisește păcatele, întrucât se presupune că soții sunt iertați de greșelile trecutului pentru a putea începe o viață nouă împreună.

Muribunzii se spovedesc și ei — sau altcineva o face în numele lor — după o amplă mărturisire de credință și după recunoașterea faptului că viața și moartea sunt în mâinile lui Dumnezeu.

STEINBERG, MILTON

(1903–1950)

Filozof evreu american, teolog și rabin. Născut la Rochester, a studiat la City College din New York, unde a făcut cunoștință cu filosoful Morris Raphael Cohen, care l-a influențat în mod deosebit prin metoda lui critică și prin importanța pe care o acorda rațiunii. A fost de asemenea marcat de ideile lui Bergson și Schopenhauer, care au stat la baza tezei lui de doctorat.

A studiat apoi la Jewish Theological Seminary, unde gândirea i-a fost influențată de ideile lui Mordecai *Kaplan, ale cărui preocupări se concentrau asupra unor probleme ca viitorul poporului evreu, nevoia de schimbare, abordarea naturalistă a credinței și necesitatea ca fiecare să pună în aplicare spiritul său critic.

Steinberg a jucat un rol activ în sânul *reconstrucționismului, adoptând cea mai mare parte din ideologia și din programul acestuia, fără a împărtăși totuși vederile teologice ale lui Kaplan. El pleda pentru o credință luminată și deschisă către modernitate, care să țină cont de știință și de evoluția cunoașterii, dar care — distanțându-se de vederile simple, fundamentaliste — ar ști să facă loc unui Dumnezeu activ în lumea oamenilor. Rațiunea n-ar trebui să fie unicul criteriu al judecății, deoarece ea n-ar putea permite omului să pătrundă în împărăția credinței; Dumnezeu depășește cu mult lumea pe care o percepe omul, deoarece el este esența oricărei ființări.

Steinberg a exercitat funcțiile de rabin întâi în sânul comunității din Indianapolis, apoi, începând din 1933, la sinagoga de pe Park Avenue din New York. El a participat activ la viața comunitară și educativă și a fost un apărător al sionismului.

După *The Making of the Modern Jew* („Geneza evreului modern"), prima sa carte, publicată în 1934, au mai apărut: *A Partisan Guide to the Jewish Problem* („Un ghid părtinitor cu privire la problema evreiască"), 1945, și *Basic Judaism* („Iudaismul fundamental"), 1947. El a scris și un roman închinat faimosului tana eretic *Elișa ben Avuia: *As a Driven Leaf* („Ca frunza în vânt"), 1947. Decedat prematur, a lăsat articole și note, adunate și publicate în 1960 de către A. Cohen în volumul intitulat *Anatomy of Faith* („Anatomia credinței").

STEINSCHNEIDER, MORITZ, vezi WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS.

STERILITATE

Stare de nefecunditate, în special la femei, incapabile de a concepe și a fi însărcinate. Biblia consideră sterilitatea ca un blestem, atât la oameni cât și la animalele domestice. Una dintre binecuvântările Bibliei este: „Nu va fi sterp sau stearpă nici între ai tăi, nici între vitele tale" (Deut. 7,14). Trei dintre cele patru matriarhe, *Sara, Rebeca și *Rahela, n-au putut concepe decât după ce au fost binecuvântate: Sara avea 90 de ani când, în sfârșit, a rămas însărcinată cu Isaac; Rebeca a fost sterilă în primii 20 de ani de căsătorie și abia după aceea a născut doi gemeni. Nici Rahela n-a rămas însărcinată mulți ani. Ana, mama profetului Samuel, a născut târziu, după nenumărate rugăminți adresate lui Dumnezeu (1 Samuel 1). Potrivit Hagadei, Dumnezeu a amânat deliberat sarcina unor matriarhe, pentru ca ele să-și poată îndrepta în întregime inima către El.

Despre o femeie fără copii, înțelepții spuneau că este „ca și moartă" (*A.Z.* 5a). Un învățător fără copii nu putea face parte din Sanhedrin (*Sanh.* 36a), deoarece un asemenea om, explica *Maimonide, nu putea să aibă sentimente de compasiune. În dreptul evreiesc, sterilitatea este motiv de divorț. Dacă o femeie n-a rămas însărcinată în primii 10 ani de căsătorie, soțul ei este obligat să divorțeze (*Iev.* 64a) și să se însoare cu alta care să-i dăruiască urmași. (Nevasta divorțată se poate recăsători la rândul ei.) Unele autorități rabinice medievale nu-i impun totuși soțului să divorțeze pentru cazuri de sterilitate. În societățile evreiești poligame, un bărbat a cărui nevastă nu făcea copii își putea lua încă o nevastă, fără consimțământul celei dintâi.

Numeroase practici populare menite să favorizeze fecunditatea și sexualitatea sunt enumerate în Talmud, în care găsim afirmația că impotența și sterilitatea sunt uneori necazuri temporare, cauzate de malnutriție (*Ket.* 10b). Ca leac, se recomandă anumite alimente ca: ouă, pește, usturoi, vin, lapte, brânză și carnea grasă (*Ber.* 40a; *Sota* 11b; *Ioma* 18a-b; *B.K.* 82a). Dimpotrivă, sarea, dormitul pe jos, sângerările și plânsul pot fi motivații ale lipsei de fecunditate (*Ghit.* 70 a-b; *A.R.N.* 41,132). De asemenea, s-a interpretat că mandragorele aduse de Ruben mamei sale Lea (Gen. 30,14) — și pe care aceasta le-a dăruit Rahelei — ar avea o putere afrodisiacă.

SUCA

„Colibă"

Al șaselea tratat din ordinul **Moed* al *Mișnei. Cele cinci capitole ale sale cuprind legile care reglementează construirea unei colibe (*suca*) și ședera într-însa, în cursul celor șapte zile ale sărbătorii de *Sucot și legislația referitoare la cele patru *specii de plante pe care fiecare credincios trebuie să le agite în cursul sărbătorii (vezi Lev 23,33–43; Num 29,12–38; Deut. 16,13–15). Ultimul capitol descrie vesela ceremonie de scoatere a *apei, care avea loc la Templu cu această ocazie. Mai sunt menționate cele 70 de ofrande sacrificiale aduse în timpul sărbătorii de Sucot. În Mișna, Sucot este denumită simplu *Hag* („sărbătoare"; cf. Num. 29, 12; Neem. 8,14), așa cum o numește de altfel și *legea orală. Subiectul este dezvoltat în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

Tratatul *Suca* poate fi împărțit în două secțiuni principale. Limba folosită și locurile menționate dovedesc că partea a doua (cap. 4–5) provine din perioada celui de-al Doilea Templu, deși unele elemente lingvistice atestă intervenții ale tanaimilor (vezi *Tana). Tratatul menționează și o serie de diferende dintre *Abaie și *Rava, și mai conține și adaosuri ale savoraimilor.

SUCA

Coliba sau cortul care se construiește ca o locuință provizorie pentru sărbătoarea de *Sucot, conform poruncii biblice: „Șapte zile să locuiți în corturi; toți băștinașii din Israel să locuiască în corturi" (Lev. 23,42). Construirea colibei este bine să fie începută imediat după ce se termină sărbătoarea de *Iom Kipur. Pereții ei se fac din piatră, lemn sau chiar pânză pe schelet metalic și trebuie să fie destul de solizi ca să reziste la un vânt de tărie mijlocie. Doi dintre pereți trebuie să măsoare cel puțin șapte palme lungime fiecare, iar al treilea trebuie să aibă lungimea de minimum o palmă (cca. 10 cm). Al patrulea perete este facultativ. Acoperișul trebuie să fie destul de subțire ca să poată fi văzute stelele în timpul nopții, dar destul de gros ca să oprească lumina soarelui în cursul zilei. În acest scop, tavanul (*sehah*) se face, în general, din ramuri și prăjini de bambus; el nu trebuie să se sprijine direct pe sol, de aceea creanga unui copac viu nu poate sluji de acoperiș pentru colibă. De asemenea, o *suca* nu este corectă dacă acoperișul ei este așezat sub un tavan ori alt acoperiș.

Halaha precizează că *suca* trebuie să fie suficient de mare pentru a adăposti „capul și cea mai mare parte a corpului", precum și o masă pentru alimente (*Suc.* 2,7). S-a dedus de aici că suprafața optimă este de circa șapte palme (cca. 71 cm) pe șapte (*Ș.Ar.*, *O.H.* 634,1). Acoperișul trebuie să fie la cel puțin 10 palme (un metru) deasupra solului. Nu există o limită de înălțime, totuși *suca* nu trebuie să fie atât de înaltă ca să nu poată fi cuprinsă dintr-o privire.

Bărbații adulți vor mânca și dormi în *suca*, în amintirea timpurilor când israeliții au locuit în pustie, după ieșirea din Egipt. La masă se va rosti binecuvântarea: „[...] care ne-ai poruncit să locuim în *suca*". Porunca fiind legată de un moment precis, femeile nu sunt ținute să mănânce și să doarmă în *suca*, dar o pot face dacă vor. Dacă este vreme rea, credincioșii nu sunt obligați să șadă în colibă.

În Israel, se mănâncă și se stă în *suca* în toate cele șapte zile ale sărbătorii, dar în diaspora, obiceiurile diferă: mitnagdimii mănâncă în *suca* până în a opta zi (*Șmini Ațeret), dar nu spun binecuvântarea poruncii de a locui în *suca*. **Hasidimii* recită **kidușul* în *suca* în a opta zi, dar din această zi, mănâncă în casă.

Se recită anumite rugăciuni specifice atunci când se intră prima dată în *suca*, la începutul sărbătorii, și ultima dată când se iese din colibă, la sfârșitul ei. În plus, conform obiceiului, se spune **Uspizin* în fiecare zi. *Filon, și după el, Maimonide (*Călăuza* 3,43), au interpretat obiceiul de a locui temporar în colibe ca un mijloc de a le aminti celor cu stare că mai există și săraci pe lume.

SUCOT

Sărbătoarea zisă a Tabernacolelor sau a Corturilor, care se celebrează timp de o săptămână începând cu 15 Tișri. În afara Israelului, primele două zile sunt considerate *sărbători întregi și la fel a opta zi, *Șmini Ațeret, urmată de *Simhat Tora. Sărbătoarea e mai lungă în diaspora cu două zile.

În Israel numai prima și a opta zi sunt sărbători întregi, Șmini Ațeret și Simhat Tora fiind celebrate în aceeași zi — a opta. În zilele intermediare (5 în diaspora și 6 în Israel), numite **hol ha-moed* (semisărbători), munca este permisă, dar se menține un cadru sărbătoresc (de ex., la liturghie).

Sucot este una din cele trei sărbători de pelerinaj, în cursul cărora, până în anul 70 e.n. evreii „urcau" la Templul din Ierusalim. Ca și Pesah și Șavuot, Sucot are o semnificație istorică cât și o semnificație legată de ciclul naturii. Semnificația istorică este asociată, în Biblie, cu peregrinarea evreilor în deșert, timp de 40 de ani, când ei au locuit în corturi. În amintirea acelor timpuri, Biblia le cere evreilor ca, în fiecare an, să locuiască șapte zile în corturi. În același timp, Sucot este și sărbătoarea recunoștinței față de natura milostivă, dăruită de Dumnezeu.

Sucot are mai multe denumiri care reflectă semnificațiile sărbătorii: 1. *Hag ha-Asif* (Sărbătoarea Recoltei; Ex. 23,16; 34,22); 2. *Hag ha-Sucot* (Sărbătoarea Corturilor; Lev. 23,24; Deut. 13,16); 3. *Hag* (Sărbătoarea; Lev. 23,39–41; Num. 29,12), nume folosit de rabini pentru a sugera că Sucot era sărbătoarea prin excelență; 4. *Zeman simhatenu* (Vremea bucuriei noastre), care evocă porunca biblică de „a fi cu toții veseli" (Deut. 15,14–15).

În cărțile cele mai vechi, Sucot apare ca singura sărbătoare importantă. Această însemnătate a sărbătorii s-a pierdut, pe măsura depărtării evreilor de munca agricolă, după distrugerea celui de al Doilea Templu. Celebrarea implică obligația de a locui în **suca*, construcție provizorie, ridicată special în acest scop în curte, pe un balcon, pe o terasă etc. Evreii din Etiopia nu cunoșteau obligația de a-și face colibe în cinstea Sucotului, deoarece ei trăiau tot anul în colibe.

**Uspizin*, un obicei de origine cabalistică, datând din sec. al XVI-lea, face parte din celebrarea sărbătorii. Cuvântul *uspizin* înseamnă „oaspeți" și face trimitere la șapte eroi ai istoriei evreiești (Abraham, Isaac, Iacob, Moise, Aaron, Iosif și David), care sunt primiți, pe rând, în chip simbolic, în *suca*, în fiecare zi.

Un element central al sărbătorii îl reprezintă cele patru *specii de plante (*arba minim*), care sunt agitate în diferitele momente ale liturghiei, conform poruncii biblice de a se veseli în fața Domnului (Lev. 23,40). Cele patru specii sunt: *lulav* (ramură de palmier), *etrog* (chitră), *hadasim* (trei rămurele de mirt) și *aravot* (două ramuri de salcie). A ține *lulavul*, înseamnă a ține buchetul acestor patru specii, care sunt agitate în timpul **Halelului* spre cele patru puncte cardinale și de sus în jos în semn de recunoaștere a omnipotenței și suveranității lui Dumnezeu asupra universului.

În primele șapte zile ale sărbătorii, are loc zilnic o procesiune în jurul sinagogii, însoțită de recitarea imnurilor și rugăciunilor **hoșanot*. Refrenul lor este *hoșana* („osana"), care înseamnă „mântuiește-ne, te rugăm", și ceremonia însăși amintește de procesiunile zilnice în jurul altarului din Templu. De Șabat, se recită rugăciuni, dar nu se face nici o procesiune.

A șaptea zi de Sucot, numită *Hoșana Raba (Marea Hoșana), marchează încheierea sărbătorilor de toamnă, ceea ce se reflectă în anumite obiceiuri: așchenazii poartă **kitel* și intonează melodii specifice marilor sărbători, sefarzii sună din șofar în timpul procesiunilor. La sfârșit, cele patru specii sunt înlocuite cu un buchet de ramuri de salcie (*hoșanot*), cu care se izbește solul, până cad frunzele. S-a sugerat că această practică simbolizează învierea morților, pentru că ramurile de salcie desfrunzite, înmuguresc și revin la viață în fiecare primăvară.

Sucot — Sărbătoarea Corturilor

Alte denumiri:	*Hag ha-Sucot* (Sărbătoarea Colibelor) *Hag ha-Asif* (Sărbătoarea Recoltei) *Zeman simhatenu* (Vremea bucuriei noastre)
Calendar:	15–21 Tișri (în Israel și la evreii reformați din diaspora) 15–22 Tișri (în diaspora)
Lecturi:	Prima zi: Lev. 22,6–23,44; Num. 29,12–16 (*maftir*); 1 Regi 8,2–21 (*haftora*) Șabat intermediar: Ex. 33,12–34,26; Num. 29,17–31 (*maftir*); Ezec. 38,18–39,16 (*haftora*)
Sui:	Eclesiastul (*Kohelet*), în Șabatul intermediar, sau în prima zi (Israel) sau de Șmini Ațeret (diaspora)
Halel:	Se recită întreg

Date civile ale sărbătorii

2000/5761	14–20 octombrie
2001/5762	2–8 octombrie
2002/5763	21–27 septembrie
2003/5764	11–17 octombrie
2004/5765	30 sept.–6 octombrie
2005/5766	18–24 octombrie
2006/5767	7–13 octombrie
2007/5768	27 sept.–3 octombrie
2008/5769	14–20 octombrie
2009/5770	3–9 octombrie
2010/5771	23–29 septembrie

A opta zi, Șmini Aṭeret, este caracterizată prin recitarea rugăciunii pentru ploaie. Ziua următoare Simhat Tora marchează sfârșitul ciclului anual al citirii Torei și începutul unui nou ciclu de lectură.

Odinioară veselia de Sucot era sporită de sărbătoarea *Simhat Bet ha-Șoeva*, când se făceau libații de apă pe altar, pentru a chema ploaia la timp.

În epoca Templului, când Sucot venea după încheierea unui an șabatic, avea loc ceremonia **hahel*, poruncită în Deuteronom 31,10–13, în timpul căreia regele sau marele preot citea pasaje din Tora. Actualmente, președintele Israelului participă la ceremonia *hahel*, citind public Tora, în fața mulțimii adunate la *Zidul de Apus.

Una din lecturile profetice ale sărbătorii este Zaharia 14, în care se anunță că toate neamurile vor veni la Ierusalim, pentru a celebra împreună Sărbătoarea Corturilor (Zah. 14,16–19).

SUFLET, NEMURIREA -ULUI

Biblia vorbește, în general, despre om ca despre o unitate psihosomatică, o „suflare de viață" (*niṣmat haim*; Gen. 2,7) care, în contrast cu trupul, emană direct de la Dumnezeu și pare să constituie acel element al omului reprezentând „chipul lui Elohim" (Gen. 1,27). Cuvinte ca *nefeș*, *ruah* și *neșama*, traduse de obicei prin „suflet" sau „spirit", sunt rareori folosite în Biblie în sensul de componentă nematerială sau „spirituală", distinctă de trup. În general, termenii amintiți se referă la viața sau personalitatea individului. Cărțile mai târzii ale Bibliei cuprind unele fragmente unde sufletul sau spiritul poate fi interpretat ca despărțit de trup: „[...] sufletul domnului meu va fi legat în mănunchiul celor vii de lângă Domnul, Dumnezeul tău [...]" (1 Sam. 25,29) sau „Toate merg în același loc: toate vin din țărână și se întorc în țărână. Cine știe dacă suflarea omului se suie în sus și dacă suflarea dobitoacelor se pogoară în jos, în pământ?" (Koh. 3,20–21).

După învățații Talmudului, sufletul omenesc este categoric despărțit de trup. Ei stabilesc o analogie între relația lui Dumnezeu cu lumea și cea a spiritului cu trupul: „David zice de cinci ori: «Laudă-l pe Domnul, o, sufletul meu» El zice aceasta despre Dumnezeu și suflet. Tot astfel cum Dumnezeu umple lumea întreagă, sufletul umple tot trupul. Tot astfel cum Dumnezeu vede, dar nu poate fi văzut, sufletul vede, dar nu poate fi văzut. Tot astfel cum Dumnezeu hrănește lumea întreagă, sufletul hrănește trupul tot. Tot astfel cum Dumnezeu este pur, sufletul este pur... Să vină deci sufletul care posedă aceste cinci calități să-l laude pe Acela căruia-i aparțin aceste calități" (*Ber.* 10a). Alt text afirmă: „Sufletul dăinuie după pieirea trupului și Dumnezeu dăinuie după pieirea lumii" (*Lev.R.* 4,8). Această aserțiune se regăsește în *slujba de dimineață, într-o rugăciune cunoscută încă din Talmud: „Dumnezeul meu, sufletul pe care mi l-ai dăruit este curat. Tu l-ai creat. Tu l-ai format. Tu mi l-ai insuflat. Tu îl conservi în mine și Tu mi-l vei lua, dar mi-l vei da înapoi în viața viitoare... Binecuvântat fii, Doamne, care înapoiezi sufletele celor morți."

*Saduceii nu credeau în nemurirea sufletului și polemizau adeseori pe această temă cu *fariseii. După învățătura rabinilor, sufletul reprezintă în om elementul de viață „dat" de Dumnezeu și legătura omului cu Dumnezeu. Sufletul este, într-un fel, identic cu „eul" individual al omului, care pare susceptibil să existe atât înainte, cât și după întrupare. Atunci când recunoaște că a primit un suflet „curat", credinciosul își asumă răspunderea luptei morale și a rezultatului acestei lupte. El admite astfel că, la capătul fiecărei zile și, mai ales, la capătul vieții, omul are datoria de a-i înapoia lui Dumnezeu un suflet nepătat și nepângărit de atingerea răului.

Rabinii nu au elaborat nici o teorie psihologică menită să explice relația dintre suflet și elementele distinctive ale conștiinței introspective cum ar fi spiritul, emoțiile, memoria, voința, rațiunea. Filozofii evrei din Evul Mediu au încercat să îmbine învățăturile rabinice fundamentale cu privire la sufletul omenesc cu un amalgam de concepte neoplatoniciene, aristotelice și musulmane, care erau considerate suma înțelepciunii la vremea aceea. Contradicția dintre Biblie și rabini în privința sufletului prezintă analogii cu cea dintre Platon și Aristotel în cultura greacă. Din punct de vedere platonician, sufletul este o entitate distinctă, venită dintr-o lume diferită, „spirituală", care pătrunde în corp și se folosește de el ca de un instrument. După adepții lui Aristotel, omul este o ființă unitară, cu activitate psihofizică. Conform terminologiei aristotelice, orice realitate constă din materie și formă, înțelegând prin „formă" ceea ce definește obiectul. În cazul ființei umane, sufletul este forma corpului material. Dar cum, potrivit acestei concepții, formele individuale nu au existență de sine stătătoare, ci pier o dată cu materia, rezultă că, o dată cu moartea trupului, forma-suflet a ființei umane încetează, într-un fel sau altul, să existe.

După *Saadia Gaon, sufletul este creat o dată cu trupul. El se desparte de trup după moarte, dar se realipește de acesta în vederea recompensei sau

pedepsei finale. *Maimonide, în general adept al lui Aristotel, încearcă să împace filozofia Stagiritului cu exigențele teologice ale iudaismului. Sufletul, spune Maimonide, este în esență unul singur, dar el se exprimă prin cinci activități sau facultăți diferite: nutritivă, senzitivă, imaginativă, emoțională și rațională. Primele patru mor evident o dată cu trupul. Fiecare om are însă posibilitatea de a accede la nemurire, dezvoltându-și facultatea rațională, care la origine este doar un potențial, într-o entitate desăvârșită, permanentă și indestructibilă. Această idee de suflet care se dezvoltă pune în evidență rolul hotărâtor al liberului arbitru și leagă recompensa finală (nemurirea sufletului alături de Dumnezeu) sau, dimpotrivă, pedeapsa (dispariția completă), pe care o primește individul, de propriile sale acțiuni. Spre deosebire de Maimonide, *Iuda Halevi și Hasdai *Crescas se apropie mai mult de concepția generală a iudaismului, potrivit căreia progresul sufletului spre nemurire, care este comuniunea cu Dumnezeu, depinde în primul rând de faptele morale ale omului și de dragostea lui de Dumnezeu și nu de activitatea lui intelectuală ori de cunoștințele pe care le acumulează, deci de facultatea rațională.

Biblia însăși cuprinde diverse referiri la credința într-o *viață veșnică (2 Regi 2; Prov. 12,28; Deut. 12,2), dar nu stabilește nicăieri o legătură clară între nemurire, destinul omenesc și dreptatea divină. Eruditul exeget biblic Yehezkel Kaufmann susține că „evoluția a avut loc nu în direcția credinței în nemurire, ci în direcția unei treceri a sufletului din împărăția morții către Dumnezeu". În calitate de contract cu Dumnezeu și de document național al unui popor, Biblia s-a concentrat mai ales asupra recompenselor și pedepselor de pe lumea aceasta, cum ar fi pacea și prosperitatea sau, dimpotrivă, distrugerea și dispersarea, care privesc întreaga națiune, în vreme ce nemurirea sufletului este o problemă individuală (*Albo).

*Talmudul, în învățăturile lui eshatologice, folosește mai mulți termeni cu referire la *Izbăvirea ultimă. Unii dintre ei, ca *iemot ha-mașiah* („zilele lui Mesia") sau *keț* („sfârșitul"), trimit la planul istoric și la rolul lui Israel în instaurarea împărăției cerești pe pământ. Alți termeni, ca *olam ha-ba* („lumea cealaltă") sau *tehiat ha-metin* („*învierea morților"), pun pe primul plan problema teodiceii, dreptatea divină, destinul individual și Izbăvirea. În concepția rabinilor, lumea cealaltă este acea existență pur spirituală la care sufletul merituos accede după moartea fizică. Este o lume în care „nu este nici mâncare nici băutură [...] și unde drepții ședși se bucură de splendoarea Prezenței divine" (*Ber.* 17a). Sălașul drepților după moarte este numit și *gan *Eden* („grădina Raiului"), în timp ce locul unde răii își primesc pedeapsa se numește *Ghehinom* (Gheena).

Rabinii Talmudului considerau credința în învierea fizică a drepților ca un principiu fundamental al credinței iudaice, evidențiat ca atare în cadrul liturghiei. Maimonide a inclus învierea morților printre cele 13 articole de *crez, dar, în viziunea lui, drepții care învie trăiesc încă o viață și mor (din nou) de moarte naturală. După el, răsplata ultimă a individului merituos este comuniunea cu Dumnezeu într-o lume de apoi spirituală.

Ideea învierii morților pare să provină din concepția biblică despre om ca unitate psihosomatică — trup și suflet, spirit și materie. Prin urmare, dacă un om a trăit, a păcătuit și a binemeritat în calitate de entitate psihosomatică, este normal ca el să fie răsplătit sau pedepsit sub aceeași formă (*Sanh.* 91). Teoria eshatologică dezvoltată de *Nahmanide se aliniază acestei concepții (*Șaar ha-ghemul*).

Mulți gânditori evrei moderni au insistat mai mult pe nemurirea sufletului decât pe învierea morților. Cu toate acestea, pentru evreii ortodocși, ambele concepții rămân fundamentale. În schimb, platforma reformată de la Pittsburgh (1885) declara: „Reafirmăm doctrina iudaică potrivit căreia sufletul omului este nemuritor, întemeindu-ne această credință pe natura divină a sufletului omenesc, care-și află întotdeauna fericirea în virtute și suferă din cauza răutății. Respingem ca idei ce nu-și au rădăcina în iudaism, credința în învierea fizică a morților, ca și credința în Gheena și Eden (iad și rai) ca sălașuri ale pedepsei sau recompensei veșnice."

SULURI, CINCI, vezi CINCI SULURI.

SULURILE DE LA MAREA MOARTĂ, vezi MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ

SULURILE TOREI, vezi TORA, SEFER.

SUPERSTIȚII

Biblia (Deut. 18,9–11) le interzice israeliților să comită „urâciuni ca acelea ale neamurilor" al căror pământ urmează să-l cucerească; ea precizează îndeosebi : „Să nu se afle la tine nimeni care să treacă prin foc pe fiul sau pe fiica sa, care să practice ghicitul, să citească în stele, să facă farmece sau vrăjitorie, să facă descântece, să cheme duhurile sau să întrebe pe morți". Și unii profeți au denunțat superstițiile. Astfel, Ieremia declara: „să

n-ascultați pe proorocii voștri, pe ghicitorii voștri, pe visătorii voștri, pe cititorii voștri în stele și pe vrăjitorii voștri" (Ier. 27,9). Cu toate acestea, superstițiile au fost puternice în unele epoci. De exemplu, Talmudul vorbește despre *astrologie, iar R. Iosua ben Levi sugerează că persoanele născute în aceeași zi a săptămânii au anumite trăsături de caracter în comun. Rabi Iohanan, în schimb, respinge ideea că unele momente ar fi mai propice decât altele. Noțiunea de momente prielnice sau neprielnice apare în *Șulhan aruh* (*O.H.* 551,1), unde se spune că „de la începutul lunii Av, un evreu care are un proces cu un neevreu trebuie să încerce să-l amâne la o dată ulterioară, fiindcă momentul nu este prielnic".

Discutând versetele din Deuteronom 18, Talmudul (*Sanh.* 65 a-b) explică unele dintre superstițiile despre care e vorba. Astfel, după R. *Akiva, cel care „citește în nori" (*meonen*) este cel care indică perioadele prielnice pentru a pleca într-o călătorie, pentru a cumpăra obiecte sau pentru a porni la strângerea recoltei. Cel care „folosește farmece" (*menaheș*) vede semne în evenimente cotidiene, de exemplu, dacă scapi pe jos pâinea sau toiagul sau dacă te întâlnești cu un cerb; toate acestea sunt semne de rău augur.

Talmudul pomenește și de alte practici superstițioase, acordând crezare unora și declarându-le pe altele ca nesăbuite. În anumite cazuri, practicile superstițioase sunt condamnate pentru că încalcă legea evreiască. Astfel, R. Akiva spune că nu va avea parte de lumea cealaltă cine „șoptește [versete ale Bibliei] deasupra unei răni" pentru a o face să se vindece (*Sanh.* 10,1). Totuși, după părerea lui *Maimonide, „când cineva este mușcat de un scorpion sau de un șarpe, se poate șopti deasupra rănii lui [...], spre a-l liniști și a-i întări moralul, chiar dacă acest lucru n-are valoare; căci viața fiindu-i în primejdie, [înțelepții] îngăduie aceasta, pentru ca el să nu-și piardă nădejdea" (*Mișne Tora, Legile cu privire la idolatrie* 11,11).

Talmudul descrie unele acțiuni care, pentru spiritul modern, par să nu fie decât simple superstiții; este interzis, de pildă, ca o femeie să meargă între doi bărbați. Se acordă multă atenție *viselor și există o întreagă literatură care lămurește cum să fie „îndreptate" visurile rele.

Alte superstiții privesc *deochiul. Talmudul și, mai ales, Cabala se referă de multe ori la duhurile rele, la *demoni și la efectele lor. Maimonide respinge toate acestea, declarând că demonii nu-i ating pe cei care nu cred în ei. Talmudul discută, de asemenea, despre eficacitatea relativă a diverselor *amulete în prevenirea influențelor nefaste.

Superstițiile s-au menținut, ba chiar s-au înmulțit în Evul Mediu, în așa măsură încât R. *Iuda he-Hasid, în lucrarea sa **Sefer Hasidim* (Secțiunea 59) dă o listă a diferitelor practici ineficace sau contrare Torei. Se spunea, de exemplu, că nu trebuie consumate ouă, în seara de după Șabat sau că nu trebuie luat foc de două ori din același loc, dacă este un bolnav sau o lehuză în casă. Dar *Sefer Hasidim* enumeră și multe practici și prevestiri pe care le socotește valabile; de pildă, dacă se construiește o casă pe locul altei case, noul locatar trebuie să se asigure că ușile și ferestrele casei celei noi sunt în același loc ca la cea veche, altfel „viața îi este în primejdie din pricina unor demoni sau a unor îngeri".

Unele obiceiuri care s-au păstrat până în ziua de azi au fost stigmatizate ca superstițioase, deși mulți înțelepți au fost de acord cu ele. Astfel, ceremonia de **taşlih* din ziua de *Roș Hașana, în care omul se leapădă de păcate, aruncându-le simbolic în apă, și cea a **kaparot*, înainte de *Iom Kipur, prin care se transferă păcatele asupra unui cocoș ori a unei găini.

Ş

ŞAATNEZ

„Țesătură amestecată"

Termenul, de origine incertă, desemnează orice stofă din in combinat cu lână. Purtarea unor veşminte confecționate din astfel de materiale este strict oprită de legea biblică (Lev. 19,19; Deut. 22,11). Tora interzice, fără a preciza motivele, şi alte amestecuri de „soiuri deosebite" (*kilaim*; conf. Lev. 19,19; Deut. 22,9–10; vezi şi *Agricole, Legi). Dat fiind că legile *şaatnez* nu sunt valabile şi pentru preoți, Maimonide conchide că amestecurile interzise de Tora erau probabil asociate unor ritualuri păgâne.

În zilele noastre, evreii ultrareligioşi nu-şi cumpără haine decât de la producătorii care asigură o verificare riguroasă a compoziției țesăturilor sau apelează ulterior la un „laborator de *şaatnez*" pentru controlarea veşmintelor şi înlocuirea acelor bucăți care ar putea prezenta amestecul nepermis. Unii fabricanți de confecții aplică etichete vizibile în interior, atestând că materialele sunt în conformitate cu normele religioase. Fibrele sintetice (de ex., poliesterul), ca şi țesăturile din bumbac 100% nu necesită nici o verificare.

ŞABAT

A şaptea zi a săptămânii, zi de odihnă, noțiune fundamentală a iudaismului. În Biblie, Şabatul este prezentat ca apogeul creației lumii (Gen. 2,1–3; Ex. 20,10), ca zi de odihnă pentru toată casa, inclusiv animalele, servitorii şi străinii care trăiesc în acel loc (Ex. 20,10; Deut. 5,14), precum şi ca o mărturie a legământului dintre Dumnezeu şi popor şi expresia sfințirii acestuia din urmă (Ex. 31,13). În Deut. 5,12–16, ca şi în Ex. 20,8–11 şi Ex. 31,13–18 (vezi şi *Porunci, Cele Zece), Dumnezeu îi îndeamnă pe evrei să țină Şabatul care, în plus, în Deut. 5,15, este asociat eliberării din robia egipteană. De altfel, Şabatul este singura zi sfântă pomenită în Decalog.

Şabatul este legat, de fapt, de toate cele trei elemente fundamentale ale iudaismului: *Creația, *Revelația şi Izbăvirea. Pasajele biblice referitoare la acestea sunt esențiale pentru a înțelege semnificația celebrării acestei zile ca şi unele practici specifice Şabatului, cum ar fi citirea publică a Torei.

Izvoare biblice

Începutul Capitolului 2 al Genezei (Gen. 2,1–3) este unul din textele-cheie pentru a explica obligația de ținere a Şabatului: „Astfel au fost sfârşite cerurile şi pământul şi toată oştirea lor. În ziua a şaptea Elohim a sfârşit lucrarea pe care o făcuse; şi în ziua a şaptea S-a odihnit de toată lucrarea Lui pe care o făcuse. Elohim a binecuvântat deci ziua a şaptea şi a sfințit-o pentru că în ziua aceasta S-a odihnit de toată lucrarea Lui pe care o zidise prin fapta Lui." Biblia nu spune dacă patriarhii țineau Şabatul, literatura rabinică însă nu uită să menționeze acest lucru (*Gen.R.* 11,17; 64,4).

Primul îndemn biblic de a respecta Şabatul apare în timpul peregrinării în deşert şi este asociat primirii *manei. În Ex. 16, Moise îi înştiințează pe evrei că în fiecare zi vor putea strânge mană numai atât cât le trebuie pentru hrana acelei zile, căci dacă adunau mai multă, se strica. Dar în a şasea zi, oamenii au strâns pentru două zile şi nu s-a stricat, pentru că, le-a zis Moise: „Domnul a poruncit aşa: mâine este un mare Şabat, un Şabat de sfințenie pentru Domnul." În ziua a şaptea, nu a căzut mană, aşa cum le spusese Moise, totuşi unii au ieşit să caute, stârnind mânia lui Dumnezeu: „Până când aveți de gând să nu păziți poruncile şi legile Mele? Vedeți că Domnul v-a dat Şabatul; de aceea vă dă în ziua a şasea hrană pentru două zile. Fiecare să rămână la locul lui şi, în ziua a şaptea, nimeni să nu iasă din locul în care se găseşte." (Ex. 16,28–29). Trei săptămâni mai târziu, israeliții primeau cele Zece Porunci, dintre care a patra se referă chiar la Şabat. În prima versiune a Decalogului (Ex. 20,8–11), porunca este astfel formulată: „Adu-ți aminte de ziua de Şabat ca s-o sfințeşti;

șase zile să lucrezi și să-ți faci toate treburile, dar ziua a șaptea este Șabatul Domnului, Dumnezeului tău. Să nu faci nici o lucrare în ea, nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici robul tău, nici roaba ta, nici vitele tale, nici străinul care este în casa ta. Căci în șase zile a făcut Domnul cerurile, pământul și marea și tot ce este în ele, iar în ziua a șaptea S-a odihnit: de aceea a binecuvântat Domnul Șabatul și l-a sfințit." Versiunea a treia (Deut. 5,12–16), în schimb, nu începe cu „Adu-ți aminte", ci spune: „Ține ziua Șabatului" și se sfârșește cu cuvintele: „Adu-ți aminte că și tu ai fost rob în țara Egiptului și Domnul, Dumnezeul taău, te-a scos din ea cu mână tare și cu braț întins: de aceea ți-a poruncit Domnul, Dumnezeul tău, să ții ziua de Șabat" (Deut. 5,15). Dar cele două versiuni concordă asupra unui lucru: Șabatul trebuie să fie zi de odihnă pentru toți cei ai casei, inclusiv servitorii și animalele. În plus, Șabatul este și mărturia legământului între Dumnezeu și popor (Ex. 31,13–17): „Vorbește copiilor lui Israel și spune-le: Băgați de seamă să păziți Șabaturile Mele, căci acesta va fi un semn între Mine și voi și urmașii voștri, după care se va cunoaște că Eu sunt Domnul care vă sfințesc. Să țineți Șabatul, căci el va fi pentru voi ceva sfânt. Cine îl va călca va fi pedepsit cu moartea; cine va face vreo lucrare în ziua aceasta va fi nimicit din mijlocul poporului său. Să lucrezi șase zile, dar a șaptea este Șabat, lucru sfânt pentru Domnul. Cine va face vreo lucrare în ziua Șabatului va fi pedepsit cu moartea. Copiii lui Israel să păzească Șabatul, prăznuindu-l, ei și urmașii lor, ca un legământ necurmat. Acesta va fi între Mine și copiii lui Israel un semn veșnic, căci în șase zile a făcut Domnul cerurile și pământul, iar în a șaptea S-a odihnit și a răsuflat." În Num. 15,32–36, pedeapsa capitală, prevăzută anterior pentru încălcarea Șabatului, este efectiv aplicată. Până la distrugerea celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), orice persoană care încălca fără să vrea Șabatul trebuia să aducă o jertfă pentru iertare. În afară de câteva date izolate la *Amos și la *Osea, nu există informații despre gradul de respectare a Șabatului în vremea Primului Templu. Din Amos 8,5, de exemplu, se poate trage concluzia că oamenii nu respectau cu dragă inimă Șabatul. Osea (2,11) pomenește Șabatul printre bucuriile care vor înceta drept pedeapsă pentru poporul Iudeii care continua să se închine lui Baal. Isaia 1,13 demonstrează că Șabatul era o instituție națională. Prin gura lui Ieremia (17,21–27), Dumnezeu poruncește poporului să păzească Șabatul și îl avertizează că soarta Ierusalimului depinde de respectarea acestei porunci. Neemia (Cap. 10) reamintește poporului de înțelegerea pe care o încheiaseră la întoarcerea din Babilon, care prevedea, printre altele, și angajamentul de a nu face comerț în ziua de Șabat. Constatând nerespectarea clauzei, Neemia se vede obligat să închidă porțile Ierusalimului în ajunul Șabatului, ca să împiedice intrarea negustorilor și practicarea comerțului în ziua sfântă (Neem. 13,15–22). Ezra și discipolii lui și-au asumat sarcina de a sistematiza regulile de interpretare a Bibliei și au făcut tot posibilul pentru a încuraja și a păzi respectarea Șabatului. Mai târziu, membrii *Sanhedrinului și *scribii au impus cu atâta fermitate îndeplinirea poruncii, încât locuitorii Ierusalimului au preferat să nu apere orașul asediat de Ptolemeu I în ziua de Șabat. Cu toate acestea, 150 de ani mai târziu, în vremea războaielor macabeice, Matatia Hașmoneul a hotărât că regulile Șabatului puteau fi încălcate pentru a salva o viață omenească, astfel încât evreii n-au pregetat să lupte și de Șabat (*1 Mac.* 2,40–41). Încă din anii 500–300 î.e.n., bărbații *Marii Adunări s-au străduit să dea o formulare clară regulilor de Șabat, dar o adevărată sistematizare a apărut abia o dată cu legile rabinice la care se recurge și astăzi ori de câte ori se pune problema de a introduce o noutate în celebrarea acestei zile.

Lucrări interzise în ziua de Șabat

Opreliștea de a îndeplini orice lucrare este una din principalele caracteristici ale Șabatului (Ex. 20,10): „a șaptea zi este Șabatul Domnului, Dumnezeului tău; să nu faci nici o lucrare în ea..." *Pentateuhul cuprinde puține indicații asupra activităților interzise în ziua de Șabat. Printre interdicțiile menționate se numără aceea de a aprinde focul (Ex. 35,2–3), de a ara și de a secera (Ex. 34,21). Călăuzindu-se după Ex. 29,16, învățații *Mișnei au instituit interdicția de a duce orice obiect dintr-un loc în altul sau de a ieși la o distanță mai mare de două mii de coți în afara localității. Primii învățați mișnici au stabilit că principalele activități interzise de Șabat erau cele implicate în construirea Sanctuarului. Acestea, în număr de 39, sunt enumerate în Mișna (*Șab.* 7) sub titlul de *Avot melaha* sau, în traducere literală, „Părinții lucrării", adică lucrările de bază.

Lista categoriilor de bază

1. A semăna; 2. a ara; 3. a cosi, a secera; 4. a lega spicele; 5. a treiera; 6. a vântura; 7. a tria; 8. a măcina; 9. a da prin sită; 10. a frământa; 11. a coace pâinea; 12. a tunde oile; 13. a spăla lâna; 14. a bate lâna; 15. a vopsi lâna; 16. a toarce lâna; 17. a țese; 18. a face două bucle; 19. a țese două fire; 20. a

despărți două fire; 21. a face un nod definitiv; 22. a-l desface; 23. a coase două împunsături de ac; 24. a desface două împunsături de ac pentru a le coase din nou; 25. a vâna un cerb-lopătar; 26. a omorî un animal; 27. a jupui un animal; 28. a alege; 29. a tăbăci o piele; 30. a râcâi o piele; 31. a tăia; 32. a scrie două litere; 33. a șterge două litere, spre a le rescrie. 34. a construi; 35. a dărâma o construcție; 36. a stinge un foc; 37. a aprinde un foc; 38. a finisa o lucrare cu ciocanul; 39. a duce un lucru de la un domeniu la altul.

Învățații Talmudului au extins aceste categorii, adăugând pe listă lucrări similare celor menționate în Mișna. Acestea poartă numele de *toldot* (sing. *toleda*): „lucrări derivate". De exemplu, a tăia flori și a culege fructe sunt considerate activități derivate din seceriș. Aceste munci derivate sunt la fel de strict interzise ca și cele de bază. În plus, pentru a preveni orice încălcare, chiar și din nebăgare de seamă, a Șabatului, învățații au instituit legi suplimentare, care slujesc ca ziduri de apărare a Torei. Iată patru exemple în acest sens:

1. *Ghezerot* („decrete", vezi **Ghezera*): aproape de lăsarea serii, în ajun de Șabat, croitorul, de exemplu, trebuie să fie atent să nu iasă din casă cu un ac înfipt în rever, căci ar însemna să încalce interdicția de a duce un obiect (*Șab.* 1,3). 2. **Mukțe* („pus deoparte"): obiectele care nu trebuie atinse, deși ele însele nu sunt sub nici o interdicție, deoarece folosirea lor ar putea duce la o acțiune interzisă. 3. *Nolad* („născut"): lucrurile noi care apar, de exemplu, ouăle făcute de Șabat, nu pot fi folosite în această zi. 4. *Șvut*: orice acțiune care nu se cade a fi făcută în ziua sfântă; de exemplu, cățăratul în copac (*Beța* 5,2).

Literatura rabinică abundă în dezbateri cu privire la interdicția de a duce lucruri de Șabat. Astfel, este interzis să duci un lucru dintr-un domeniu public într-unul particular și invers, precum și de la un punct la altul în domeniul public. Totuși, pentru a ușura această interdicție și a o face mai suportabilă, învățații au elaborat un **eruv* care cuprinde trei tipuri de amendamente îngăduind ducerea obiectelor în interiorul unui loc dat.

Excepții de la interdicțiile de Șabat

Martorii care înștiințau Sanhedrinul sau tribunalul (**Bet Din*) despre apariția lunii noi aveau dreptul să-și îndeplinească misiunea și de Șabat. *Circumcizia unui nou-născut și toate pregătirile necesare sunt permise. De asemenea, este îngăduit să omori animale periculoase, să te bați în caz de legitimă apărare și să faci orice lucru necesar pentru salvarea unei vieți (vezi **Pikuah nefeș*), ca și pentru asistarea unei femei care naște. Potrivit unei reguli de bază, stabilite de R. *Akiva, tot ce se poate face în ziua precedentă Șabatului nu trebuie în nici un caz lăsat pe a doua zi (*Pes.* 66b).

Șabat și modernitate

Diferitele curente iudaice au subliniat întotdeauna importanța Șabatului. Cu toate că, mulți ani de zile, *iudaismul reformat s-a distanțat considerabil de legile tradiționale ale Șabatului, încercând chiar să țină ziua de odihnă duminica în locul sâmbetei, aceste inovații nu s-au impus. Dimpotrivă, evreii liberali și conservatori continuă să țină slujbele de Șabat vineri după-amiză și sâmbătă dimineață. Multe familii evreiești respectă obligația de a aprinde lumânări înainte de începutul zilei sfinte și de a rosti **kidușul* (rugăciune asupra vinului) înaintea meselor de Șabat. Autoritățile religioase de toate nuanțele recomandă insistent abținerea de la orice activități lucrative în această zi. Iudaismul reformat, deși mai puțin categoric decât cel ortodox în ceea ce privește respectarea Șabatului, subliniază și el valorile asociate acestei zile: *kedușa* („sfințenie"), *menuha* („odihnă") și *oneg* („bucurie). În plus, reformații consideră că modul de respectare a acestor valori depinde nu numai de adaptarea practicilor religioase la noile împrejurări istorice, ci este și o problemă de opțiune personală.

Ziua de Șabat

Șabatul, în esență, este o zi de bucurie și de reculegere, în care toate ocupațiile obișnuite din timpul săptămânii trebuie lăsate deoparte. La mesele familiale, se servesc feluri de mâncare deosebite (vezi *Șabat și sărbători, Hrana de). Totodată, o parte a zilei este dedicată studiului și odihnei. Relațiile conjugale sunt în mod special încurajate. (Dimpotrivă, caraiții și *Cartea Jubileelor* interzic relațiile conjugale de Șabat.) Ospitalitatea este o valoare foarte cultivată în această zi. Șabatul începe vineri, la asfințitul soarelui. Vineri după amiaza, totul este deja pregătit pentru sosirea zilei sfinte. Cu aproximativ 20 de minute înainte de apus, stăpâna casei aprinde două lumânări, rostind următoarele cuvinte: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, regele universului, care ne-ai sfințit prin poruncile Tale și ne-ai poruncit să aprindem lumina de Șabat." În unele comunități neortodoxe unde slujba are loc vineri seara târziu, după începutul Șabatului, lumânările se aprind la sinagogă în timpul slujbei, dar textul binecuvântării este același. Mișna recomandă aprinderea unei singure lumânări, dar potrivit unei tradiții foarte vechi (*O.H.* 263), se aprind de obicei două, pentru a marca repetarea poruncii în Biblie (Ex. 20,8 și

Deut. 5,12). În unele familii, fiecare membru al acestora aprinde o lumânare. Cabaliștii aprind șapte lumânări de Șabat, câte una pentru fiecare zi a săptămânii. Privilegiul aprinderii lumânărilor revine stăpânei casei, dar bărbatul trebuie să preia această sarcină în lipsa ei. Aprinderea lumânărilor este atât de importantă, încât învățații au stabilit că, dacă o persoană săracă nu are bani să cumpere și lumânări și vin de *kiduș* pentru Șabat, trebuie să aleagă lumânările.

***Kabalat Șabat* („întâmpinarea Șabatului")**

Această slujbă are loc vinerea, înaintea slujbei obișnuite de seară (*maariv*). Ea se desfășoară la asfințit, nu mai târziu de o jumătate de oră după apusul soarelui. Acest adaos la slujba de seară își are originea într-un vechi obicei cabalistic datând din sec. al XVI-lea. În vremea aceea, cabaliștii de la Safed obișnuiau să iasă vineri după amiază pe câmp în întâmpinarea „reginei Șabat", deoarece Șabatul reprezenta pentru ei prezența divină, **Șehina*. Precursorii acestui obicei au fost R. Hanina, un amora care, o dată terminate pregătirile de Șabat, ieșea din casă la asfințit, rostind: „Veniți, s-o întâmpinăm pe regina Șabat!", și R. Ianai care, cu același prilej, spunea: „Vino, logodnico, vino!" (*Șab.* 119a). Cântecul de Șabat, **Leha Dodi*, compus de Solomon *Alcabeț, piesă centrală a slujbei, este inspirat din toate aceste obiceiuri. La sefarzi, *kabalat Șabat* constă din Psalmul 29, urmat de *Leha Dodi*, în timp ce așchenazii spun întâi Psalmii 95–99, apoi *Leha Dodi*, urmat de Psalmii 92–93. Mișcarea reformată israeliană a adoptat tradiția aș-chenază, adăugându-i poemul lui Nahman Bialik în cinstea ajunului de Șabat: „Din vârf de arbori soarele coboară". Cartea de rugăciuni a reformaților americani cuprinde mai multe variante de slujbe, inclusiv o versiune prescurtată a psalmilor mai sus amintiți, precum și *Leha Dodi* în versiune integrală ebraică și engleză. Slujba *reconstrucționistă începe cu pasaje din Biblie (Deut. 5,12–15; Isa. 56,1–2; 58,12–14), continuând cu o evocare a Șabatului și o meditație pe această temă și sfârșind prin citirea unuia sau mai multor psalmi dintre cei menționați. Potrivit unui obicei din vremea gheonimilor, la slujba de seară credincioșii adaugă (sefarzii, în introducere, iar așchenazii, în încheiere) pasajul mișnic care începe cu cuvintele **Ba-me madlikin*: „Cu ce aprindem (lumânările)?"

Slujba de vineri seară (*maariv*)

Amida de vineri seara nu este la fel ca în toate zilele săptămânii. La sfârșitul ei, se adaugă primele patru versete din Capitolul 2 al Genezei. Oficiantul rostește apoi binecuvântarea Domnului, după care credincioșii recită *Maghen avot* („Scutul părinților") și oficiantul încheie slujba. În Statele Unite, cartea de rugăciuni a reformaților („Porțile rugăciunii", New York, 1975) prezintă zece variante de *maariv*. Nici una nu conține *Maghen avot*. Ele cuprind, în schimb, pe lângă textele tradiționale prescurtate, diferite lecturi suplimentare, prezente în special în varianta engleză. Când Șabatul cade într-o zi de sărbătoare, se rostește *Amida* sărbătorii respective, la care, la sinagogă (dar nu și acasă) se adaugă rugăciuni anume cu privire la Șabat. În unele comunități, *kiduș*ul are loc la sinagogă după slujbe.

Vineri seara, acasă

La un ceas mai înaintat în cursul după amiezii, se pune masa de Șabat. În multe familii, la întoarcerea de la sinagogă, tatăl obișnuiește să-și binecuvânteze rând pe rând copiii, punându-și amândouă mâinile pe creștetul fiecăruia și spunând, pentru băieți: „Să te facă Dumnezeu asemenea lui Efraim și lui Manase!" și, pentru fete: „Să te facă Dumnezeu asemenea lui Sara, Rebeca, Rahela și Lea!" El poate de asemenea să rostească asupra lor binecuvântarea *preoților (*birkat ha-cohanim*). Mișcarea reformată americană socotește că orice altă binecuvântare individuală este la fel de valabilă. Apoi, toată familia intonează *Șalom alehem*, cântare care, până nu de mult, era specifică doar ritului așchenaz. Este vorba de un imn de întâmpinare a *îngerilor Șabatului care, la întoarcerea de la sinagogă, potrivit Talmudului (*Șab.* 119b), îi însoțesc pe credincioși până acasă. Primele versiuni tipărite ale cântecului datează din sec. al XVII-lea. Introducerea sa în ritul așchenaz a suscitat, de altfel, unele obiecții. Apoi se cântă **Eșet hail* (Prov. 31,10–31), o laudă la adresa femeilor destoinice. După aceste cântece, se recită *kiduș*ul (binecuvântarea vinului), apoi cei prezenți se spală pe mâini (*netilat iadaim*) și se rostește binecuvântarea pâinii (*ha-moți*), de regulă asupra celor două *halot* (vezi **Hala*) — pâini special pregătite pentru Șabat. Pâinile sunt de obicei două, în amintirea porției duble de mană pe care, în deșert, evreii au cules-o în a șasea zi a săptămânii, ca pregătire pentru Șabat. După cină, se cântă *zmirot* (cântece de Șabat), apoi se spun *Birkat ha-mazon* (binecuvântările de după mese), la care se adaugă un paragraf suplimentar pentru Șabat.

Slujba de sâmbătă dimineață

Slujba începe cu ritualul obișnuit (*Șahrit*). În continuare, se citește *sidra* sau *paraș*a săptămânii (pericopa din *Pentateuh, conform împărțirii acestuia în 52 de secțiuni — *sidrot* — una pentru

fiecare săptămână a anului). Urmează citirea **haftorei* (fragmentul din Profeți corespunzător *sidrei* respective), apoi *musaful* (*slujba suplimentară). Binecuvântările care se rostesc înainte de **Şema Israel* diferă, în parte, de cele din zilele de lucru și *Amida* este de asemenea deosebită. Se cheamă șapte persoane la citirea Torei și o a opta, la *haftora*. Spre deosebire de sinagogile ortodoxe unde numai bărbații sunt chemați la Tora, în cele liberale femeile pot lua și ele parte la lectură. În sinagogile reformate, slujba este mai scurtă și nu cuprinde *musaf*. Cartea de rugăciuni a reformaților americani cuprinde șase variante de slujbă pentru acest prilej. În multe comunități, rabinul ține o predică, întrucât Șabatul este consacrat nu doar odihnei, ci și studiului. Uneori, slujba de dimineață este urmată de un *kiduș* în comun, la sinagogă. Apoi fiecare merge acasă să prânzească, masa fiind precedată de același ritual ca și cina din ajun.

Slujba de după amiază (*minha*)

Slujba de sâmbătă după amiază se deosebește de slujbele specifice acestui moment al zilei, deoarece începe prin citirea primei secțiuni a *sidrei* din săptămâna următoare. Trei persoane sunt chemate la Tora în acest scop. Învățații Talmudului au stabilit că trebuie să fie trei mese de Șabat (T.B. *Şab.* 117b–118b). Cea de-a treia masă, denumită *seuda șlișit*, este fără *kiduș* (binecuvântarea vinului) și are loc destul de târziu, în așa fel încât să se sfârșească exact când începe slujba de seară (*maariv*). În timpul mesei, se cântă *zmirot* și multe familii evlavioase au adoptat obiceiul cabaliștilor și al hasidimilor, prelungind masa până seara târziu în semn de regret pentru încheierea Șabatului. Această masă se mai numește și *melave malka* („însoțirea reginei Șabat").

Sfârșitul Șabatului

Slujba de seară (*maariv*) are loc mult după apusul soarelui și este precedată de citirea Psalmilor 16, 144 și 67, la sefarzi, în timp ce așchenazii le recită doar pe ultimele două. Ceremonia despărțirii de Șabat — **havdala* — se desfășoară de obicei acasă și numai rareori la sinagogă.

Obiecte de cult și accesorii

La origine, lămpile de Șabat erau probabil simple opaițe de lut, cu ulei. În Evul Mediu, au început să apară candelabre prevăzute cu sisteme complexe de reglare a uleiului. Lumânările, care au apărut și ele în perioada medievală, erau deja de uz curent în sec. al XVII-lea. Lumânările de Șabat erau frecvent împodobite cu inscripții — se grava, de exemplu, binecuvântarea lumânărilor sau cuvintele: „În cinstea sfintei zile de Șabat" — ori cu motive iudaice tradiționale. Paharele de *kiduș* erau și ele adeseori ornamentate artistic, la fel și șervetele cu care se acopereau *halot*, pe care se brodau inscripții ca „În cinstea sfintei zile de Șabat" sau altele de acest fel. Șervetele puteau fi împodobite și cu motive florale sau cu scene șabatice. Chiar și cuțitele de pâine erau cuțite speciale de Șabat, gravate cu inscripții adecvate zilei respective.

În trecut, se foloseau diverse accesorii pentru a menține mâncarea caldă. Deoarece, în ziua de Șabat, mâncarea nu poate fi reîncălzită direct pe foc, familiile ortodoxe acoperă aragazul cu o placă de zinc sau folosesc o placă încălzită.

Inovații

În 1866, evreii reformați americani au decis să țină slujba de vineri seara după cină, pentru a permite unui număr cât mai mare de credincioși să meargă la sinagogă. În multe comunități reformate și conservatoare, slujba de vineri seara se oficiază foarte târziu. Rabinii obișnuiesc să se adreseze cu acest prilej comunității. Uneori, lumânările de Șabat se aprind în timpul slujbei. Unele comunități conservatoare se folosesc de această slujbă pentru a introduce inovații. În sinagogile ortodoxe, slujbele de Șabat nu sunt niciodată acompaniate de muzică instrumentală.

Maxime cu privire la Șabat

Șabatul i-a păzit pe evrei mai mult decât au păzit ei Șabatul.

Șabatul este sărbătoarea întregului pământ. Este aniversarea lumii.

Respectarea Șabatului face cât respectarea tuturor poruncilor la un loc.

De Șabat, Dumnezeu dă fiecărui om un suflet în plus.

Șabatul este oglinda lumii viitoare.

ŞABAT

Primul tratat din ordinul al doilea (*Moed*) al *Mișnei. Cele 24 de capitole ale sale sunt dedicate stabilirii și enumerării activităților care sunt interzise de Șabat. Tratatul se ocupă de asemenea de lucrurile interzise în ajunul zilei sfinte, de aprinderea lumânărilor de Șabat și de alte legi referitoare la această zi (vezi Ex. 20,8–11; 31,12–17; Num. 15,32–36; Deut. 5,12–15). Interdicțiile se întemeiază pe lista arhetipală a celor 39 de categorii de lucrări care ar fi fost executate la construirea Sanctuarului, în Deșertul Sinai. Pentru a marca locul eminent al Șabatului în viața evreiască și importanța ce i se acordă în Biblie, tratatul referitor

la această zi este cel care deschide ordinul mișnic *Moed* („al sărbătorilor") care, după cum arată titlul, cuprinde legile privitoare la sărbătorile *calendarului evreiesc. Subiectul este reluat în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

ȘABATIC, AN

Ebr.: șmita

Fiecare al șaptelea an, an de odihnă a pământului. Din șapte în șapte ani, Biblia prescrie „un Șabat în cinstea Domnului" (Lev. 25,1–7; 18,22), un an în care pământul lui Israel trebuie lăsat în pârloagă, să se odihnească. țăranul nu va ara, nu va semăna și nu va săpa nimic, lăsându-se în grija bunăvoinței divine care-i va dărui în anul al șaselea o recoltă de trei ori mai bogată ca de obicei, ca să-i ajungă până în anul al optulea (Lev. 25,22). Recoltele din anul al șaptelea erau considerate proprietatea tuturor: bogați și săraci, localnici și străini, stăpâni și sclavi. După ce-și primea fiecare partea lui, restul rămânea pe câmp pentru vite și pentru fiarele sălbatice (Lev. 25,6–7). În anul șabatic, se iertau toate datoriile. Când se apropia *șmita*, creditorii erau avertizați să nu-i hărțuiască pe datornici ori să refuze să mai dea cu împrumut, cu gândul să nu-și piardă banii (Deut. 15,1–11). Rabinul A.I. *Kook spunea că anul șabatic este, ca și Șabatul însuși, un răgaz în afara muncilor pământești și a afacerilor, pentru regenerarea materială a pământului și cea spirituală a oamenilor; este „anticiparea unei lumi utopice în care nu mai există inegalitate" (*Șabat ha-areț*, p. 8).

La origine, anul șabatic făcea parte dintru-un ciclu de cincizeci de ani (Lev. 25,8–17). Apogeul acestui ciclu de șapte ori șapte ani era al cincizecilea an sau jubileul, în care toate pământurile înstrăinate se înapoiau proprietarilor inițiali și sclavii evrei, care insistaseră să rămână în slujba stăpânilor peste cei șase ani prescriși de Biblie (Ex. 21,1–6), erau eliberați. Conform Bibliei, nerespectarea anului șabatic se pedepsea cu exilul. Într-adevăr, *exilul babilonian este descris ca un răgaz de șaptezeci de ani, „până ce țara își va fi ținut Șabaturile ei". Însă, după întoarcerea din Babilon și reconstruirea *Templului, legea jubileului a devenit caducă, deoarece aplicarea ei presupunea ca majoritatea poporului evreu să locuiască în Israel și ca împărțirea tribală a terenurilor să fie încă în vigoare. În aceste condiții, cei întorși din exil făgăduiesc totuși solemn „să lăsăm nelucrat pământul în anul al șaptelea și să nu cerem plata nici unei datorii" (Neem. 10,32). Tratatul *Șeviit al Mișnei ilustrează încercările de a instituționaliza anul șabatic și de a impune respectarea lui cu strictețe în agricultura vremii. Este cunoscut faptul că Alexandru cel Mare și, după el, alți suverani binevoitori au scutit poporul de plata zeciuielii în anul al șaptelea. *Hilel a instituit un **prosbul* care suspenda obligația de iertare a datoriilor deoarece altminteri, de cum se apropia anul șabatic, nimeni nu mai voia să dea bani cu împrumut. După distrugerea Templului, când guvernarea străină pedepsea drastic neplata impozitelor, autoritățile rabinice au renunțat la respectarea anului șabatic.

Legea și-a recăpătat sensul abia la sfârșitul sec. al XIX-lea, o dată cu stabilirea pionierilor sioniști în pământul lui Israel și reluarea ocupațiilor agricole. Mișcarea sionistă religioasă, *Mizrahi*, a recurs la vânzarea fictivă a terenurilor, *heter*, către neevrei în timpul anului șabatic, eludând interdicția de a lucra pământul, pentru a „nu periclita misiunea sionistă". Alte autorități rabinice, cele nesioniste în special, au criticat această practică. În Statul Israel, sarcina vânzării rituale a terenurilor către neevrei în timpul anului șabatic este îndeplinită de ministrul Cultelor. Totodată, pentru a evita încălcarea interdicției biblice, s-au adoptat tehnici agricole moderne, cum ar fi cultura hidroponică, semănăturile presabatice și folosirea unor soiuri vegetale cu recolte multiple. Nu se organizează ceremonii oficiale de sădire a unor pomi sau plante în timpul anului șabatic. Recoltarea și comercializarea produselor din anul al șaptelea se fac în numele Tribunalului Rabinic din Israel. Pentru a respecta totuși spiritul generos al legii, unele kibuțuri religioase pun deoparte o parte a producției din anul al șaptelea în scopuri de binefacere. Ultimul an șabatic a fost în 1993–1994. Următorul va fi în 2000–2001, începând cu *Roș Hașana.

ȘABAT ȘI SĂRBĂTORI, ALIMENTAȚIA DE

Legile *alimentare (*cașrut*), ca și prevederile cu privire la hrana de Șabat și de sărbători au contribuit la diferențierea bucătăriei evreiești de cea a altor popoare. Legile *cașrutului* au la bază versetul biblic: „Să-mi fiți sfinți, căci Eu sunt sfânt, Eu, Domnul, și v-am pus deoparte dintre toate popoarele, ca să fiți ai mei" (Lev. 20,26). Păstrarea sfințeniei este deci motivația fundamentală a legilor alimentare evreiești. Masa este privită ca un altar pentru slava lui Dumnezeu iar jertfa adecvată care trebuie așezată pe el este hrana destinată săracilor. „Cel care nu pune deoparte hrană pentru sărac este lipsit de binecuvântarea divină." În ciuda restricțiilor evreiești care cuprind, printre altele, separarea lactatelor de preparatele din carne,

precum şi a ustensilelor care servesc la prepararea şi consumul lor, evreii şi-au însuşit felurile de mâncare specifice patriilor lor adoptive. Arta culinară evreiască este adeseori inspirată din cea a mediului local, de unde şi marile diferenţe dintre bucătăria aşchenază, cea sefardă şi cea orientală. Evreii din *Africa de Nord şi Orientul Mijlociu folosesc din belşug verdeaţa, mirodeniile, uleiul de măsline, legumele şi carnea de miel, în prepararea unor feluri de mâncare pe care fraţii lor aşchenazi nu le agreează deloc. Specialităţile sefarde poartă, în general, nume de origine iudeospaniolă, arabă sau persană, în timp ce felurile de mâncare aşchenaze au cel mai adeseori denumiri idiş.

Câteva alimente sunt considerate tradiţionale în ansamblul lumii evreieşti încă din cele mai vechi timpuri. Rătăcind în deşert, israeliţii se plângeau de monotonia dietei zilnice: „Ne aducem aminte de peştii pe care-i mâncam în Egipt şi care nu ne costau nimic" (Num. 12,5) şi, într-adevăr, peştele a fost multă vreme felul de mâncare tradiţional al meselor de vineri seara. Peştele prezenta mai multe avantaje care i-au adus popularitatea: era ieftin, nu necesita sacrificare rituală şi putea fi combinat şi cu lactatele şi cu carnea.

Şabatul este marcat de trei mese, prescrise de *Halaha: vineri seara, sâmbătă la prânz şi sâmbătă înainte de lăsarea serii. Mesele sunt precedate de **kiduş*, binecuvântare rostită de obicei asupra unui pahar de vin, urmată de binecuvântarea *ha-moţi* asupra celor două *halot* (pâini împletite, specifice Şabatului). Meniul aşchenaz tipic de vineri seara se compune din scrumbie tocată sau *ghefilte fiş* („peşte umplut"), supă de pui cu fidea, pui fript sau carne, totul cu garnitură de *ţimes* (preparat pe bază de morcovi şi stafide) şi un compot de fructe în final. Sâmbătă la prânz, punctul forte al mesei este aşa-numitul *ceolent* (căruia sefarzii îi spun *hamin*) şi care se face din carne, cartofi, linte, orz şi arpacaş. Preparatul se pune la foc mic înainte de Şabat, aşa încât are tot timpul să scadă şi să se îngroaşe. Aperitivul constă dintr-un amestec de ouă cu ceapă tocată sau cu ficat tocat, iar garnitura este deliciosul *cugăl* de tăiţei sau de cartofi; stomacul sau esofagul umplut este altă specialitate preferată în multe comunităţi. Pentru hasidimi, cea de-a treia masă (**seuda şlişit*) este cea mai importantă, fiindcă la aceasta ia parte şi rabinul lor (rebe). Sâmbătă, după lăsarea serii, hasidimii şi ortodocşii iau o patra masă, denumită **melave malka* („însoţirea reginei [Şabat]").

Pentru sefarzii din Orient, o masă de Şabat fără peşte nu e masă. Oricum ar fi pregătit — înăbuşit (*abafado*), cu sos (*ahilado*), cu sos acru (*con agristado*), cu ou şi cu lămâie (*a la chaka*), cu sos de nuci (*pihti*), cu prune verzi (*con avramila*) — peştele este podoaba mesei de sărbătoare.

Legumele ocupă şi ele un loc de frunte în gastronomia evreiască orientală, inspirată atât din arta culinară mediteraneeană cât şi de cea a ţărilor otomane, în care s-a dezvoltat timp de cinci secole. Cu sau fără carne, legumele pot fi gratinate, cu ulei de măsline; pot fi sub formă de tocăniţă nu prea condimentată; pot fi umplute ca sarmalele sau în bulgări (*albondigas*) ca nişte chiftele. Prăjite sau înăbuşite, calde sau doar călduţe atunci când sunt gătite cu ulei de măsline, legumele sunt nelipsite. Sâmbătă dimineaţă, se servesc sub formă de omletă cu vinete (*almodrote*) sau cu dovlecei (*calavasucho*), completate cu struguri şi pepene verde sau galben. O specialitate rivală pentru acest moment al Şabatului este *borrecitas* (colţunaşi) cu brânză şi cu vinete sau spanac. La acestea, trebuie adăugate nenumăratele foietaje cu legume, care se mănâncă mai peste tot în Orientul Mijlociu. Foietajul ca şi aluatul fraged se folosesc la tot felul de pateuri, plăcinte, „amulete" sau saleuri — toate cu nume poetice, cum se cuvine pentru o lume în care masa este un moment de vârf al vieţii sociale.

Cât despre carne, — rară, scumpă şi greu de conservat —, aceasta se serveşte sub formă de chiftele scăldate în diferite sosuri colorate. Păsările tronează şi ele adeseori pe mesele festive. Contrar opiniei generale, influenţată de exemplul Africii de Nord, bucătăria sefardă este foarte puţin condimentată. Ba chiar s-ar spune că preferă zahărul. Aproape toate mâncările, în special cele cu roşii, sunt îndulcite. Unele specialităţi locale au fost adaptate la legile caşrutului, chiar dacă schimbarea nu se prea potrivea cu modul de preparare original.

Orezul şi preparatele lactate pe bază de făină de orez (*malebi*) au fost împrumutate direct din gastronomia locală, în timp ce patiseria şi dulciurile (*masapan*, „marţipan") provin adeseori din cea iberică. Legendara cafea turcească încheie triumfal agapele sărbătoreşti.

Tradiţiile culinare de Anul Nou, *Roş Haşana, sunt cu totul remarcabile. Pâinile *halot* se coc în forme rotunde sau diferite alte forme, fiecare cu valoarea ei simbolică. Seara, după *kiduş*, se înmoaie o bucată de *hala* în miere, care înlocuieşte cu acest prilej sarea de toate zilele. În seara următoare, binecuvântarea fructelor, care se rosteşte asupra unei felii de măr înmuiate în miere, este urmată de formula tradiţională: „Fie voia Ta să ne dai un an dulce şi bun!" De Anul Nou, felurile

favorite ale aşchenazilor sunt *ţimes* cu morcovi şi *leikeh*, o prăjitură cu miere. Se spune că, la început de an, e bine să mănânci capul peştelui ca să ajungi „capul şi nu coada" (Deut. 28,1; 43–44). De Roş Haşana, nu se mănâncă lucruri amare sau acide, nici nucă, pentru că termenul ebraic (*egoz*), are aceeaşi valoare numerică, 17, ca şi *het* („păcat"), dacă nu se ia în considerare *aleful* mut final.

Ultima masă dinainte de *Iom Kipur este de asemenea una festivă: „Când omul bea şi mănâncă pe 9 (Tişri), e ca şi cum ar fi postit şi pe 9 şi pe 10 (Iom Kipur)" (*Ioma*, 81b). Pâinile împletite (*halot*) la această masă sunt rotunjite. La ciorbă, se mănâncă *crepleh* (pateuri cu carne). Pentru a încheia postul, se serveşte saramură de peşte sau mâncare condimentată.

Riturile culinare de *Sucot variază de la o ţară la alta. În Yemen, se asociau mai multe familii ca să cumpere un bou sau o oaie, aşa încât să aibă carne destulă pe toată durata sărbătorii. În Rusia şi în Polonia, felul de mâncare tradiţional era *holişkes*, foi de varză umplută cu carne tocată, iar supa de carne se înlocuia cu borş de varză sau de sfeclă. *Teigleh*, o prăjitură cu miere, este un desert tradiţional de Sucot. De *Hoşana Raba, evreii germani obişnuiau să mănânce o varietate de varză, numită *wasserkohl*, a cărei denumire amintea de *Kol mevaser*, imnul care se recită în această zi. De asemenea, *crepleh* se mănâncă frecvent cu acest prilej.

Latkes, un fel de clătite cu cartof ras, prăjit în ulei, au fost mult timp specialitatea de *Hanuca a aşchenazilor. În ţările orientale, se servesc gogoşi şi clătite cu susan. Mai multe tradiţii culinare s-au împletit pentru a da naştere preparatelor israeliene de Hanuca — *levivot* (clătite) şi *sufganiot* (gogoşi) care, fiind prăjite în ulei, amintesc de miracolul uleiului din Templu, pe care îl evocă această sărbătoare. Preparatele lactate, tipice şi ele de Hanuca, amintesc de fapta eroică a Iuditei care, conform unei legende târzii, l-ar fi ucis pe generalul inamic Holofern după ce-l servise cu lapte, brânză şi vin până l-a ameţit. În timpul Şabatului de Hanuca, evreii din Europa răsăriteană mănâncă două *cugăl* — unul pentru Şabat şi unul pentru Hanuca.

De *Purim, tradiţia de a face daruri (*mişloah manot*) este un prilej pentru gospodine de a-şi etala talentele în arta patiseriei. Cea mai cunoscută prăjitură de Purim este de formă triunghiulară, umplută cu curmale şi pudrată cu mac. Se numeşte *humăntaşăn* în idiş („buzunarele lui Haman") sau, în Israel, *ozne Haman* (urechea lui Haman). Sefarzii şi evreii orientali pregătesc marţipan şi prăjituri cu migdale, în vreme ce aşchenazii din Europa răsăriteană preferă *bob un arbes* (un amestec de linte şi năut cu sare). Locul de onoare la **seuda* de Purim este ocupat de *keitliş*, o uriaşă *hala* cu stafide.

De *Pesah, legile alimentare interzic cu strictete orice aluat dospit (**hameţ*), care se înlocuieşte cu **maţa* (azimă), conform poruncii biblice: „Timp de şapte zile, veţi mânca azimi. Din cea dintâi zi veţi scoate aluatul din casele voastre" (Ex. 12.15). *Hameţ* înseamnă toate produsele fermentate din cele cinci *specii de cereale, ca şi orice aliment care conţine drojdie. Masa de *seder* din primele două seri de Pesah este alcătuită din trei *maţot* acoperite cu un şervet special, cupe de vin, un platou mare cu apă sărată, ouă tari şi picioare de oaie, care simbolizează ofranda de sărbătoare şi, respectiv, mielul pascal care se jertfea la *Templu, verdeţuri amare (**maror*), amintind de traiul greu al israeliţilor în timpul robiei din Egipt, legume verzi şi *haroset* — o pastă îndulcită din mere, nuci, scorţişoară şi vin, simbolizând mortarul din care copiii lui Israel făceau cărămizi pentru stăpânii lor egipteni. La *seder*, fiecare mesean trebuie să bea patru cupe de vin, în amintirea celor patru făgăduinţe de izbăvire din Ex. 6,6–7. Potrivit tradiţiei, masa se începe cu ouăle tari şi apa sărată.

Printre cele mai răspândite preparate de Pesah se numără: borşul de sfeclă; prăjiturile din făină de *maţa* sau din făină de cartofi; pricomigdale cu migdale şi nucă de cocos; un sos de hrean sau sfeclă; *ainghemahţ*, o pastă de hrean sau de ridichi, cu ghimbir şi nuci; prăjituri din *maţot*; ouă prăjite cu bucăţi de *maţa*; *hremţleh* (clătite din făină de *maţa*) şi, în sfârşit, *cneidleh* (chifteluţe).

Lactatele sunt caracteristice pentru masa de *Şavuot. S-au propus mai multe explicaţii pentru această tradiţie. S-a spus, printre altele, că este un fel de a asemui Tora, a cărei primire se comemorează cu acest prilej, cu laptele şi mierea (Cânt. 4,11). De Şavuot se mănâncă *blinţes* (clătite cu brânză telemea şi zahăr), *cnişes* făcute din aluat de pâine umplut cu brânză, apoi dat la copt, ştrudel cu fructe, diverse prăjituri şi *crepleh* cu brânză. Gospodinele sefarde prepară o prăjitură din şapte foi, numită *siete cielos* (şapte ceruri), simbolizând numărul sferelor cereşti pe care Dumnezeu le-a spart pentru a ajunge la Moise, pe Muntele Sinai, ca să-i dăruiască Tora. Tot la sefarzi, se obişnuiesc cu acest prilej baclavalele cu alune, zahăr şi miere.

În timpul anului, alimentele preferate pentru duminică dimineaţa sunt *beigheleh*, un fel de covrigei uscaţi, şi *cuhăn*, care sunt brioşe de diferite feluri. Multe din aceste mâncăruri, cum ar fi

blinţes, borşul, supa de pui cu fidea sau cu *crepleh* şi chiar peştele umplut au devenit atât de răspândite, încât se poate spune că fac parte din gastronomia internaţională.

Gânduri despre hrană

Îl vei sluji pe Domnul, Dumnezeul tău, şi El va binecuvânta pâinea şi apa ta.

Omul darnic va fi binecuvântat, fiindcă el dă din pâinea lui săracului.

Când se aşeza la masă, Rav Huna deschidea larg uşa casei şi spunea: „Toţi cei flămânzi să vină să se îndestuleze."

Înţeleptul nu va merge să locuiască într-un oraş, unde legumele sunt greu de găsit.

Dacă trei oameni iau masa împreună şi vorbesc despre Tora, se spune că au mâncat la masa lui Dumnezeu.

Hrana trebuie întotdeauna respectată.

Înţeleptul mănâncă pentru a trăi; neghiobul trăieşte ca să mănânce.

ŞABATURI SPECIALE

Şabaturi care poartă nume aparte fie după pasajele din Biblie (**paraşa* şi **haftora*) sau din *liturghie care se citesc în zilele respective, fie datorită locului lor în calendarul ebraic.

***Şabat Mevarehim*:** Şabatul Binecuvântării, ultimul Şabat înainte de luna nouă; ultimul Şabat înainte de *roş hodeş Tişri* se deosebeşte de celelalte, deoarece, fiind ultimul dinaintea Anului Nou, atunci se anunţă datele zilelor cu lună nouă (începuturi de lună calendaristică) pentru tot anul care urmează şi se recită o rugăciune suplimentară de binecuvântare a lunii.

ORIGINEA NUMELUI: de la rugăciunea care se recită după **paraşa* săptămânii şi prin care se cere lui Dumnezeu ca luna următoare să fie îmbelşugată.

LITURGHIE: Aşchenazii spun *Iehi raţon*, rugăciune inspirată din rugăciunea lui *Rav (*Ber.* 16b), solicitând lui Dumnezeu să aducă luna cea nouă, s-o umple de binefaceri şi s-o binecuvânteze. Sefarzii spun de patru ori *Iehi raţon*, cerându-i lui Dumnezeu să reconstruiască Templul din Ierusalim, să ajute poporului lui Israel să biruie nenorocirile, să-i ţină în paza sa pe înţelepţi împreună cu familiile lor şi să dăruiască tuturor o lună prosperă.

După aceea, şi aşchenazii şi sefarzii spun rugăciunea *Mi şe-asa nisim* („Cel care săvârşeşte minuni"). Apoi se anunţă data, uneori chiar şi ora exactă, la care începe luna nouă. Slujba se încheie cu o binecuvântare. Ortodocşii şi conservatorii recită toate aceste rugăciuni. La fel şi reformaţii care, însă, au introdus unele modificări. Membrii mişcării reconstrucţioniste nu le recită deloc. Evreii italieni şi hasidimii din mişcarea *Habad* încep rugăciunile cu *Mi şe-asa nisim*, în loc de *Iehi raţon*.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii.

HAFTORA: *haftora* săptămânii.

***Şabat mahar hodeş*:** cade în ajunul lunii noi.

ORIGINEA NUMELUI: ajunul de *roş hodeş*, luna nouă (conf. 1 Sam. 20,18).

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii.

HAFTORA: 1 Sam. 20,18–42: legământul încheiat de *David şi Ionatan în ajunul lunii noi.

***Şabat roş hodeş*:** cade în ziua lunii noi, început de lună calendaristică.

ORIGINEA NUMELUI: *roş hodeş*, „luna nouă".

LITURGHIE: La sfârşitul slujbei de dimineaţă (*şahrit*), se recită *Halel*. La **musaf*, nu se spune *Tikanta Şabat*, ca în celelalte Şabaturi, ci *Ata iaţarta* (literal: „Tu ai creat"). Urmează *Amida* de *musaf*.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii; Num. 28,9–15 (*maftir*).

HAFTORA: Isa. 66,1–24; se încheie prin repetarea versetului 23.

***Şabat Şuva*:** Şabatul Întoarcerii, cade în timpul celor zece „Zile Înfricoşătoare" dintre *Roş Haşana şi *Iom Kipur.

ORIGINEA NUMELUI: primul cuvânt din *haftora* acestei zile: „Întoarce-te (*şuva*), Israele, la Domnul, Dumnezeul tău." Deoarece cade înainte de Iom Kipur, i se mai spune şi Şabat Teşuva („Şabatul Pocăinţei").

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii.

HAFTORA: Os. 14,2–10; Ioel, 2,15–27, la aşchenazi; Os. 14,2–10; Mica 7,18–20, la sefarzi. Aşchenazii din diaspora citesc Mica 7,18–20 înainte de pasajul din Ioel.

OBICEIURI: Predicile rabinilor au ca subiect pocăinţa.

***Şabat hol ha-moed Sucot*:** în timpul zilelor intermediare de *Sucot.

ORIGINEA NUMELUI: de la *hol ha-moed* — „semisărbătoare".

LITURGHIE: După slujba de dimineaţă (*şahrit*), se recită *Halel*. În unele comunităţi, se obişnuiesc şi poeme liturgice (*piyutim*).

LECTURA DIN TORA: Ex. 33,12–34,26; bucăţi alese din Num. 29 (*maftir*).

HAFTORA: Ezec. 38,18–39,16.

***Şabat Be-reşit*:** Şabatul Genezei.

ORIGINEA NUMELUI: de la primele cuvinte ale Genezei: *Be-reşit*, „La început". În această dimineaţă de Şabat, care urmează după *Simhat

Tora, se reia citirea *Pentateuhului de la început, deci de la Geneza.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii (Gen. 1,1–6,8).

HAFTORA: *haftora* săptămânii.

OBICEIURI: Printre cei chemaţi la Tora, se numără şi aceia care, la Simhat Tora, au fost numiţi *hatan Be-reşit* („logodnicii Genezei", vezi *Tora: Logodnicii Torei) şi li se acordă locuri de onoare. Potrivit tradiţiei, aceştia oferă o masă festivă (*seuda*) întregii adunări.

***Şabat Hanuca*:** cade în timpul sărbătorii de *Hanuca; uneori sunt două, atunci când prima şi a opta zi a sărbătorii cad de Şabat.

ORIGINEA NUMELUI: de la Hanuca.

LITURGHIE: După slujba de dimineaţă, se recită *Halel*.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii; Num. 7,1–7 (*maftir*). Pentru al doilea Şabat Hanuca, dacă e cazul: *paraşa* săptămânii (Gen. 41,1–44,17); Num. 7,54–8,4 (*maftir*). Dacă acest Şabat coincide cu luna nouă, se scoate un al doilea sul înainte de *maftir* şi un al treilea pentru *maftir*.

HAFTORA: Zah. 2,14–4,7. Pentru al doilea Şabat: 1 Regi 7,40–50. Dacă al doilea Şabat cade de luna nouă: Isa. 66,1–24.

***Şabat Şira*:** Şabatul Cântării.

ORIGINEA NUMELUI: de la *cântarea lui Moise la traversarea Mării Roşii (Ex. 15,1–18), care face parte din *paraşa* săptămânii.

LITURGHIE: În unele comunităţi se citesc poeme liturgice legate de acest episod biblic.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii (*Be-şala*: Ex. 13,17–17,16)

HAFTORA: Jud. 4,4–5,31, la aşchenazi; Jud. 5,1–31, la sefarzi.

OBICEIURI: Cântarea lui Moise sau Cântarea Mării (*Şirat ha-yam*) se mai citeşte şi în a şaptea zi de Pesah. O cantilaţie aparte se foloseşte pentru acest pasaj. Conform Talmudului, cântarea putea fi interpretată în trei maniere diferite: 1) după fiecare verset citit de cantor, adunarea răspundea în cor: „Cânt pentru Domnul"; 2) adunarea relua în cor fiecare verset; 3) cantorul şi adunarea cântau alternativ, fiecare câte un verset.

În prezent, în toate sinagogile aşchenaze şi în unele sinagogi sefarde, credincioşii se ridică în picioare la citirea cântării lui Moise. De Şabat Şira, ca şi în a şaptea zi de Pesah, evreii marocani recită un poem liturgic legat de cele opt cântări biblice: a lui Moise, a lui Miriam, a lui Iosua, a Deborei etc. Sefarzii din nord-vestul Africii intonează Ex. 14,30 şi 15,18 pe o melodie tradiţională, o dată înainte de citirea pericopei săptămânale şi, din nou, în cursul acesteia. Comunităţile ortodoxe ale sinagogilor unite din Londra au împrumutat cantilaţia şi melodia cântării de la sefarzi. În Israel, în a şaptea zi de Pesah, *Şirat ha-yam* se cântă în cor chiar pe malul mării fie al Mediteranei, fie al Mării Roşii, la Eilat.

***Şabaturi „de primăvară"*:** două înainte de *Purim şi două după — se citeşte *paraşa* săptămânii şi se scoate un al doilea sul al Legii pentru *maftir*. Dacă Şabatul coincide cu luna nouă, se citeşte Num. 28,9–15 de pe al doilea sul şi se scoate un al treilea sul pentru *maftir*. Aceste Şabaturi sunt:

***Şabat Şekalim*:** Şabatul Şechelilor.

ORIGINEA NUMELUI: Acest Şabat este ultimul dinainte de 1 Adar sau coincide cu începutul acestei luni (al doilea Adar, în cazul anilor bisecţi). Potrivit Mişnei (*Şek*. 1,1), la 1 Adar, i se reamintea populaţiei că impozitul de o jumătate de şechel trebuia plătit până la 1 Nisan. *Maftirul* are ca subiect această taxă destinată întreţinerii Sanctuarului şi, ulterior, a Templului.

LITURGHIE: În unele comunităţi se citesc poeme liturgice cu privire la această taxă.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii; Ex. 30,11–16 (*maftir*).

HAFTORA: 2 Regi 11,17–12,17, la sefarzi; 2 Regi 12,1–17, la aşchenazi.

OBICEIURI: În multe comunităţi sefarde, rabinul îşi îndeamnă cu acest prilej enoriaşii să contribuie prin donaţii la întreţinerea instituţiilor religioase din Israel.

***Şabat Zahor*:** Şabatul Amintirii.

ORIGINEA NUMELUI: *maftirul* acestui Şabat, ultimul înainte de Purim, accentuează obligaţia credincioşilor de a păstra amintirea nenorocirilor suferite: „Adu-ţi aminte ce ţi-a făcut Amalec", referire la atacul laş al amaleciţilor asupra ariergardei israelite în deşert, după ieşirea din Egipt. Acest mesaj este legat de Purim prin faptul că Haman, care urmărise şi el, mai apoi, exterminarea evreilor, era considerat, conform tradiţiei, un urmaş al lui Amalec.

LITURGHIE: În multe comunităţi se citesc poeme liturgice consacrate acestui episod biblic.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii; Deut. 25,17–19 (*maftir*).

HAFTORA: 1 Sam. 15,2–34; sefarzii încep de la 1 Sam 15,1.

***Şabat Para*:** Şabatul *Vacii Roşii.

ORIGINEA NUMELUI: În dimineaţa acestui Şabat, se citeşte *maftir* despre vaca roşie a cărei

cenuşă servea odinioară la purificările rituale. Pe vremea Templului, când se apropiau sărbătorile de Pesah, fiecare persoană impură trebuia să se curețe ca să poată jertfi şi mânca mielul pascal.

LITURGHIE: În multe comunități, se citesc poeme liturgice despre vaca roşie.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii; Num. 19,1–22 (*maftir*).

HAFTORA: Ezec. 36,16–38, la aşchenazi; Ezec. 36,16–36, la sefarzi.

***Şabat ha-Hodeş*:** Şabatul Lunii.

ORIGINEA NUMELUI: după primele cuvinte ale *maftirului*: „Luna aceasta va fi pentru voi cea dintâi lună a anului" (Ex. 12,1–2). Acest Şabat este ultimul dinainte de 1 Nisan sau coincide cu începutul acestei luni, în care se sărbătoreşte Paştele. *Paraşa* săptămânii cuprinde instrucțiuni cu privire la sărbătorile de Pesah.

LITURGHIE: În multe comunități, se citesc poeme liturgice cu privire la Pesah.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii; Ex. 12,1–20 (*maftir*).

HAFTORA: Ezec. 45,16–46,18, la aşchenazi; Ezec. 45,18–46,15, la sefarzi.

Celelalte Şabaturi speciale ale anului sunt:

***Şabat ha-Gadol*:** Şabatul cel Mare, ultimul înainte de Pesah.

ORIGINEA NUMELUI: Poate proveni din ultimul verset al *haftorei* respective, Mal. 3,23: „Iată că v-am trimis pe proorocul Ilie, înainte să vină ziua Domnului, ziua aceea mare (*gadol*) şi înfricoşată." Această *haftora* a fost aleasă deoarece, conform tradiției, profetul Ilie este considerat vestitorul lui Mesia şi, tot conform tradiției, Mesia va veni în luna Nisan, luna Pesahului, în care israeliții au ieşit din Egipt (*R.H.* 11a).

LITURGHIE: În multe comunități, se citesc lungi poeme liturgice consacrate acestor evenimente.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii.

HAFTORA: Mal. 3,4–24; se încheie prin repetarea versetului 23.

OBICEIURI: Rabinii obişnuiesc să vorbească despre semnificațiile sărbătorii de Pesah şi despre pregătirile pentru întâmpinarea acesteia. Dacă acest Şabat cade chiar în ajun de Pesah, subiectul este abordat în săptămâna precedentă. În plus, la slujba de după-amiază (*minha*), credincioşii citesc, de obicei, câteva fragmente din **Hagada* de Pesah. În unele comunități sefarde, în Salonic, de exemplu, există obiceiul de a dărui copiilor haine noi; de aici şi denumirea de *hag ha-halbaşa* („sărbătoarea înnoirii hainelor") sub care acest Şabat este cunoscut în unele comunități.

***Şabat hol ha-moed Pesah*:** cade în timpul sărbătorilor de Pesah.

ORIGINEA NUMELUI: de la *hol ha-moed*, „semisărbătoare".

LITURGHIE: La sfârşitul slujbei de dimineață, se citeşte *Halel* şi *Cântarea Cântărilor. În unele comunități, se recită poeme liturgice.

LECTURA DIN TORA: Ex. 33,12–34,26; Num. 28,19–25 (*maftir*).

HAFTORA: Ezec. 37,1–1; în unele comunități: Ezec. 36,37–37,14.

***Şabat Hazon*:** Şabatul Profeției.

ORIGINEA NUMELUI: *Haftora* acestui Şabat, ultimul dinaintea postului de Tişa be-*Av, are ca temă profeția sau viziunea (*hazon*) lui Isaia: enumerarea pedepselor la care va fi supus Israel dacă persistă în păcat. În vremea gheonimilor, i se spunea şi *Şabat Eiha* („Şabatul Plângerilor), denumire păstrată până în ziua de azi în unele comunități orientale, de exemplu, cea yemenită.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii (Deut. 1,1–3,22).

HAFTORA: Isa. 1,1–27.

OBICEIURI: Rabinii obişnuiesc să cânte o mare parte din *haftora* folosind cantilația Cărții *Plângerilor (*Eiha*). Credincioşii se îngrijesc de toaleta lor mai puțin ca în celelalte Şabaturi. Chivotul este uneori acoperit nu cu învelitoarea de Şabat, ci cu o simplă perdea de toate zilele sau chiar cu o perdea neagră. Vineri seara, unele comunități aşchenaze cântă *Leha Dodi* pe melodia elegiei *Eli Țion*. Credincioşii se abțin de la orice viață socială în această zi.

***Şabat Nahamu*:** Şabatul Mângâierii.

ORIGINEA NUMELUI: de la primul cuvânt al *haftorei* (Isa. 40,1) care se citeşte de acest Şabat, primul după Tişa be-Av: „Mângâiați (*Nahamu*), mângâiați pe poporul Meu, zice Dumnezeul vostru." În această *haftora*, Dumnezeu făgăduieşte mângâierea lui Israel şi izbăvirea lui finală.

LECTURA DIN TORA: *paraşa* săptămânii (Deut. 3,23–7,11), care cuprinde cele Zece *Porunci şi primul paragraf din *Şema Israel*.

HAFTORA: Isa. 40,1–26.

ŞADHĂN

„petitor"

Mijlocitor care, în schimbul unei remunerații, face legătura între persoane în vederea căsătoriei, negociind el însuşi condițiile acesteia. De-a lungul istoriei evreieşti, căsătoriile „aranjate" (*şiduhim*) au fost maniera tradițională, preferată, de

întemeiere a familiilor. Procedeul este consfinţit încă din Biblie unde primul *şadhăn* este Eliezer (Gen. 24), slujitorul lui Abraham. Patriarhul îl trimite s-o pețească pe nepoata lui, *Rebeca, pe care, ținând cont de calitățile ei personale și de legăturile lor de rudenie, o vroia de nevastă pentru fiul său, Isaac.

Talmudul acordă importanță atât de mare acestor căsătorii încât, pentru a logodi o fată, îngăduie desfășurarea mijlocirii și a negocierilor în chiar ziua de *Șabat în care, altminteri, orice tranzacție lucrativă era interzisă (*Șab.* 150a).

Meseria de *şadhăn* era deja statornicită în Evul Mediu, chiar dacă, uneori, capii de familie tratau direct căsătoria copiilor lor, făcând economie de mijlocitor. Rabinii au dezbătut dreptul acestuia de a percepe un onorariu și suma care i se cuvenea. Cuantumul se stabilea, în general, în funcție de zestre și anume, în majoritatea cazurilor, a cincizecea parte sau a treizecea parte atunci când partenerii locuiau la peste zece kilometri distanță unul de celălalt. Meseria de *şadhăn* s-a bucurat mult timp de cea mai mare stimă, fiind practicată adeseori chiar de autoritățile rabinice. Rabinul cunoștea cel mai bine familiile comunității și era deci cel mai în măsură să aprecieze oportunitatea și viabilitatea unei eventuale căsătorii. Mai mult, rabinul putea să-i recomande pe elevii lui cei mai sârguincioși în studiul *Torei părinților care-și doreau în primul rând un ginere citit și credincios. Este cunoscut exemplul Rabinului Iacob Möllin, unul din marii învățați ai veacului al XV-lea, care-și câștiga existența practicând profesiunea de *şadhăn*, deoarece refuza orice remunerație pentru slujba lui rabinică. Meseria a fost îmbrățișată și de femei, mai ales în țările islamice.

În sec. al XIX-lea, mijlocitorii de căsătorii au început să-și piardă din prestigiu. Calitatea morală a multor *şadhanim* nu mai era cea de altădată și personajul deveni ținta mai mult sau mai puțin satirizată a autorilor comici și a marilor povestitori din târgurile evreiești (*ştetl*) ale Europei răsăritene. În ultimii ani, mijlocitorul a fost în mare măsură înlocuit de anunțurile matrimoniale, lansate pe toate mijloacele de comunicare, inclusiv pe internet. Totuși, în special în Israel, *şadhănul* continuă să existe și să-și practice meseria, chiar dacă puțin altfel decât odinioară. Onorariul diferă în funcție de reputația mijlocitorului și de posibilitățile financiare ale cuplului. Deși în comunitățile ortodoxe, mai ales hasidice, căsătoriile se aranjează de obicei direct, între familii, sau prin intermediul rabinului, mulți continuă să apeleze la mijlocitori. După ce *şadhănul* le face cunoștință, tinerii se mai întâlnesc de două-trei ori, fiind liberi să refuze căsătoria dacă, dintr-un motiv sau altul, nu se plac.

ŞAHRIT, vezi SLUJBA DE DIMINEAȚĂ.

ŞAL DE RUGĂCIUNE, vezi TALIT.

ŞALIAH

„Trimis, reprezentant"

Persoană împuternicită să execute o misiune dată sau delegat învestit cu puterea de a îndeplini o anumită acțiune în locul cuiva. Termenul se aplică și reprezentanților trimiși în țara lui Israel de către comunitățile din diaspora.

Noțiunea de *şlihut* (mandat, misiune, împuternicire) ocupă un loc important în literatura rabinică și în Halaha. Astfel, un act de *divorț putea fi transmis prin intermediul unui *şaliah* însărcinat în acest sens de către una din părți (*Ghit.* 4,1; 62b). La fel, în ajun de Pesah, un credincios poate să-și vândă **hameț* unui neevreu prin intermediul unui rabin pe care-l împuternicește în acest scop. *Talmudul precizează că „reprezentantul unei persoane este considerat ca persoana însăși" (*Ber.* 5,5). Drept urmare, orice acțiune întreprinsă de acesta în limitele misiunii sale angajează pe deplin răspunderea celui pe care-l reprezintă. Astfel, un *şaliah* poate să vândă sau să cumpere sau să încheie un contract de căsătorie etc., în calitate de reprezentant al vânzătorului, al cumpărătorului sau al unuia din miri. Copiii, arieratii mintal și surdomuții nu pot sluji drept *şaliah*, spune Talmudul (*Ghit.* 23a). În sfârșit, un evreu nu poate însărcina pe nimeni să îndeplinească o **mițva* care-i revine în mod nemijlocit, nici nu poate „delega" pe cineva să făptuiască un păcat. Cu alte cuvinte, nimeni nu poate eluda urmările faptelor sale, invocând că le-a săvârșit în numele altcuiva.

Halaha consemnează și conceptul de *şaliah miţva*, persoană însărcinată să îndeplinească o *miţva* (dintre cele care se pot delega). Talmudul spune că nu poți să pățești nimic rău când ești pe cale să împlinești o datorie religioasă în numele cuiva (*Pes.* 8a). Un alt concept legat de *şlihut* este **şaliah ţibur* („reprezentantul adunării credincioșilor") sau persoana însărcinată să conducă rugăciunea în timpul slujbei sinagogale.

Un alt sens al termenului este acela de sol trimis din Ereț Israel la comunitățile din diaspora, cu misiunea de a aduna fonduri pentru instituțiile evreiești publice sau religioase din țara Sfântă. De la sfârșitul sec. al VII-lea și până în zilele noastre, multe comunități evreiești au avut mereu un fond

special de caritate, la care veneau să apeleze diferiţi trimişi din Ereţ Israel, numiţi fie *şaliah Ţion* („reprezentantul Sionului"; *Beţa* 25b), fie *şluha derabanan* („trimisul rabinilor", prescurtat: *şadar*), fie *şluha Ereţ Israel* (trimis din Ereţ Israel). Dotaţi cu acreditările necesare, aceşti emisari se adresau comunităţilor din diaspora pentru susţinerea unor **ieşivot* şi a săracilor din ţara Sfântă. Uneori, aceşti *şlihim* erau învăţători sau rabini vestiţi, ca Moşe Alşeh şi Haim Iosif David *Azulai, care mergeau de la o comunitate la alta şi nu se limitau doar la a strânge fonduri, ci foloseau totodată aceste călătorii pentru a pronunţa decizii halahice şi învăţăminte spirituale.

În zilele noastre, trimişii care adună fonduri sunt numiţi *meşulah*. Termenul de *şaliah* este astăzi rezervat reprezentanţilor Organizaţiei Mondiale Sioniste, detaşaţi pe o perioadă de doi-trei ani în diferite comunităţi din diaspora cu misiuni educative, culturale şi de informare.

ŞALIAH ŢIBUR

„Delegat al comunităţii"

Persoană însărcinată de credincioşi să conducă slujba publică la sinagogă; prescurtat: *„şaţ"*. Orice evreu care ştie rugăciunile poate servi ca **baal tefila* („conducător al rugăciunii") în zilele lucrătoare, dar pentru a fi *şaliah ţibur*, este nevoie de o calificare specială. Primele referiri la *şaliah ţibur* apar în Mişna (*Ber.* 5,5; *R.H.* 4,9 etc.)

La origine, *şaliah ţibur* primea această însărcinare pe baza modului în care stăpânea modurile şi temele liturgice specifice Şabaturilor şi sărbătorilor (**nusah*) şi a capacităţii lui de a improviza melodii în timpul slujbei. El recita, în special, **Barehu*, **Kadiş*, **Şema* şi binecuvântările aferente şi repeta cu voce tare **Amida* (inclusiv **Keduşa*) la slujbele de dimineaţă şi de după amiază. Tot el conducea şi lectura pericopei săptămânale din *Tora şi recita **Mi şe-berah*, precum şi rugăciunile de *pomenire.

Începând din sec. al XVIII-lea, în marile comunităţi urbane, funcţia de *şaliah ţibur* a fost preluată de cantori (*hazanimi*), care sunt adeseori muzicieni şi cântăreţi profesionişti. În prezent, aceştia sunt angajaţi cu normă întreagă ai comunităţilor. Adeseori, un voluntar competent oficiază ca *baal tefila* în locul cantorului.

ŞALOM ZAHAR

„Pace pruncului!"

Adunare familială, specifică aşchenazilor, în vinerea imediat următoare după naşterea unui băiat. Ceremonia se numeşte astfel, deoarece are loc în seara de *Şabat, timp consacrat prin excelenţă păcii. Potrivit unei alte interpretări, numele trimite la o „împăcare" a cuplului: într-adevăr, durerile facerii pot da naştere la un resentiment al proaspetei mame faţă de soţul socotit răspunzător de chinurile îndurate. O dată cu naşterea unui fiu, bucuria atenuează aceste sentimente: pacea (*şalom*) domneşte iarăşi între soţi. În fine, o altă explicaţie are la bază un pasaj din *Talmudul babilonian: „Când se naşte un băiat, pacea însăşi vine pe lume" (*Nid.* 31b).

În Polonia şi Lituania, credincioşii erau poftiţi la ceremonie printr-un anunţ care se făcea la sinagogă vineri seara, la sfârşitul slujbei.

Conform unui obicei popular, la această adunare se mănâncă linte sau năut, alimente tradiţionale de doliu: obiceiul provine din credinţa că, timp de nouă luni în pântecul mamei, fătul învaţă toată Tora, dar de îndată ce vine pe lume, un înger îi dă un bobârnac peste buza de sus, făcându-l să uite dintr-o dată tot.

ŞALOŞ REGALIM, vezi PELERINAJ, SĂRBĂTORI DE.

ŞAMAI

(50 î.e.n.–30 e.n.)

Înţelept din Ereţ Israel şi *av Bet Din* (vicepreşedinte al Sanhedrinului). Şamai şi *Hilel cel Bătrân au constituit ultima din cele cinci mari „perechi" (*zugot*) de înţelepţi care au transmis *legea orală în ultimul veac, până la distrugerea celui de-al Doilea Templu. În această pereche, judecând după controversele consemnate în Mişna, Şamai reprezenta strictеţea halahică (*Şab.* 31a), în vreme ce Hilel înclina întotdeauna spre o interpretare mai flexibilă a legii. Mentalitatea „conservatoare" a lui Şamai este caracteristică unui stadiu mai vechi al Halahei, bazat pe o interpretare literală a Bibliei. Severitatea învăţătului şi temperamentul lui iritabil răzbat dintr-o întâmplare celebră: Un neevreu vine să-l „provoace" pe Şamai, făgăduind să se convertească la iudaism dacă acesta reuşeşte să-l înveţe toată Tora cât timp poate el sta într-un picior. Şamai se înfurie şi-l goneşte pe „provocator" cu bâtul pe care-l purta mereu cu el. Confruntat cu aceeaşi întrebare, Hilel răspunde prin celebra *regulă de aur (*Şab.* 31b).

Cei doi învăţători au întemeiat două şcoli rivale (*Bet Şamai şi Bet Hilel). De aici provin probabil aşa-numitele *hilhot Bet Şamai* („legile şcolii lui Şamai"). Cu toate acestea, în câteva cazuri, Şamai respinge soluţia ambelor şcoli, optând pentru o linie mai dură, în timp ce în altele, se raliază poziţiei

adoptate de şcoala lui Hilel. Măsurile preconizate de Bet Şamai, care vizau restrângerea la minimum a contactelor cu neevreii, reflectă clar primejdiile care ameninţau identitatea şi existenţa poporului evreu în acea vreme. Mişna (*Avot* 1,15) consemnează trei din învăţămintele lui Şamai: „Fixează-ţi un timp pentru studiul Torei"; „Vorbele să-ţi fie puţine, faptele, multe"; „Întâmpină pe oricine cu blândeţe". Această ultimă povaţă, ca şi unele *halahot* care i se atribuie, demonstrează că Şamai nu era lipsit de indulgenţă şi de bunăvoinţă, chiar dacă zelul lui religios l-a făcut să apară drept un om sever şi impulsiv.

ŞAMAŞ

Persoană în serviciul comunităţii sau al sinagogii. Deşi serveşte în primul rând drept ceauş la sinagogă, *şamaşul* poate fi şi angajat al comunităţii sau al tribunalului rabinic. Atribuţiile lui variază în funcţie de instituţia pe care o slujeşte: astfel, el poate aduna fonduri, poate fi administrator, aprod, secretar, curier sau chiar gropar.

Odinioară, una din funcţiile tradiţionale ale *şamaşului* era aceea de *şulklaper*: el trecea dis-de-dimineaţă pe străzi, bătând la obloanele închise ale credincioşilor, ca să-i cheme la slujbă. Tot el, îi aduna pe credincioşi la „slujba de la miezul nopţii" şi la rugăciunile nocturne de **slihot* în luna *Elul.

În secolul al XX-lea, *şamaşul* a continuat să joace un rol important în viaţa comunităţii şi, în special, în viaţa sinagogii, fiind însărcinat cu buna desfăşurare a slujbelor şi uneori chiar cu citirea Torei. Totuşi, din ce în ce mai puţine sunt sinagogile care au un *şamaş*. Atribuţiile lui sunt acum frecvent preluate de o administraţie sau de înşişi membrii comunităţii care le îndeplinesc benevol, cu schimbul.

În Israel, *şamaşul* este prezent în toate marile sinagogi ale ţării, unde reprezintă principalul oficiant, în lipsa rabinului.

Şamaş este şi numele celei de-a noua lumânări de *Hanuca, cu care sunt aprinse celelalte opt.

ŞAPTE SPECII, vezi SPECII, ŞAPTE.

ŞAS

Termen ce denumeşte, în limbaj uzual, ansamblul ordinelor care alcătuiesc *Talmudul babilonian; acrostih de la cuvintele ebraice *şişa sedarim* — „cele şase ordine" (ale *Mişnei sau ale Talmudului).

Autorităţile creştine din Evul Mediu considerau unele fraze din Talmud ca ofensatoare la adresa creştinismului. Talmudul însuşi era văzut ca o piedică serioasă în calea convertirii evreilor. Din aversiune pentru cuvântul "Talmud", cenzorii creştini însărcinaţi cu verificarea cărţii l-au înlocuit cu **Ghemara* şi, uneori, cu *Şas*. Prima ediţie a Talmudului astfel „cenzurat" a fost publicată la Basel (1578–1581), servind drept model pentru toate versiunile ulterioare.

ŞAVUOT
„Săptămâni"

A doua din cele trei mari sărbători de *pelerinaj; sărbătoarea dăruirii Torei (*Iom Matan Tora*). Se ţine două zile în diaspora (6–7 Sivan) şi o singură zi în Israel (ca şi în comunităţile reformate din diaspora). Are loc, conform indicaţiei biblice, la şapte săptămâni, numărând din prima zi de *Pesah (numărătoarea **Omerului*), de unde şi numele de Şavuot (Ex. 34,22; Lev. 23,15 *et infra*; Deut. 16,9–10).

Sărbătoarea este precedată de „trei zile de delimitare" (*şloşet ieme ha-hagbala*, conf. Ex. 19,11–12), în care se suspendă normele de doliu, aflate în vigoare de-a lungul celor şapte săptămâni. Alte denumiri pentru Şavuot sunt *Hag ha-Katir* („sărbătoarea secerişului", Ex. 23,16) sau *Iom ha-Bikurim* („ziua primelor roade", Num. 28,26), în amintirea darurilor de recunoştinţă pe care israeliţii din toată ţara le aduceau cu acest prilej la *Templul din Ierusalim. În literatura talmudică, numele cel mai frecvent este *Aţeret* (*Şev.* 2,1; *R.H.* 1,2), care s-ar putea traduce prin „adunare solemnă". Numele apare în Biblie, însă legat de alte sărbători (Lev. 23,26; Num. 29,35; Deut. 16,8). În izvoarele postbiblice, nu apare decât denumirea de Şavuot. Conform tradiţiei rabinice, *Aţeret* are sensul de „încheiere a sărbătorii". Într-adevăr, rabinii caracterizau Şavuot ca încheierea sărbătorii de Pesah, căci ea marchează punctul culminant şi încheierea eliberării prin primirea Legii. În liturghie, ziua este denumită *Zeman Matan Toratenu* („vremea dăruirii Legii noastre") şi cade, conform tradiţiei rabinice, pe 6 Sivan (conf. Ex. 19,1–16). Această denumire trimite la evenimentele narate în Ex. 19–20, pe care iudaismul postbiblic le-a asociat acestei zile. Şavuot este singura sărbătoare pentru care Biblia nu menţionează o dată precisă. Textul recomandă, în schimb, să se numere şapte săptămâni „începând de a doua zi după Şabat, din ziua când veţi aduce snopul ca să fie legănat" (Lev. 23–15). Numărătoarea începea o dată cu secerişul primului *omer* din orzul cel nou, iar a cincizecea zi era declarată sărbătoarea primelor roade. Potrivit tradiţiei rabinice ortodoxe, termenul de „Şabat" folosit în acest verset se referă la prima zi de Pesah, de aici

concluzia că ziua de Şavuot este 6 Sivan. *Saduceii şi, mai târziu, *caraiţii au luat termenul de Şabat *ad litteram*, începând numărătoarea din prima duminică după Pesah. Drept urmare, sărbătoarea ar fi căzut întotdeauna într-o duminică, indiferent de dată. Această tradiţie a fost adoptată şi de *samariteni. Controversa trebuie să fi apărut din dorinţa rabinilor de a lega această sărbătoare de evenimentul istoric al Revelaţiei divine de pe Muntele Sinai, pentru care textul biblic nu furnizează nici o dată explicită. Saduceii au considerat că o astfel de asociaţie nu avea nici un suport biblic şi au preferat să vadă în Şavuot o simplă serbare agricolă a secerişului, ceea ce se potrivea foarte bine cu o dată variabilă. La rândul lor, evreii din *Etiopia au interpretat expresia „a doua zi după Şabat" ca însemnând a doua zi după sfârşitul Paştelui şi au fixat sărbătoarea pe 12 Sivan.

În vremea Templului, Şavuot era, pentru agricultori, un prilej de a urca în vesele procesiuni către Ierusalim, spre a aduce primele roade (*bikurim*) ale recoltei lor ca jertfă de mulţumire. Mişna zugrăveşte foarte viu pregătirile pentru ceremonie şi numeroasele rituri asociate acesteia (*Bik.* 3; vezi *Primele roade). După distrugerea Templului, sensul sărbătorii s-a îngustat şi Şavuot s-a identificat cu comemorarea *Revelaţiei de pe Sinai, deci cu primirea Torei şi cu decretarea de către Dumnezeu a celor Zece *Porunci.

În comparaţie cu celelalte mari sărbători de pelerinaj, este izbitor numărul redus de legi şi obiceiuri asociate acestei zile. În multe comunităţi tradiţionale, credincioşii veghează toată noaptea de Şavuot, dedicându-se studiului Torei. Rabi Solomon *Alcabeţ şi alţi maeştri ai Cabalei din sec. al XVI-lea s-au aflat la originea acestui *tikun lel Şavuot* (**tikun* al nopţii de Şavuot). Lectura special concepută pentru această noapte era o antologie, cuprinzând primele şi ultimele versete din toate secţiunile săptămânale ale Torei, primele versete din celelalte cărţi ale Bibliei şi primele paragrafe din cele 63 de tratate ale Mişnei. Unele culegeri conţineau, în plus, citate din **Zohar*, precum şi **azharot* (învăţăminte morale sub formă de poeme) referitoare la cele 613 *porunci ale Torei. În comunităţile care au păstrat obiceiul lecturii nocturne, aceste texte au fost înlocuite cu un pasaj din Talmud sau din literatura rabinică. În a doua noapte de Şavuot, unele comunităţi din diaspora aveau obiceiul, din ce în ce mai rar întâlnit, să citească psalmi, conform tradiţiei care spune că regele *David, marele poet al psalmilor, s-ar fi născut şi ar fi murit de Şavuot. Evreii din Kurdistan obişnuiau să meargă să se roage în această zi la mormintele învăţătorilor celor mai veneraţi, în special la un mormânt din apropiere de Mosul, unde se crede că ar fi îngropat Profetul *Naum.

De Şavuot, sinagogile se împodobesc cu flori şi plante verzi. S-au dat mai multe explicaţii acestei datini. Florile ar simboliza, după unii, vremea din toiul secerişului sau Muntele Sinai care s-ar fi acoperit, printr-o minune, de un belşug de vegetaţie în cinstea marelui eveniment. După alţii, Şavuot ar fi o zi de *judecată pentru pomi sau, în sfârşit, podoabele florale ar fi menite să evoce primele roade care odinioară se aduceau la Templu cu acest prilej. Există obiceiul să se consume în special lactate în timpul sărbătorii. Principala motivaţie propusă este că anotimpul, începutul verii, se pretează mai bine pentru o alimentaţie uşoară. Potrivit unei explicaţii mai tradiţionale, în ziua Revelaţiei, oamenii ar fi fost preocupaţi să se pregătească fizic şi spiritual pentru primirea Torei şi n-ar fi avut vreme să prepare mâncăruri cu carne. Secole de-a rândul pe când pâinea se făcea în casă, gospodinele coceau câte doi colaci de Şavuot, obicei amintind probabil de cele două pâini din grâul nou care se aduceau ca ofrandă colectivă în vremea Templului (*Men.* 8,1).

Lecturile biblice recomandate pentru Şavuot cuprind cele *Zece Porunci, prefaţate de poemele liturgice *Akdamut milin*, în prima zi, şi **Ieţiv pitgam*, în cea de-a doua zi (înainte de citirea **haftorei*). De asemenea, se citeşte integral Cartea lui *Rut, probabil fiindcă naraţiunea are drept fundal activităţile agricole ale începutului de vară, fiind deci foarte potrivită pentru o sărbătoare a secerişului. Conform unei alte explicaţii mai tradiţionale, modul în care Rut îmbrăţişează definitiv şi pe deplin credinţa lui Naomi ilustrează semnificaţia perenă a sărbătorii, marcând fidelitatea de nezdruncinat a evreilor faţă de Tora pe care au primit-o în această zi. În fine, Rut este străbunica lui David, al cărui nume este de asemenea asociat zilei de Şavuot (vezi mai sus).

Pornind de la definiţia sărbătorii ca ziua dăruirii Torei, în Evul Mediu, copiii începeau studiul organizat al Torei în această vreme a anului. Pe de altă parte, în multe comunităţi, perioada marchează sfârşitul studiilor pentru adolescenţi sau *confirmarea lor la comunităţile reformate. În Israel, numeroase kibuţuri organizează serbări ale primelor roade (*hag ha-bikurim*), prilej de a-şi etala produsele (inclusiv cele industriale) în nenumărate procesiuni (vezi *Sărbătorile kibuţului). În grădiniţe şi în şcolile primare, copiii, cu coroniţe de flori pe

cap şi coşuri pline de fructe în mâini, participă la mici ceremonii în amintirea vechii sărbători a secerişului.

Şavuot

Alte denumiri: *Hag ha-Şavuot* (sărbătoarea săptămânilor)
Hag ha-Katir (sărbătoarea secerişului)
Iom ha-Bikurim (ziua primelor roade)
Zeman Matan Toratenu (vremea dăruirii Torei noastre)

Date ebraice: 6 Sivan (în Israel şi la evreii reformaţi din diaspora)
6–7 Sivan (în diaspora)

Lecturi: *Prima zi:* Ex. 19,1–20,23
Num. 28,26–31 (*maftir*)
Ezec. 1,1–28; 3,12 (*haftora*)
A doua zi: Deut. 15,19–16,17 (sau 14,22–16,17 dacă a doua zi este Şabat)
Num. 28,26–31 (*maftir*)
Hab. 2,20–3,19 (*haftora*)

Sul: Cartea lui Rut

Halel: Se recită integral.

Izkor: Se recită numai a doua zi la comunităţile din diaspora, cu excepţia celor reformate.

Date civile ale sărbătorii:

2000/5760	9 iunie
2001/5761	28 mai
2002/5762	17 mai
2003/5763	6 iunie
2004/5764	26 mai
2005/5765	13 iunie
2006/5766	2 iunie
2007/5767	23 mai
2008/5768	9 iunie
2009/5769	29 mai
2010/5770	19 mai

ŞEEHIANU

„Care ne-ai ţinut în viaţă"

Denumirea unei binecuvântări care se spune asupra unui lucru nou. *Mişna (*Ber.* 9,3) prescrie rostirea ei ori de câte ori dobândeşti ceva, de la o simplă cratiţă până la o locuinţă nouă. Textul complet este: „Binecuvântat fii Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, rege al universului, care ne-ai ţinut în viaţă şi ne-ai îngăduit să trăim această zi." Aceste cuvinte se spun, de exemplu, când te muţi într-o casă nouă, când îmbraci o haină nouă sau când guşti prima dată dintr-un fruct în anul respectiv. *Şeehianu* se spune, de asemenea, în prima seară a sărbătorilor; înainte să sune **şofarul* de Anul Nou; înainte de **Barehu* în seara de Iom Kipur; de Sucot, când se îndeplineşte ritualul celor patru *specii, înainte de **Halel*; când se aprinde prima lumânare de Hanuca; înainte de citirea Cărţii Esterei la sinagogă de Purim şi la începutul ceremoniei de răscumpărare a *primilor născuţi. În Ereţ Israel (dar nu şi în diaspora), tatăl spune *Şeehianu* la *circumcizia fiului.

ŞEHINA

Termenul apare prima dată în texte în perioada tanaitică pentru a desemna prezenţa lui *Dumnezeu în lume. Cuvântul nu este menţionat nicăieri în Biblie. În literatura talmudică, *Hagada şi *targumuri, el este folosit pentru a-l desemna pe Dumnezeu atunci când divinitatea îşi manifestă Prezenţa într-un loc anume. *Şehina*, Prezenţa divină, se dezvăluie lumii sub forma unei lumini cereşti (*Şab.* 30a; *Ber.* 17a). Înţelepţii vorbesc despre „aripile *Şehinei*" care îi apără pe credincioşi şi prozeliţi, în timp ce orgoliul şi păcatul fac să se îndepărteze de om „picioarele *Şehinei*" (*Ber.* 43b; *Hag.* 16a). Termenul apare deseori în scopul de a sublinia legătura strânsă dintre Dumnezeu şi Israel. Talmudul exprimă această legătură atunci când spune că *Şehina* însoţeşte neamul lui Israel şi se va întoarce o dată cu el în Ţara Sfântă la sfârşitul vremurilor (*Ber.* 6a). Potrivit unei vechi tradiţii, *Şehina* este prezentă în casa în care bărbatul şi nevasta trăiesc în bună înţelegere (*Sota* 17a).

Antropomorfismele legate de *Şehina* sunt destul de frecvente în literatura hagadică (vezi *Antropomorfism). Un Midraş spune că „în momentul în care a părăsit *Templul, *Şehina* a îmbrăţişat zidurile şi coloanele lui, pe care le-a acoperit de sărutări şi mângâieri, şi a strigat: Adio, Templul meu! Adio, sălaş al slavei mele! Adio, locuinţă a Iubitului meu! Adio pentru totdeauna, adio!" (*Plâng.R., Petihta* 25).

Literatura rabinică, deşi personifică *Şehina*, nu face nici o deosebire între ea şi Dumnezeu. În literatura midraşică, în schimb, *Şehina* apare uneori în paralel cu Dumnezeu, ceea ce a putut genera ideea separării lui Dumnezeu de această materializare a lui. Într-adevăr, în filozofia evreiască medievală, *Şehina* apare ca o entitate de sine stătătoare, separată de Dumnezeu. De la *Saadia Gaon la *Maimonide, marii filozofi evrei au văzut în ea manifestarea gloriei divine şi au considerat-o creaţia dintâi a lui Dumnezeu. Astfel, Maimonide descrie *kavod* (termen echivalent *Şehinei*) drept „lumina creată pe care Dumnezeu o răspândeşte în mod miraculos asupra unui loc pentru slăvirea lui" (*More* I,64). Şi tot Maimonide spune că, în revelaţiile profeţilor, ceea ce li se arată este *Şehina* şi niciodată însuşi Dumnezeu (*id.* II,21).

Această deosebire între Dumnezeu şi propria sa *Şehina* apare încă din cele mai vechi texte ale *misticii evreieşti. Dacă filozofii o considerau o entitate creată, maeştrii *Cabalei vedeau în ea o parte a lumii divine şi o identificau cu cea mai de jos dintre**sefirot* sau cu elementul feminin al divinităţii. Această caracterizare a *Şehinei* este ilustrată în *Sefer ha-*Bahir* sub forma filiaţiei şi, uneori, a maternităţii. Conceptul de *Şehina* ca logodnică este un element central în sistemul **Zoharului* care descrie relaţiile dintre *Şehina* şi *sefirot* sub formă de relaţii conjugale.

Şehina poate apărea ca mamă iubitoare, preocupată de soarta lui Israel, dar şi, în special în *Zohar*, ca o forţă întunecată, distructivă. Când *Şehina* este departe de partenerii săi, forţele răului (*Sitra ahra*) pun stăpânire pe ea şi o preschimbă într-o forţă demonică.

Victoria răului asupra *Şehinei* depinde de purtările oamenilor. Ea desăvârşeşte armonia divină atunci când se uneşte cu *sefirot* care îi sunt superioare, dar această unitate este frecvent destrămată din cauza păcatelor omeneşti care „împiedică" *Şehina* să atingă ţinta spre care tinde. Pasajele talmudice care descriu afecţiunea *Şehinei* pentru poporul evreu, mergând până la faptul că îl însoţeşte în exil, trebuie înţelese ca un exil în interiorul „Spiritului" divin. Remedierea situaţiei depinde în întregime de liberul arbitru al oamenilor, de alegerile pe care le fac. Prin faptele lor, ei împiedică sau, dimpotrivă, contribuie la reunirea *Şehinei* cu celelalte *sefirot*. Ideea că Israel, împlinind poruncile, poate determina izbăvirea *Şehinei* din exil şi unirea ei cu *sefirot* a jucat un rol esenţial în tradiţia cabalistică a şcolii lui Isaac *Luria şi, mai târziu, în hasidism.

ŞEHITA

„Sacrificare rituală"

Mod de sacrificare a animalelor permise pentru consum, prin tăierea beregatei, în strictă conformitate cu regulile stabilite de *Halaha. *Legea scrisă nu oferă nici o descriere amănunţită a procedeului, ci numai principiul care stă la baza sa: „... vei putea să tai vite din cireadă şi din turmă în felul cum ţi-am poruncit şi vei putea să mănânci din ele [...] după dorinţa ta" (Deut. 12,21). Regulile sacrificării rituale sunt prezentate detaliat în tratatul **Hulin* al Mişnei şi al Talmudului. *Maimonide clasifică *şehita* printre poruncile pozitive ale Torei, citând un pasaj din Talmud care arată că „Moise a primit regulile de *şehita* o dată cu primirea Torei pe Muntele Sinai" (*Hul.* 28a).

Acţiunea este executată de un *şohet* sau haham, care trebuie să obţină atestarea în această funcţie din partea unei autorităţi rabinice recunoscute. În acest scop, el trebuie să efectueze de trei ori actul tăierii în faţa examinatorului. După confirmarea în funcţie, hahamul este obligat să studieze normele *şehita* cel puţin o dată pe lună, de-a lungul întregii lui cariere profesionale.

Un capitol important în pregătirea lui îl constituie întreţinerea şi ascuţirea cuţitului special destinat acestui scop (*halaf*). Orice defect al lamei, constatat înainte sau după tăiere, duce la invalidarea actului.

Înainte de sacrificare, *şohetul* rosteşte o binecuvântare, apoi, dintr-o singură mişcare rapidă, dus-întors, a cuţitului, taie beregata animalului care este spânzurat de o frânghie cu capul în jos. Hahamul nu trebuie să apese prea mult pe gâtul animalului, dar traheea trebuie să fie secţionată pentru ca actul să fie declarat valabil. Regulile cu privire la tăierea păsărilor sunt mai puţin stricte.

Halaha menţionează cinci abateri care anulează valabilitatea actului: 1. *şehia*: întreruperea oricât de mică a mişcării cuţitului în timpul actului; 2. *drasa*: devierea lamei de-a lungul gâtului, în locul mişcării dus-întors de-a curmezişul beregatei; 3. *hahlada*: blocarea lamei în interiorul beregatei care va fi astfel tăiată dinăuntru spre afară; 4. *hagrama*: secţionarea beregatei în alt loc decât cel specificat; 5. *ikur*: tăierea cu un cuţit prost, în aşa fel încât carnea animalului este mai curând sfâşiată decât secţionată. După practicarea actului, *şohetul* trebuie să examineze plămânii animalului spre a verifica dacă prezintă vreo anomalie (cheag de sânge sau perforaţie), situaţie în care animalul este declarat **trefa* („interzis pentru consum").

Şehita a fost explicată ca un mod de a evita cruzimea faţă de animale, în concordanţă cu porunca expresă a Torei în acest sens. Experţii au recunoscut că acest procedeu de sacrificare este mai puţin dureros decât altele.

Midraşul pune întrebarea: „Ce importanţă are pentru Dumnezeu modul în care sunt tăiate animalele?" Răspunsul este că „*miţvot* (*poruncile) i-au fost date omului în scopul perfecţionării calităţilor lui umane" (*Gen.R.* 44,1). Cu alte cuvinte, porunca de a tăia animalele în acest mod anume şi nu altfel este menită să amplifice compasiunea şi sensibilitatea evreilor.

Sângele păsărilor şi animalelor nedomestice, o dată scurs pe jos, trebuie imediat acoperit, deoarece acestea, spre deosebire de animalele domestice, nu-i datorează omului nimic şi deci faptul de a le omorî este cu atât mai „ruşinos". Înainte de *şehita*, se presară nisip şi ţărână pe jos şi,

ulterior, se mai adaugă pentru acoperirea sângelui care se scurge.

Unele comunități din Spania au adoptat, începând din sec. al XII-lea, un impozit benevol pe carne pentru plata *șohetului* și asigurarea unei sacrificări rituale după lege. Acest tip de impozit a fost introdus mai târziu și în Europa de Est. Ulterior, scopul taxei a fost extins pentru a servi și la finanțarea altor servicii comunitare: acțiuni sociale, școli, sinagogi.

În sec. al XVIII-lea, sacrificarea rituală a făcut obiectul unui conflict între *mitnagdimi și *hasidimi. Aceștia din urmă au introdus o nouă metodă de pregătire a cuțitului, contestată de *Elia, gaonul din Vilnius, conducătorul mitnagdimilor. În 1772, s-a pronunțat o interdicție (*herem*) asupra modului de *șehita* al hasidimilor, asupra instrumentelor pe care le utilizau și asupra cărnii obținute în acest mod. Cu timpul însă, hasidismul s-a extins și interdicția a fost în cele din urmă anulată.

În sec. al XIX-lea, în special în vestul Europei, au apărut o serie de mișcări împotriva sacrificării rituale. Pe la 1850, *șehita* a fost oficial desființată în Germania. Au urmat Elveția (1893), Norvegia (1930) și Suedia (1937). Aceste măsuri, izvorâte pe alocuri dintr-un antisemitism de fond, au fost în general adoptate din considerente pur umanitare.

În prezent, *șehita* nu se mai practică decât pe scară industrială, în abatoarele unor companii de comercializare a cărnii. De obicei, hahamul se ocupă doar de tăiere, apoi un *mașghiah* (controlor de *cașrut*) examinează plămânii animalelor, după care carnea este ștampilată pentru a informa consumatorul că sacrificarea s-a efectuat conform normelor rituale. De multe ori există și un rabin la fața locului care este consultat atunci când există dubii sau incertitudini cu privire la corectitudinea actului. În Israel, controlul asupra respectării *șehita* este asigurat de marele *rabinat, precum și de o serie de organizații religioase particulare, ultraortodoxe.

ȘEKALIM

Al patrulea tratat din ordinul al doilea (*Moed*) al *Mișnei. Cele opt capitole ale sale se referă la impozitul de o jumătate de șechel pe care fiecare om trecut de douăzeci de ani trebuia să-l plătească în fiecare an pentru întreținerea *Templului (Ex. 30,11–16; 1 Regi 12,5–17). Tratatul precizează când și unde trebuia plătit impozitul și cine era obligat să plătească, în funcție de vârstă și stare socială. Se prevede și o formă de „răscumpărare" a acestei taxe prin predarea unei sume în aur. Alte probleme care fac obiectul tratatului sunt donațiile către Templu, precum și surplusul de numerar rămas la sfârșitul anului și modul în care trebuia folosit. Se dau de asemenea numele celor 15 împuterniciți care răspundeau de supravegherea lucrărilor de întreținere a sanctuarului. În sfârșit, tratatul cuprinde regulile cu privire la administrarea turmelor, cărnii și fondurilor, aflate chiar în interiorul Templului sau în apropiere de Ierusalim. Toate aceste subiecte sunt reluate pe larg în *Talmudul de la Ierusalim și în *Tosefta.

ȘEMA

„Ascultă"

Primul cuvânt dintr-un verset care exprimă crezul fundamental al iudaismului: „Ascultă, Israel, Domnul este Dumnezeul nostru, Domnul este unic" (Deut. 6,4). Element central al slujbelor zilnice de dimineață și de seară, *Șema* cuprinde trei paragrafe: 1. *Șema* (Deut.6,4–9), care, conform tradiției rabinice, reprezintă proclamarea împărăției divine, adică recunoașterea suveranității lui Dumnezeu asupra poporului evreu; 2. *Ve-haia im șamoa* (Deut. 11,13–21), care reia ideile primului paragraf, adăugând recompensele și pedepsele divine; 3. *Țițit* (Num. 15,37–41), care prescrie confecționarea și portul de franjuri (**țițit*) la cele patru colțuri ale **talitului* și se încheie cu evocarea ieșirii din Egipt de unde Domnul i-a eliberat pe copiii lui Israel.

După primul verset din *Șema*, urmează imediat „**Baruh șem kevod* [...]" („Binecuvântat este numele glorioasei sale împărății în vecii vecilor"), care se rostește de obicei în șoaptă. Dimpotrivă, la slujbele din seara și dimineața de *Iom Kipur, această binecuvântare se rostește cu glas tare, în cor, de către toți credincioșii.

Toți bărbații evrei adulți au datoria de a spune (de a „citi", precizează norma halahică) *Șema* de două ori pe zi, conform chiar primului paragraf: „... când te culci și când te scoli" (Deut. 4,7). Dimineața, *Șema* se poate spune abia când se luminează afară „atât cât să poți recunoaște o persoană la depărtare de patru coți", dar nu mai târziu de primul pătrar al zilei, adică un sfert din intervalul de la răsăritul la apusul soarelui. Seara, *Șema* nu se poate spune decât după asfințit și nu mai târziu de miezul nopții (în sens literal, adică jumătatea intervalului dintre apus și răsărit); în situații excepționale, se poate spune și mai târziu, până la ivirea zorilor.

La slujbele de dimineață și de seară, *Șema* este prefațată de două binecuvântări. De asemenea, rostirea ei este urmată de o binecuvântare la slujba de dimineață și două la slujba de seară. Dimineața, binecuvântarea care urmează după *Șema*, *Goel*

Israel („care-l izbăveşti pe Israel"), prefaţează la rândul său **Amida* tăcută, făcând astfel legătura dintre *Şema* şi *Amida*.

Şema se compune din 245 de cuvinte. Potrivit tradiţiei rabinice, *Tora cuprinde 248 de porunci pozitive care corespund celor 248 de părţi ale corpului omenesc; pentru a crea o legătură simbolică între textul *Şemei* şi corpul poruncilor pozitive, s-au adăugat la *Şema* trei cuvinte. Când rugăciunea se spune în public, adică atunci când există cvorumul (**minian*), oficiantul repetă ultimele două cuvinte, la care adaugă şi primul cuvânt (*emet*) din paragraful următor, ajungând la 248 de cuvinte în total. La sefarzi, chiar şi cine se roagă singur repetă cele trei cuvinte. Aşchenazii, în schimb, când se roagă singuri, adaugă trei cuvinte — **El meleh neeman* („Dumnezeu, rege credincios") — înainte de *Şema*.

De asemenea, aşchenazii, chiar când întrunesc cvorumul, spun *Şema* fiecare în gând. La sefarzi, oficiantul rosteşte textul cu glas tare (cu excepţia pasajelor din paragraful al doilea referitoare la pedepsele divine) şi credincioşii i se alătură în cor. Autorităţile iudaismului au accentuat unanim că este foarte important să se pronunţe corect toate cuvintele, deoarece a spune *Şema* este una din poruncile pozitive ale Torei. Talmudul dă exemple de cuvinte din text care se sfârşesc cu aceeaşi literă ca şi cea de la începutul cuvântului următor. În acest caz, trebuie lăsată o pauză între cele două cuvinte, pentru a putea pronunţa corect toate fonemele. *Halaha cere să se acorde o atenţie deosebită sensului cuvintelor, cel puţin la primele două versete. În acest scop, cei mai mulţi evrei obişnuiesc să-şi acopere ochii cu mâna atunci când le rostesc. Poporul evreu în ansamblul său recunoaşte *Şema* drept crezul fundamental al iudaismului; în această calitate, textul revine frecvent, în întregime sau parţial, în numeroase contexte liturgice sau practici religioase evreieşti. Astfel, **mezuza* care se pune pe uşorul uşii conţine primele două paragrafe din *Şema*. Cutiile de **tfilin* pentru frunte şi mână conţin şi ele aceleaşi paragrafe, însoţite de alte două pasaje din Biblie. Rugăciunea care se spune înainte de culcare cuprinde, la rândul ei, *Şema* şi se numeşte chiar „citirea *Şema* în pat" (*kriat Şema al ha-mita*). Se spune chiar că, atunci când ai insomnie, este bine să repeţi *Şema* până adormi. *Şema* face parte şi din rugăciunea care se spune pe patul de moarte şi evreii credincioşi au ţinut întotdeauna să-şi dea sufletul cu aceste versete pe buze. Din cele mai vechi timpuri şi până în lagărele de concentrare naziste, evreii au mers la moarte recitând *Şema* şi mărturisindu-şi astfel, în ciuda tuturor nenorocirilor, încrederea nestrămutată în Dumnezeu.

Primul verset din *Şema* apare în numeroase momente ale liturghiei. În afara slujbelor zilnice de dimineaţă şi de seară, cantorul îl rosteşte cu glas tare de *Şabat şi de sărbători, în timp ce ţine sulurile Legii în braţe spre a le duce la **bima*, de unde se va face lectura. Acelaşi verset apare în **Kedusa* pe care oficiantul o recită la repetarea cu glas tare a *Amidei* la slujbele suplimentare de Şabat şi de sărbători. Se presupune că acest din urmă obicei îşi are originea într-o epocă străveche când autorităţile păgâne le-ar fi interzis evreilor să-şi afirme crezul monoteist. Autorităţile trimiteau iscoade ca să-i împiedice să spună *Şema* atunci când îi venea rândul după tradiţie. După ce trecea acest moment, informatorii plecau şi atunci evreii şi-au luat obiceiul să spună măcar un verset din *Şema* în *Kedusa Amidei*. În fine, **neila*, ultima slujbă de Iom Kipur şi momentul de vârf al întregii liturghii evreieşti, se încheie prin recitarea în cor a primului verset din *Şema*, expresie solemnă şi răsunătoare a credinţei în Dumnezeu.

Ascultă, Israel,
Domnul este Dumnezeul nostru,
Domnul este unul

Binecuvântat fie numele glorioasei Sale împărăţii în vecii vecilor!

Să iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi cu toată puterea ta. Fie cuvintele acestea, pe care eu ţi le poruncesc azi, în inima ta. Să le repeţi copiilor tăi, să le vorbeşti când stai acasă şi când mergi pe drum, când te culci şi când te scoli. Să le legi ca semn pe mâna ta şi să fie ca fruntar între ochii tăi. Să le scrii pe stâlpii casei tale şi porţilor tale.

ŞEMAIA ŞI AVTALION

(sec. I î.e.n.)

A patra din cele cinci „perechi" (**zugot*) de înţelepţi care şi-au împărtăşit învăţăturile în perioada dintre epoca Haşmoneilor (sau Macabeilor) şi epoca tanaitică. Potrivit tradiţiei, Şemaia şi Avtalion ar fi fost descendenţi ai însuşi regelui asirian Senaherib, convertiţi la iudaism sau ai căror părinţi se convertiseră la iudaism (*Ghit.* 57b). Şemaia era preşedinte (*nasi*) al *Sanhedrinului, iar Avtalion era preşedinte al tribunalului rabinic. Nu ne-au parvenit decizii halahice de la ei sau atribuite lor, dar ambii sunt citaţi în tratatul *Avot* al Mişnei. Şemaia recomanda: „Iubeşte munca, evită puterea şi

ferește-te de cei care o dețin și o exercită" (1,10). Preceptul pare o aluzie la Irod sub domnia căruia a trăit înțeleptul. Din spusele lui Avtalion, Mișna consemnează acest îndemn adresat învățătorilor vremii: „O înțelepți, luați seama la vorbele voastre, ca nu cumva să vă ducă la exil și locul vostru de surghiun să nu fie la izvorul apelor rele [ale ereziei], căci ucenicii care v-ar călca pe urme ar bea din ele și ar muri" (1,11).

ȘEMOT, vezi EXOD.

ȘEOL, vezi VIAȚA VEȘNICĂ.

ȘERIRA GAON
(cca. 906–1006)

Conducător al *academiei din Pumbedita. Vlăstar dintr-o familie cu mai multe generații de gheonimi (vezi *Gaon), este numit în această funcție în 968 și reușește să revigoreze și să consolideze academiile babiloniene, promovând contactele și schimburile cu comunitățile evreiești din alte țări. A lăsat un număr impresionant de *responsa* (*teșuvot*), multe dintre ele adresate comunității din Kairouan (Africa de Nord). Este vestită scrisoarea lui (*Igheret ha-rav Șerira*) din 987 către un membru de vază al acestei comunități, Iacob ben Nisim, care îl întrebase despre istoria și dezvoltarea *legii orale. De exemplu, întrebase acesta: Cine a scris Mișna, Tosefta și *baraitot*? Ce înțeles au diferitele titluri atribuite înțelepților Talmudului? De ce tratatele Mișnei sunt așezate în ordinea în care ne-au parvenit și nu în alta? În ce ordine cronologică trebuie plasați amoraimii, savoraimii și gheonimii? Șerira Gaon dă răspunsuri ample și amănunțite la fiecare întrebare. Folosind o documentație impresionantă, provenită în special din arhivele academiei din Pumbedita, el reușește să reconstituie lista tuturor personalităților de seamă din istoria literaturii religioase, începând din vremea Talmudului și până în epoca lui.

Toată această istorie ar fi rămas practic necunoscută fără scrisoarea lui Șerira care constituie un izvor unic și neprețuit de informații. Epistola s-a răspândit peste tot în Europa, fiind publicată în două traduceri, franceză și spaniolă. Cele două versiuni prezintă diferențe substanțiale. Specialiștii din zilele noastre consideră că manuscrisul spaniol este cel mai apropiat de original. Șerira a scris și un comentariu la Biblie, din care s-au păstrat doar câteva fragmente, precum și o serie de comentarii talmudice din care nu ne-au parvenit decât pasajele citate în literatura ulterioară.

Ultimii ani ai vieții sale deosebit de lungi i-au fost întunecați de o scurtă perioadă de detenție în urma unui denunț calomnios. În 998, cedează conducerea academiei fiului său, *Hai Gaon.

ȘEVA BERAHOT, vezi CĂSĂTORIE.

ȘEVUOT
„Jurăminte"

Al șaselea tratat din ordinul al patrulea (**Nezikin*) al *Mișnei. Este alcătuit din șase capitole axate, în principal, pe două teme: jurămintele pronunțate la tribunal și în viața particulară și regulile cu privire la cazurile de necurăție involuntară împreună cu jertfele de ispășire corespunzătoare (cf. Lev. 5,1–13.20–26; Ex. 22,6–10; Num. 30,3). Tratatul stabilește de asemenea regulile cu privire la bunurile încredințate în păstrare, definind patru feluri de depozitari. Juxtapunerea celor două subiecte în același tratat are la bază alăturarea lor în textul biblic (Lev. 5,3-4). Ambele sunt aprofundate în Talmudurile din Babilon și Ierusalim, precum și în *Tosefta.

ȘIMON, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

ȘIMON BAR IOHAI
(cca. sec. II e.n.).

Tana din a patra generație, unul din cei mai vestiți elevi ai lui R. *Akiva, la școala căruia a studiat vreme de 13 ani, la Bnei Brak; presupus autor al **Zoharului*. Când R. Akiva a fost întemnițat de către romani, Șimon a izbutit să pătrundă în închisoare, unde cei doi au purtat lungi și savante discuții (*Pes.* 112a). A fost unul din cei cinci discipoli ai lui Akiva care au supraviețuit înfrângerii lui Bar Kohba și care „au readus la viață Tora în vremea aceea" (*Iev.* 62b; *Gen.R.* 61,3). Tradiția le atribuie acestor discipoli compilarea *legii orale în forma ei definitivă. Totuși, nici atașamentul sincer față de dascălul său, nici respectul pe care i-l purta, nu l-au împiedicat pe Șimon să-și exprime dezacordul asupra unora din învățăturile lui.

Șimon bar Iohai și-a înființat propria lui școală la Tecoa, în Galileea de sus. Printre elevii pe care i-a format a fost și R. *Iuda ha-Nasi. Atât **Mehilta de-Rabi Șimon bar Iohai* cât și *Sifre* asupra Deuteronomului, ambele emanate din școala sa, poartă amprenta învățăturilor lui Akiva.

Șimon bar Iohai a fost adversarul ireductibil al ocupației țării de către romani. Protestele sale publice, violente, împotriva ocupantului au stârnit

mânia autorităților romane, care i-au condamnat la moarte pe Șimon și pe fiul său, R. Eleazar. Amândoi au trebuit să trăiască după aceea în clandestinitate. Talmudul, confirmat de legendele orale, relatează că au stat ascunși într-o peșteră, vreme de 13 ani. Au studiat acolo Tora în condiții de mari lipsuri, până ce sentința împotriva lor a fost anulată. Caracter integru, ignorând compromisul, Șimon a prescris studiul neîntrerupt al Torei, cu excluderea oricărei ocupații profane.

Când a ieșit din ascunzătoare, Șimon bar Iohai a devenit purtătorul de cuvânt firesc al poporului evreu din Țara Sfântă și, ca atare, a condus o delegație la Roma, ca să-l convingă pe împăratul Antonin cel Pios să abroge interdicțiile împăratului Hadrian cu privire la circumcizia nou-născuților. Misiunea a avut succes.

Șimon bar Iohai a stabilit un număr de reguli hermeneutice, care permiteau trecerea de la principiul general la cazuri particulare. A fost preocupat de asemenea să desprindă intenția explicită sau implicită a textului legii scrise pentru formularea unei *halahe*. Învățăturile lui hagadice sunt presărate cu afirmații uimitoare, care se înscriu în contextul discursului său halahic. Tradiția spune că „toate enunțurile anonime din **Sifre* sunt ale lui Șimon, în conformitate cu opiniile lui R. Akiva" (*Sanh.* 86a).

Poveștile tradiționale despre viața lui în clandestinitate și despre minunile pe care le-a săvârșit au făcut să fie considerat părintele ezoterismului mitic evreiesc și autorul cărții *Zohar*. Această tradiție de om sfânt și de „mag" miraculos s-a menținut de-a lungul secolelor. În a 33-a zi a Omerului (Lag ba-*Omer), când se aniversează ziua morții sale, zeci de mii de persoane „urcă" la Meron, în Galileea, unde se roagă și recită poeme compuse special pentru această ocazie, în nesfârșite cortegii și procesiuni vesele și solemne la lumina torțelor.

Din aforismele lui Șimon bar Iohai

Să te ferești să tulburi ordinea socială stabilită.

Mai bine te arunci într-un cuptor arzând decât să faci de rușine în public pe aproapele tău.

Este mai important să-ți cinstești părinții decât pe Dumnezeu însuși.

Cel ce-și dezmoștenește fiul atrage asupra sa mânia divină.

Trebuie să aperi o femeie de viol chiar dacă, pentru aceasta, trebuie să-l omori pe agresor.

Este interzis să îndeplinești o poruncă a Torei cu prețul încălcării altei porunci.

Pedeapsa mincinosului este că nu-l mai crede nimeni nici când spune adevărul.

Mare este munca, căci onorează pe acela care o îndeplinește.

ȘIMON BEN GAMALIEL, vezi GAMALIEL.

ȘIMON BEN LAKIȘ

(cca.200–cca. 275)

Amora palestinian din a doua generație. Traiectoria acestui personaj puțin obișnuit provoacă surprindere. Înzestrat cu o forță fizică legendară, Reș Lakiș, cum îl numește Talmudul din Babilon, a dus întâi o existență de bandit la drumul mare, apoi a devenit gladiator în arenele romane, așa cum se întâmpla adesea în acea epocă (T.I. *Ghit.* 4,9; 46a–b). Întâlnirea cu R. *Iohanan bar Napaha a determinat o cotitură hotărâtoare în viața lui. Reș Lakiș a studiat pe lângă R. Iohanan la Seforis, s-a căsătorit cu sora lui (*B.M.* 84a) și a devenit unul dintre înțelepții cei mai respectați din Ereț Israel. Dialectician de temut, Reș Lakiș s-a opus adesea avizului ilustrului său cumnat și, de obicei, opinia sa halahică precumpănea. Pentru Reș Lakiș, obligația de a studia Tora trecea înaintea oricărei alteia, iar educația copiilor avea prioritate absolută (*Șab.* 119b). Când R. Iohanan și-a întemeiat propria sa academie la Tiberiada, Șimon i s-a alăturat. Respectat pretutindeni pentru modestia lui și pentru purtarea lui exemplară, Reș Lakiș a resimțit dur o greșeală de tact a cumnatului său, care într-o zi i-a reproșat trecutul de gladiator. După moartea lui Reș Lakiș, R. Iohanan a rămas nemângâiat, lamentându-se fără încetare: „Unde ești, Bar Lakiș?" (*B.M.* 84a).

Din aforismele lui Șimon ben Lakiș

Mânia îl despoaie pe învățător de înțelepciunea sa, pe profet — de viziunea sa.

Dumnezeu îi dă omului un supliment de suflet când începe Șabatul și i-l ia înapoi când se termină ziua sfântă.

Sinagogile și casele de studiu sunt fortărețele lui Israel.

Iată forța căinței: ea are puterea să transforme păcatul în mijloc de întoarcere la calea dreaptă.

Îndreaptă-te întâi pe tine și numai după aceea îngrijește-te să-l îndrepți pe altul.

Cine arată milă față de cel crud are să fie crud cu cel milos.

ȘIMON BEN ȘETAH

(sec. I î.e.n.)

Unul dintre înțelepții aparținând perechilor (**zugot*) de înțelepți care au prezidat *Sanhedrinul

de la sfârșitul epocii *Hașmoneilor până în epoca lui Irod. Șimon a fost președinte (**nasi*) al Sanhedrinului, sub domnia regelui hașmoneu Alexandru Ianai și a reginei Salomeea Alexandra, soția lui care i-a succedat la tron. După unele surse, Șimon ben Șetah era chiar fratele reginei (*Ber.* 48a). Conducător al partidului *fariseilor, Șimon a trebuit să-l înfrunte adesea pe Ianai, care îi susținea, pe față, pe *saducei. Totuși, o împăcare ar fi avut loc între cei doi bărbați sub influența reginei. Deși Șimon era *nasi* al Sanhedrinului, cei mai mulți membri ai acestei adunări erau saducei (*Ber.* 29a). După moartea regelui, cu ajutorul Salomeei Alexandra, Șimon a izbutit să răstoarne majoritatea în Sanhedrin în favoarea fariseilor. Lui Șimon ben Șetah i se atribuie numeroase *takanot* în domeniile vieții casnice și educației și, printre ele, două inițiative de cea mai mare importanță. Prima a fost stabilirea unei rețele școlare, subvenționată de comunități, pentru a asigura oricărui băiat o educație elementară minimă (T.I. *Ket.* 8,11,32c). Înainte, această educație era numai la îndemâna familiilor bogate. În ce privește a doua inițiativă, exista cutuma ca un tânăr, în momentul când se căsătorea, să depună la socrul său o sumă de bani relativ importantă care, în anumite cazuri, trebuia să revină viitoarei soții. Mulți tineri, lipsiți de mijloace, nu se puteau deci căsători și, în acest fel, un mare număr de fete rămâneau nemăritate. Șimon a hotărât să înlocuiască această practică printr-un angajament scris, semnat de către logodnic în momentul căsătoriei, și prin care el dona în caz de divorț sau de deces, toate bunurile pe care le poseda sau pe care avea să le posede, soției sale (vezi **Ketuba*).

În calitatea sa de președinte al Sanhedrinului, Șimon ben Șetah a stabilit de asemenea regulile principale ale procedurii judiciare și ale primirii mărturiilor. Într-o instanță judiciară rămasă vestită, însuși regele Alexandru Ianai a fost convocat în fața Sanhedrinului, pentru a răspunde de o crimă comisă de unul dintre sclavii săi. Membrii Sanhedrinului se simțeau cam încurcați în prezența regelui, dar Șimon n-a șovăit să aplice cu sânge rece legea și i-a imputat regelui întreaga răspundere pentru crima comisă (*Sanh.* 19a-b; 2,1).

ȘIR HA-KAVOD, vezi ANIM ZMIROT.

ȘIR HA-MAALOT

„Cântarea treptelor"

Titlu colectiv al Psalmilor 120–134. Potrivit descrierii *Templului, așa cum o găsim în *Mișna (*Mid.* 2,5), curtea în care se adunau bărbații era despărțită de curtea femeilor prin cincisprezece trepte (*maalot*). Pe aceste trepte, corespunzătoare celor 15 psalmi menționați, *leviții cântau acompaniindu-se din diferite instrumente. Același obicei se regăsește în contextul serbărilor care însoțeau ceremonia de scoatere a *apei (*Suc.* 5,4).

S-au avansat mai multe explicații cu privire la acest titlu: 1) cei 15 psalmi se cântau efectiv pe treptele Templului; 2) termenul se referă la „treptele" sau gradele cadranului solar, cu trimitere la 2 Regi 20,9–11; 3) acest ansamblu de psalmi a fost cântat de evrei la întoarcerea din Babilon în vreme ce „urcau" din nou către Sion (Ezra 7,9). În realitate, o analiză riguroasă a textelor demonstrează că, la originea lui *Șir ha-maalot*, se află cântecele pe care evreii le cântau atunci când „urcau" spre Ierusalim în timpul celor trei sărbători anuale de pelerinaj.

Așchenazii recită acești psalmi la sfârșitul slujbei din după amiaza de *Șabat, în perioada dintre *Sucot și *Pesah. Tot la așchenazi, în ultimele trei secole, s-a încetățenit obiceiul de a recita Psalmul 126, evocând amintirea Sionului și făgăduiala reclădirii sale, înaintea binecuvântărilor de după mese.

ȘIR HA-ȘIRIM, vezi CÂNTAREA CÂNTĂRILOR.

ȘIVA, vezi DOLIU.

ȘIVA ASAR BE-TAMUZ, vezi TAMUZ, ȘIVA ASAR BE-.

ȘIVITI

Primul cuvânt al unui verset psalmic, „Pun necurmat pe Domnul înaintea mea" (Ps. 16,8), care face parte din liturghia zilnică de dimineață; numele plăcii pe care este gravat acest verset la sinagogă. Împodobită artistic, placa este așezată fie în fața oficiantului, fie în fața credincioșilor, uneori însoțită de alte versete cu privire la *Tora. Astfel de *șiviti*, gravate cu formule și simboluri magice, se întrebuințau odinioară și ca amulete.

ȘLOȘIM, vezi DOLIU.

ȘMINI AȚERET

„A opta (zi de) adunare solemnă"

Sărbătoare care se celebrează în a opta zi de *Sucot, deci pe 22 Tișri, conform îndemnului din Tora: „A opta zi să aveți încă o adunare sfântă, [...] aceasta să fie o adunare solemnă: să nu faceți nici o lucrare de slugă în timpul ei" (Lev. 23,36; Num. 29,35). Termenul *Așeret* (literal: „serbare de încheiere") se folosește și în legătură cu ultima zi de

*Pesah (Deut. 16,8). Tradiţia rabinică denumeşte la fel şi sărbătoarea *Şavuot (*R.H.* 1,2; *Şev.* 1,1). Este deci posibil ca, în vremurile biblice, cele două *Aţeret* — de Pesah (adică Şavuot) şi de Sucot (Şmini Aţeret) — să fi avut aceeaşi semnificaţie de încheiere. Rabinii însă au acordat acestei zile a opta un statut egal cu al celorlalte şapte dinaintea ei. Astfel, liturghia marchează importanţa zilei, menţionând-o în **Amida* şi prescriind rostirea unui **kiduş*. Şmini Aţeret se delimitează de Sucot şi prin faptul că mănunchiurile din cele patru *specii nu mai apar (încă din dimineaţa de *Hoşana Raba). De asemenea, *kiduşul* din această zi este urmat de binecuvântarea **Şeehianu*, care nu se rosteşte decât la o nouă sărbătoare, deci nu s-ar spune dacă Şmini Aţeret ar fi doar încheierea sărbătorii Sucot.

Rabinii au stabilit ca, în fiecare an, ciclul lecturilor săptămânale să se încheie şi, în acelaşi timp, să reînceapă de Şmini Aţeret. De aici şi celălalt nume al sărbătorii: *Simhat Tora („Bucuria Torei"). În diaspora, Şmini Aţeret durează două zile, Simhat Tora fiind celebrată în cea de-a doua. În Israel, sărbătoarea durează o singură zi şi cele două semnificaţii ale ei se suprapun. Unele comunităţi sefarde şi hasidice din diaspora obişnuiesc să organizeze, încă din prima seară de Şmini Aţeret, vesele procesiuni (**hakafot*) în care credincioşii dau roată prin sinagogă cu sulurile Torei în braţe. Dacă în anul respectiv nu a căzut nici un Şabat în timpul sărbătorii de Sucot, se citeşte Cartea *Eclesiast în ziua de Şmini Aţeret.

Liturghia acestei zile cuprinde alte două adaosuri caracteristice. Unul este o *rugăciune pentru ploaie care, în diaspora, se recită la repetarea **Amidei* din cadrul slujbei suplimentare (*musaf*), iar în Israel, înainte de *Amida*. Pentru a sublinia importanţa sfântă a acestei rugăciuni, ea se recită în toate sinagogile cu chivotul deschis. În plus, oficiantul îmbracă pentru acest moment un **kitel* alb, specific marilor sărbători din Tişri (Roş Haşana şi Iom Kipur). Rugăciunea se încheie cu formula *Maşiv ha-ruah u-morid ha-gheşem* („care faci să bată vântul şi să cadă ploaia"), care de acum se va relua în fiecare zi până la Pesah, în primăvara următoare. Celălalt element caracteristic este recitarea *Izkorului*, rugăciune de pomenire a morţilor, pe care aşchenazii o recită după lectura din Tora.

Şmini Aţeret

Alte denumiri:	Iom ha-Şmini („Ziua a Opta") Hag ha-Aţeret („Sărbătoarea de încheiere")
Date ebraice:	22 Tişri (se suprapune cu Simhat Tora în Ereţ Israel; încheie sărbătoarea de Sucot în diaspora)
Lecturi:	Deut. 14,22–16,17; Num. 29,35–30,1 (*maftir*) 1 Regi 8,54–9,1 (*haftora*, la aşchenazi) 1 Regi 8,54-66 (*haftora*, la sefarzi)
Sul:	Eclesiastul (dacă nu cade nici un Şabat în timpul sărbătorii de Sucot)
Halel:	Se recită integral.
Izkor:	Se recită în toate comunităţile, cu excepţia celor reformate.
Rugăciune pentru ploaie:	*Tefilat ha-gheşem*

Date civile ale sărbătorii:

2000/5761	21 octombrie
2001/5762	9 octombrie
2002/5763	28 septembrie
2003/5764	18 octombrie
2004/5765	7 octombrie
2005/5766	25 octombrie
2006/5767	14 octombrie
2007/5768	4 octombrie
2008/5769	21 octombrie
2009/5770	10 octombrie
2010/5771	30 septembrie

ŞMONE-ESRE, vezi AMIDA.

ŞNEUR ZALMAN DIN LIADI
(1745–1813)

Fondatorul mişcării hasidice **Habad*; cunoscut şi sub numele de Baal ha-Tania („autorul Taniei"). Născut la Liozno, lângă Vitebsk, în Bielorusia, Şneur Zalman dobândeşte de tânăr o bună cunoaştere a *Talmudului şi a *Halahei şi totodată solide cunoştinţe de matematică şi astronomie. În 1764, împotriva voinţei socrului său, dar susţinut de soţie, părăseşte căminul părintesc pentru a învăţa la şcoala Marelui Maghid Dov Ber din Meserici, vestit pe atunci printre hasidimi pentru priceperea sa în tainele rugăciunii. Impresionat de calităţile noului discipol, maghidul îl alege ca învăţător de „materii exoterice" pentru fiul lui, Abraham „Îngerul". La rândul lui, tânărul Abraham îl va iniţia pe Şneur în „materiile ezoterice" (Cabala în interpretarea ei hasidică). În acelaşi timp, maghidul îl încurajează să realizeze o nouă codificare a legii. Lucrarea este în mare parte distrusă într-un incendiu şi un singur fragement al ei vede lumina tiparului în 1814, sub titlul de *Şulhan aruh ha-rav*. Remarcabilă prin eleganţa exprimării şi claritatea ideilor, cartea stârneşte o largă apreciere, fiind

recunoscută ca o sursă halahică de prim ordin chiar şi de autorităţile rabinice străine de hasidism.

După moartea maghidului în 1772, Şneur Zalman este înconjurat de un număr crescând de discipoli din Bielorusia şi Lituania, fiefuri tradiţionale ale adversarilor hasidismului, **mitnagdimii*, care vor lupta cu înverşunare contra „uzurpatorilor". Conducătorul lor, *Elia ben Solomon, gaonul din Vilnius, una din cele mai mari autorităţi rabinice din ultimele trei secole, refuză o întâlnire cu Şneur Zalman şi cu mai vârstnicul Mendel din Vitebsk, care veniseră să-i propună o aplanare a conflictelor şi o împăcare între cele două tabere.

După plecarea lui Mendel în Ereţ Israel în 1777, Şneur Zalman este recunoscut ca lider incontestabil al hasidismului din nordul Rusiei unde mişcarea lui, *Habad*, se extinde rapid. Pentru uzul adepţilor, Şneur Zalman redactează o culegere de învăţături orale, *likute amarim*, care va sta la baza *Taniei*, publicată în 1814 la Şklov. *Tania* reprezintă prima expunere sistematică a doctrinei hasidice, din perspectiva ideologiei specifice mişcării *Habad*.

În 1798, după moartea gaonului din Vilnius, Şneur Zalman, acuzat de erezie şi suspectat chiar de activităţi politice subversive, este arestat şi închis la Sankt Petersburg. O dată infirmate bănuielile asupra lui, este eliberat la 19 Kislev 5559, dată pe care habadnicii o aniversează de atunci ca zi de sărbătoare. Şneur Zalman se stabileşte apoi la Liadi, în Bielorusia, de unde ulterior, silit de apropierea trupelor napoleoniene, se refugiază în Rusia de miazăzi. Moare în Ucraina în 1813.

Fiul lui, **Dov Ber** (1773–1827), preia conducerea mişcării şi se stabileşte la Lubavici, în Bielorusia. Satul va deveni locul tradiţional de reşedinţă al conducătorilor „dinastiei" *Habad*, care vor purta de acum încolo titlul de rabini din Lubavici.

Urmaşul lui Dov Ber, nepotul şi ginerele lui, **Menahem Mendel Schneersohn** (1789–1866), este autorul vestitei culegeri de *responsa*, intitulată *Ţemah Ţedek*. În tradiţia *Habad*, Şneur Zalman este cunoscut ca *„Alter Rebbe"* („Rabinul cel Bătrân"), Dov Baer ca *„Mittler Rebbe"* („Rabinul Mijlociu"), iar Menahem Mendel, după titlul lucrării lui, ca *„Ţemah Ţedek"*. Al patrulea rabin din Lubavici a fost fiul mai mic al lui Menahem Mendel, **Samuel** (1834–1882), urmat şi el de fiul său, **Şalom Dov Ber** (1866–1920). Fiul acestuia, **Iosif (Joseph) Isaac** (1880–1950), părăseşte Rusia şi se stabileşte în Statele Unite, în cartierul Brooklyn din New York, care devine sediul „dinastiei" din Lubavici după al doilea război mondial. La moartea lui Isaac, conducerea mişcării *Habad* îi revine ginerelui său, **Menahem Mendel Schneersohn** (n. 1902), descendent direct dintr-un frate al lui *Ţemah Ţedek*.

Din aforismele lui „Alter Rebbe", Şneur Zalman din Liadi

Un comportament moral dictat de raţiune este superior comportamentului moral care nu se întemeiază pe raţiune.

Nu se cade să întrerupi studiul Halahei nici chiar ca să te rogi.

Sarea nu este ea însăşi un aliment, dar dă savoare alimentelor. La fel şi Cabala: greu accesibilă şi „insipidă" în sine, ea dă savoare Torei.

Există, în sferele cereşti, comori la care poţi ajunge doar prin cântec.

Stăpâne al Universului, nu râvnesc la Paradisul Tău, nici să mă răsplăteşti pe lumea cealaltă; nu vreau decât să Te cunosc pe Tine singur.

Există un singur mod de a face să izvorască lumina din adâncul beznei: dăruind săracului.

Cine are parte de bunătatea lui Dumnezeu nu trebuie să se fălească, ci dimpotrivă, să devină mai umil, mai conştient de propria-i nimicnicie.

ŞOA

Reacţii filozofice şi religioase la Şoa

Genocidul evreilor europeni din timpul celui de-al doilea război mondial, care a făcut şase milioane de victime, a suscitat o diversitate de reacţii de natură religioasă, adeseori greşit înţelese sau superficial studiate. Pentru a simplifica, iată câteva date generale:

1. Evrei şi neevrei au fost închişi în lagăre şi alte locuri din acest infern. Au trăit şi au murit acolo. Unii au supravieţuit acestei încercări şi au dus în continuare o viaţă adesea mutilată.

2. Fiecare din cei şase milioane de evrei care au pierit era un individ unic, care a reacţionat ca atare. Unii, care erau credincioşi, şi-au pierdut credinţa. Unii atei au devenit evlavioşi. Certitudinile s-au transformat în îndoieli şi îndoielile s-au preschimbat în certitudini. Mulţi nu înţelegeau şi încercau zadarnic să înţeleagă.

3. Unele reacţii s-au pierdut în întunericul lagărelor şi al morţii. Altele s-au păstrat în jurnale, scrisori, însemnări ale unor fapte întipărite în memorie. Altele, în fine, s-au uitat. Indiferent ce s-a spus şi ce nu s-a spus, nici o reacţie nu putea fi reacţia ultimă, definitivă.

4. Reacţiile religioase nu provin doar de la rabini, ci şi de la poeţi, muzicieni, copii şi mulţi, mulţi alţii.

5. Rezistența spirituală împotriva răului a îmbrăcat forme diverse, a fost activă sau pasivă, tăcută sau inexprimabilă, violentă sau lipsită de violență.

Pornind de la această bază, se poate trece la inventarierea interpretărilor și reacțiilor de ordin religios. În primul rând, urmând îndemnul lui Rabi Naum Ianșiker din mișcarea **Musar* din Slobodka, tradiția comemorează numeroasele *ieșivot* care au fost distruse. Conținutul acestei reacții este evident: oamenii se apărau prin Lege și se străduiau să trăiască potrivit Legii. Când un student rabinic se oferea să ia locul unuia din străluciții colegi dispăruți, rabinul său nu-l lăsa să se sinucidă în acest fel. Evreii evlavioși erau la fel de nepregătiți în fața răului ca și ceilalți. Ei trăiau în cadrul răspunsurilor tradiționale: *mi-pene hataenu* („din cauza păcatelor noastre"), suntem supuși exilului și morții. Și continuau să se roage, invocând *isurim șel ahava* (faptul că Dumnezeu îi pune la încercare pe cei pe care îi iubește).

Psihologii sunt de părere că oamenii pătrunși de o credință adâncă, oricare ar fi fost aceea, aveau șanse mai mari de supraviețuire, pe de-o parte, deoarece se bucurau de susținerea grupului respectiv (sioniști, comuniști, membrii ai aceleiași *Landsmannschaft*) și totodată pentru că, în confruntarea cu mediul în care trăiau, erau mai înclinați să-și construiască o viață interioară. Se poate spune că învățăturile lui Victor Frankl și Eugène Heimler țineau în egală măsură de religie și de psihologie. Orice reacție de omenie, orice gest de grijă față de celălalt sau față de tradiție este înconjurat de o aură deosebită: un copil își privește tatăl cum pune deoparte câte un pic de seu ca să facă o lumânare de **Hanuca*; un muncitor găsește apă într-o pădure și o împarte cu tovarășii lui; un tată își îmbărbătează fiul pe drumul către camera de gazare — iată tot atâtea reacții de ordin religios, tot atâtea manifestări de rezistență spirituală. Au fost nenumărate asemenea reacții în lagăre.

Reacția *a posteriori* a lumii evreiești a îmbrăcat diverse forme, legate în special de terminologia adoptată. Tradiționaliștii au folosit mai ales termenul *hurban*, făcând astfel referire la primul și al doilea *hurban* (distrugerea celor două **Temple*). După părerea lor, era o diferență de intensitate, dar esența faptelor era aceeași și *Șoa* nu era ceva special. Pentru ei, *Șoa* era al treilea *hurban*, legat de acele căi ale Domnului pe care omul nu le poate pricepe în întregime. Rabinul reformat Ignaz Maybaum a formulat teoria potrivit căreia Dumnezeu folosise poporul evreu ca jertfă într-un ritual de distrugere creatoare. Vechea ordine feudală europeană trebuia nimicită și Hitler era instrumentul cu care Dumnezeu remodela lumea. Evreii care sufereau erau slujitorii lui Dumnezeu și chinul lor era menit să înlesnească împlinirea Legii divine. Câțiva evrei urmau să supraviețuiască ca martori ai lui Dumnezeu. Era vorba de o „răstignire", în care Auschwitz era „analog Golgotei" și tot ce se întâmpla era spre binele omenirii.

Poziția exponenților tradiției a fost formulată de Menahem Emmanuel Hartom, a cărui teză se întemeia pe recurența lui *mi-pene hataenu* de-a lungul istoriei: existența evreilor din diaspora (*galut*), coruptă de libertatea de a trăi în afara Torei, își primea astfel o îndelung amânată, dar binemeritată pedeapsă divină. Nu toți evreii se căiseră, așa încât nu puteau avea altă nădejde decât în mila lui Dumnezeu. Altminteri, o nouă *Șoa* nu ar fi deloc o pedeapsă nedreaptă.

Rabinul Isaac Hutner a respins termenul *Șoa* (literal, „catastrofă"), pe motiv că exprima o limitare istorică. După părerea lui, *hurban* rămâne cuvântul cel mai potrivit, deoarece accentuează ideea că evreii poartă povara de a fi **poporul ales* și că realitatea existenței evreiești nu poate fi pătrunsă decât „întorcându-ne spre Tora ca spre singurul semn capabil să ne călăuzească pe căile întortocheate ale istoriei, pentru a descoperi adevărul pe care-l căutăm cu toții".

Literatura, în special literatura nord-americană, ilustrează reflecțiile stârnite de *Șoa* în sânul tradiției. Eliezer Berkovits consideră iudaismul drept o religie a progresului și respinge filozofia deziluziei, adeseori străină de angoase. Dumnezeu era prezent în lagăre și mulți l-au și găsit acolo, spune Berkovits, care merge până la a contrapune credința evreului persecutat mulțumirii de sine a creștinului vinovat, a cărui religie a participat la *Șoa*. „După Auschwitz, mai lăsați-ne în pace!", este replica pe care Berkovits o adresează misionarilor creștini și scepticilor moderni. Evreii, după părerea lui, și-au câștigat dreptul de a merge pe drumul lor.

Irving Greenberg s-a alăturat evreilor progresiști, venind dinspre ortodoxie. El asociază Auschwitz cu Sinaiul, punând la îndoială teza unicității Holocaustului, susținută de Richard Rubenstein și Emil Fackenheim. Pornind de la ideea lui **Buber* (*Eclipsa lui Dumnezeu*) a unui Dumnezeu care se ascunde, Greenberg îndeamnă comunitatea evreiască să se apropie de Dumnezeu, reluând **Legământul* ca pe noua realitate existențială. Totodată, el face apel la evrei, cerându-le să respingă modernitatea și să meargă pe calea lui Iov, în căutarea lui Dumnezeu. Evreii trebuie să stea mărturie pentru viața însăși

și pentru Dumnezeu, chiar și atunci când Dumnezeu rămâne ascuns.

Un studiu fundamental despre *Șoa* este teza lui Emil Fackenheim despre „glasul imperativ al Auschwitz-ului", exprimat ca o a 614-a poruncă: „Evreii trebuie să supraviețuiască." Hitler nu trebuie lăsat să învingă până la urmă. Evreii și iudaismul trebuie să supraviețuiască. După Fackenheim, aceasta presupune o loialitate absolută față de Statul Israel, deoarece diaspora s-a dovedit un refugiu iluzoriu. Victoria Israelului în războiul de Șase Zile este, pentru el, o revelație divină: „Israelul reprezintă, în ansamblu, ceea ce fiecare supraviețuitor este la modul individual: un „nu" adresat Auschwitzului, un „da" pentru perenitatea evreiască" (*A gândi după Auschwitz: afirmații evreiești și reflecții filozofice*, Paris, 1986).

Richard Rubenstein, gânditor contestatar american, subscrie tezei „Dumnezeu a murit" în lucrarea lui *După Auschwitz*, în care desființează demersul teologiei clasice, situându-se pe o poziție umanistă, dar acceptând totuși schema mistică întemeiată pe *En Sof*. Rubenstein respinge problematica credinței tradiționale, preferând calea lurianică și noile contribuții ale gândirii Extremului Orient. Din perspectiva filozofiei istoriei, el plasează *Șoa* în contextul unei repudieri a inviolabilității ființei umane, proces început cu câteva secole în urmă. Și pentru el recunoașterea Statului Israel este un element fundamental.

Filozoful Hans Jonas și-a revizuit conferința de la Ingersoll despre „Nemurire" sub forma unui text în limba germană despre „concepția de Dumnezeu după Auschwitz". Lucrarea originală conținea un mit „platonic" în care Dumnezeu ceda lumii pământești o parte din sine, lăsând-o să îndure vicisitudinile timpului și spațiului și suferințele oamenilor creați după chipul său. Astfel, puterea divină este cea a unui Dumnezeu limitat, forțat să accepte libertatea umanității și suferind la fiecare nelegiuire. Așadar, Dumnezeu are nevoie de lumea pe care a creat-o și de care se preocupă. Jonas a predat la New York, ca și Arthur A. Cohen, gânditor, editor și romancier profund credincios, care a respins majoritatea tezelor de mai sus. Cohen folosește termenul *tremendum* (împrumutat din conceptul de *mysterium tremendum* al lui Rudolf Otto) pentru a defini *Șoa* ca răul absolut, care depășește orice putere de înțelegere; el descrie lagărele morții ca un *tremendum*, „punct culminant al unei inversări absurde a vieții sub forma unei celebrări orgiastice a morții, sub forma unei degenerări psihosexuale patologice fără precedent și de neînțeles pentru orice persoană care ține la viață". Cohen se apropie și el de misticismul lurianic. Pentru a mai putea crede în Dumnezeu după Auschwitz, trebuie conceput un univers în care atât prezența divină cât și răul sunt perfect reale, trebuie stabilită o legătură inteligibilă între Dumnezeu și ansamblul lumii create, inclusiv răul, și trebuie ca Dumnezeu să fie angajat efectiv în viața lumii create. Dacă aceste condiții nu sunt îndeplinite, cuvântul „Dumnezeu" nu poate fi utilizat decât cel mult ca o metaforă pentru ceea ce este inexplicabil. Dumnezeu i-a dat omului libertate dar nu și înțelepciune. Rezultatul a fost *Șoa*. Prin urmare, prezentul apare la fel de sumbru ca trecutul. Dar Dumnezeu le-a dat evreilor *Halaha drept călăuză, ca să-i ajute să-și găsească drumul spre un viitor în care El îi așteaptă. Cohen se întâlnește aici, într-o măsură, cu Fackenheim, în sensul că întoarcerea la Dumnezeu este văzută ca începutul unui **tikun*, unei reconstruiri a lumii conform învățăturilor divine. Cu toate acestea, viziunea lui Cohen este mai pesimistă. El vede răul absolut, prăpastia pe care poate s-o identifice dar peste care nu poate să treacă. Ca și Berkovits, el vede cauza acestui *tremendum* în lume; acest paroxism al crimei nu decurge dintr-o pedeapsă divină, ci dintr-o întrebuințare obscenă a libertății omenești.

Dezbaterea teologică răzbate din numeroase studii remarcabile despre *Șoa* (deși dimensiunea teologică este adeseori neglijată). Mulți cercetători ca Michael Wyschogrod, tradiționalist fervent care trăiește în așteptarea izbăvirii, Eugene Borowitz, un erudit teolog reformat care dezvoltă teologia Legământului, subliniind importanța răspunderii personale, ca și o tânără generație de rabini de diferite curente, continuă să studieze această tragedie, aducând o diversitate de răspunsuri. Rezultatul acestor cercetări este deosebit de palpabil în cadrul dialogului interreligios.

Șoa a determinat o răsturnare și o serie de modificări doctrinare în sânul creștinismului. Antiiudaismul și antisemitismul nu au dispărut, dar s-a ajuns la o mai bună înțelegere a pericolului pe care-l reprezintă antisemitismul și a răspunderii pe care o poartă cateheza pentru instaurarea climatului care a făcut posibilă Holocaustul. Mai mulți teologi creștini au susținut că, după Auschwitz, era necesară o schimbare a creștinismului. În Statele Unite, Roy și Alice Eckardt, ca și Franklin H. Littell, s-au angajat în ample lucrări care condamnă orice veleități misionariste și triumfaliste după Auschwitz. Părintele John Pawlikowski și Paul van Buren au dezvoltat gândirea catolică și

protestantă în sensul recunoaşterii explicite a rădăcinilor evreieşti ale credinţei creştine.

În Germania au avut loc dezbateri aprige şi dureroase. Mai multe sinoade au recunoscut vina creştinătăţii şi, totodată, validitatea religiei iudaice, interzicându-le creştinilor s-o mai denigreze sau s-o mai combată. Această admonestare a reuşit să-i intimideze pe creştinii tradiţionalişti care preferă să uite trecutul. Afirmaţia lui Jean-Baptiste Metz că „după Auschwitz, orice creştin este dator să-şi revizuiască fundamental credinţa", a deschis drumul abordării teologice. Unii teologi radicali lucrează în paralel cu tradiţionalişti ca: Dorothée Soelle, care, în *Suferinţă*, încearcă să construiască o doctrină pornind de la cartea lui Elie Wiesel *Noaptea*; Jürgen Mokmann, care în mare măsură a revenit asupra demersului lui iniţial, inacceptabil, de a stabili o asociaţie între Auschwitz şi răstignire; Eberhard Bethge Dietrich, secretarul şi biograful lui Bonhoeffer; Martin Stocht, specialist în Luther, care studiază amănunţit aspectele negative şi pozitive ale tradiţiei; Peter von der Osten-Sacken care, în cartea lui despre Rabi *Akiva, conchide că, după Auschwitz, învăţătura evreiască trebuie să integreze credinţa creştină. Academia catolică a lui Hans Herman Hendrix a propus o confruntare asupra acestor probleme între gânditori creştini şi o serie de filozofi evrei ca Emmanuel *Lévinas, Lordul Jacobovits, Jacob Petuchowski şi Albert H. Friedlander.

Nu putem vorbi de dezbaterea teologică generată de *Şoa* fără a sublinia importanţa centrală a Israelului. Statul Israel, a cărui naştere este strâns legată de chinurile Auschwitzului, nu poate nici să gândească, nici să spere, nici să-şi exprime neliniştea sau disperarea fără a avea permanent în vedere această tragedie. În Israel sunt reprezentate toate curentele gândirii religioase de după Auschwitz, ca şi toate atitudinile care au decurs de aici, de la Iad Vaşem, muzeul Holocaustului din Ierusalim, până la Iad Mordehai, kibuţul întemeiat de foştii luptători din ghetouri. Mai mult, un dialog fertil s-a angajat între Israel şi diaspora: în special între Fackenheim de la Ierusalim, George Steiner, care trăieşte la Cambridge şi Geneva şi care, în studiul lui profund şi incomod, *Un anotimp în infern,* a lansat o abordare freudiană a Holocaustului, şi Elie Wiesel care locuieşte la New York. Contribuţia esenţială a Statului Israel poate fi rezumată în câteva cuvinte: Israelul este aici, Israelul există. Este un răspuns şi atât, deoarece el nu poate nici linişti, nici rezolva angoasa absolută generată de Auschwitz.

După *Şoa*, epicentrul gândirii religioase îl constituie viaţa evreiască în sine, indiferent de greutăţile situaţiei. Teologia nu este un domeniu aparte al gândirii evreieşti; iudaismul trebuie trăit. Poporul lui Israel a trecut printr-o perioadă de mari suferinţe care l-a mutilat, însă trăieşte mai departe ca martor al lui Dumnezeu şi pentru Dumnezeu. În sprijinul acestei teze vine opera lui Leo *Baeck, unul din cei mai remarcabili gânditori evrei moderni, care a refuzat să-şi părăsească fraţii din Berlin şi a fost deportat în lagăr. Acolo şi-a redactat ultima lui lucrare, *Poporul lui Israel: sensul existenţei evreieşti*, în care anticipează, după vremea tenebrelor, o vreme a renaşterii lui Israel.

ŞOA

Film documentar de C. Lanzmann

Claude Lanzmann (născut în 1925), scriitor, jurnalist (colaborator, apoi director al publicaţiei *Temps modernes*), cineast (autorul filmului *Pourquoi Israel?*), şi-a consacrat mai bine de zece ani din viaţă realizării filmului *Şoa* („Catastrofa"), proiectat pentru prima dată la Paris în primăvara anului 1985.

Acest film, care durează circa zece ore (având la bază 350 de ore de înregistrări), nu prezintă nici o imagine de arhivă şi nu urmăreşte ordinea cronologică. El demontează maşinăriile „Soluţiei finale", oglindite în mărturiile oamenilor care au văzut, au auzit, au simţit realitatea lagărelor de exterminare de la Chelmno, Ponar, Treblinka, Sobibor, Auschwitz-Birkenau: foşti deportaţi evrei, germani care ocupau posturi în aceste lagăre sau în administraţia nazistă (filmaţi câteodată clandestin), polonezi — săteni din împrejurimi sau oameni angajaţi în viaţa politică, în cursul celui de-al doilea război mondial. Aceste spuse ale martorilor, întrerupte numai de intervenţiile istoricului american Raul Hilberg (autorul monumentalului studiu *Exterminarea evreilor din Europa*, apărut în 1985 în Statele Unite şi publicat în română de editura Hasefer în 1993) ne fac să înţelegem şi să resimţim Catastrofa în modul cel mai direct cu putinţă, într-o istorisire „în acelaşi timp prezentă şi imemorială" — ca să reluăm o formulă chiar a lui Lanzmann în prefaţa lucrării colective *Cu privire la Şoa*.

Camera trece panoramic peste vaste peisaje tăcute, păduri minunate, sate paşnice, exprimând decalajul complet dintre natura atât de senină şi oroarea evenimentelor care s-au petrecut aici acum 50 de ani, fără a lăsa aproape nici o urmă. Astfel, prima scenă a filmului dă o impresie de extremă

blândețe: o barcă cu fundul plat urcă în susul râului Ner. Într-însa, un bărbat de vreo 50 de ani, fredonează un cântec din folclorul polonez:

„O căsuță albă
Îmi stăruie în amintiri
Această căsuță albă
În fiecare noapte o visez."

Comentariul lui Lanzmann începe dintr-o dată, măturând cu brutalitate impresia de liniște și aruncându-l pe spectator într-o atmosferă de spaimă. Spectatorul află că omul din barcă se numește Simon Srebnik. Lanzmann l-a găsit în Israel și l-a convins să revină împreună cu dânsul la Chelmno, locul primelor exterminări cu gaze. Încadrat într-un detașament de evrei trimiși la muncă forțată, după ce a văzut cu proprii săi ochi când i-a fost ucis tatăl în ghetoul din Lodz, tânărul adolescent de 13 ani și jumătate muncește la gospodăria pe care și-au făcut-o SS-iștii. O dată pe săptămână, având gleznele împiedicate și fiind însoțit de un soldat înarmat, el trebuie să urce în susul râului Ner, într-o barcă asemănătoare celei pe care am văzut-o în film, ca să aducă lucernă pentru hrana iepurilor din gospodărie. Ca să-l distreze pe soldatul care îl păzește, i s-a poruncit să cânte vechi arii poloneze și toți țăranii din împrejurimi îi cunosc vocea melodioasă — unii dintre ei și-au reamintit-o și în anii 70, când Lanzmann le cerea mărturii în fața bisericii.

În noaptea de 18 ianuarie 1945, cu două zile înainte de sosirea trupelor sovietice, naziștii i-au ucis pe ultimii evrei din detașamentul de muncă de la Chelmno. Simon Srebnik a fost numai rănit și un medic-maior din Armata Roșie a izbutit să-l salveze de la moarte.

Cu vocea gâtuită, copleșit de emoția stârnită de amintiri, Srebnik povestește: „Greu de recunoscut, dar aici era. Aici au fost arși oameni, mulți oameni. Nimeni nu mai scăpa de aici. Camioanele cu gaz soseau acolo. Existau două cuptoare imense... Și, după aceea, trupurile celor gazați erau zvârlite în aceste cuptoare și flăcările se ridicau până la cer [...] Asta nu se poate povesti. Nimeni nu-și poate închipui ce s-a petrecut aici. Cu neputință. Și nimeni nu poate înțelege. Nici mie nu-mi vine să cred că sunt acum aici. Nu, nu-mi vine să cred. Și totul era liniștit. Totdeauna. Și când erau arși în fiecare zi câte 2000 de oameni, de evrei, era tot liniște. Nimeni nu striga. Toți își făceau treaba. În liniște. Ca acum... Germanii omorau oamenii, iar pe mine mă sileau să le cânt...".

În repetate rânduri Lanzmann și-a obligat martorii să se transpună în situațiile despre care vorbesc mărturiile lor. Astfel, pe Abraham Bimbo îl vedem filmat în frizeria din Tel Aviv, în care lucrează, ținând în mână foarfeci. El își amintește că la Treblinka a trebuit să lucreze într-un Sonder-kommando, în care avea obligația să tundă femeile care intrau în camera de gazare. Dar când pornește să povestească ce-a pățit prietenul său din același kommando, atunci când s-a trezit în fața sa cu propria lui soție și propria lui soră, vocea lui Abraham se frânge brusc.

În pofida emoției și a durerii pe care le pricinuiește, Lanzmann pune acestui martor, ca și altora, noi întrebări, pretinde amănunte, insistă să-și amintească totul și îi silește să spună totul despre ororile prin care au trecut. Oamenii trebuie să afle tot ce s-a petrecut în lagăre: frigul și arșița pe care deținuții au trebuit să la îndure, setea și foamea, loviturile, țipetele, tot ce știu: cât timp aveau la dispoziție să se dezbrace, cum se desfășura gazarea, cum se făcea curățenie după aceea, totul trebuie spus, cu toate amănuntele. Insistențele lui pretind răspunsuri precise, inepuizabile, oricât de cutremurătoare sau de triviale ar putea fi ele. Căci moartea prin gazare nu este o moarte oarecare. Ea înseamnă și senzația de gâtuire pe care victima o are când începe să-i lipsească aerul, înseamnă și neputința de a-și stăpâni reacțiile trupului, pierderea excrementelor, zbaterea, lupta instinctivă cu cei de alături pentru o ultimă gură de aer, scurgerea de sânge, apoi prăbușirea în nesimțire.

În acest fel, mărturiile supraviețuitorilor se constituie într-o litanie în mai multe limbi, pe care filmul o ritmează. Mărturiile concordă și se completează, fără ca totuși să se repete, atât sunt de personale în pofida asemănării cu toate celelalte. Căci nu a fost vorba de uciderea a 6 milioane de figuri fără chip, ci de frângerea de 6 milioane de ori a unei existențe omenești, a unui destin personal.

Fostul mecanic de locomotivă Henrik Gabrowski, care conducea până la Treblinka trenurile cu deportați, este filmat la comanda unei locomotive. Travellingurile din Șoa evocă în chip izbitor convoaiele care se succedau fără încetare, cu șuierăturile locomotivelor, scrâșnetele frânelor, țăcănitul vagoanelor la macazuri, intensificând în acest fel impresia cutremurătoare stârnită de mărturia bătrânului muncitor feroviar.

Dacă forța imaginilor este excepțională, dacă felul de a pune întrebările dovedește că Lanzmann stăpânește la perfecție această tehnică, trebuie subliniată și importanța pe care el o acordă vocilor atât de revelatoare.

Iată vocile foştilor deportaţi. Ele se străduiesc să rămână neutre şi ferme, dar din când în când ele se frâng şi chipurile oamenilor care le rostesc îşi pierd contururile. Dar vocile îşi revin, căci nu poate fi uitată datoria de a depune mărturie, de a transmite celor care trăiesc ororile îndurate de cei care au pierit. Relatând episodul atât de tragic care a preschimbat cu totul viaţa lor personală, supravieţuitorii folosesc adesea pluralul „noi", ca şi cum fiecare dintre ei şi-ar apuca de mână tovarăşii pentru a-i smulge nopţii şi tăcerii.

Şi iată şi vocile călăilor. Vocea lui Franz Suchemel, Unterscharführer SS la Treblinka, rămâne nepăsătoare când face o expunere rece şi amănunţită a exterminării deportaţilor din convoaie. Fără vreo emoţie, el precizează: de fiecare dată era vorba nu de 1800 de persoane, ci de 13–15000. Chipul i se luminează numai atunci când intonează un cântec întru slava Treblinkăi. Pentru unii, funcţionarea camerelor de gazare a însemnat deci satisfacţie deplină. Alte voci germane sunt şterse, se bâlbâie. Walter Stiez, şeful biroului 33 al Reichsbahn (calea ferată a Reichului) spune că nu cunoştea destinaţia finală a convoaielor, că el nu făcea decât să organizeze „trenuri speciale", aşa cum se procedează şi astăzi, de pildă pentru grupuri de turişti sau de oameni aflaţi în vacanţă. Dar în vocea lui răsună lipsa de siguranţă. Minte.

În ce-i priveşte pe polonezii pe care Lanzmann i-a chestionat despre ororile săvârşite faţă de evrei, majoritatea celor întrebaţi s-au arătat indiferenţi, nefiind dispuşi să discute despre aceste lucruri. Alţii au preferat un limbaj moralizator, în numele unui catolicism primitiv, în spatele căruia mulţi se mai adăpostesc şi în prezent: evreii deicizi şi-au meritat soarta. Lanzmann se arată fără milă faţă de această categorie de polonezi, în special faţă de sătenii din împrejurimile localităţilor Treblinka şi Sobibor. Astfel, într-un articol intitulat „Am anchetat în Polonia", publicat în lucrarea colectivă „Cu privire la Şoa" şi referindu-se la starea materială înfloritoare a acestor săteni, Lanzmann notează: „Acest secret al bunăstării, secret împărtăşit de toţi într-o complicitate mută, secret care explodează uneori dacă anchetatorul ştie să utilizeze antagonsimele dintre familii şi dintre sate, această taină este reprezentată de avutul însuşit de la evreii ucişi. Tot timpul cât a durat exterminarea, aceşti săteni au trăit împreună cu ucigaşii într-o familiaritate de fiecare clipă: ei ştiau ce se petrece şi asasinii ştiau că ei ştiu [...] Polonia întreagă puţea de duhori, iar polonezii, astupându-şi nările, închizând uşi şi ferestre, au luptat „eroic" pentru a nu mai simţi duhoarea".

Filmul se termină prin evocarea răscoalei din ghetoul Varşoviei, zdrobită în seara de 19 aprilie 1943, în ajunul Paştelui evreiesc. În muzeul Kibuţului Lohame ha-Ghetaot („combatanţii ghetourilor"), supravieţuitorii îşi amintesc. Iţhak („Antek"), ajutorul comandantului Organizaţiei evreieşti de luptă, a părăsit ghetoul cu 6 zile înainte de începerea insurecţiei, din ordinul şefului său, Mordehai Anielewicz, pentru a încerca să obţină arme de la responsabilii Rezistenţei poloneze — dar a fost refuzat. Tânăra sa soţie a rămas în ghetou. „Dacă mi-ai putea linge inima, te-ai otrăvi", îi spune el lui Lanzmann. În ce-l priveşte pe Simha („Kajik") Rotten, el a făcut parte dintre rarii supravieţuitori care au putut scăpa de SS-iştii şi de polonezii care le dădeau ajutor. El povesteşte cum rătăcea printre ruinele fumegânde ale ghetoului, călăuzit de o voce de femeie pe care o auzea, dar n-a văzut-o niciodată. În afara ghetoului, în partea ariană a oraşului, viaţa continua... „Şi îmi amintesc de o clipă, în care am simţit un fel de linişte, de seninătate, când mi-am spus: Sunt ultimul evreu, voi aştepta zorile, îi voi aştepta pe nemţi".

Fără îndoială, aceste vorbe exprimă mai bine decât orice singurătatea evreilor, lăsaţi de către toată lumea la discreţia călăilor. Complementare demersului istoric, pe care, de altfel, filmul lui Lanzmann se sprijină, ele reprezintă un element major în cunoaşterea şi înţelegerea Catastrofei, într-un moment în care negatorii încearcă să falsifice istoria. Filmul justifică întru totul aprecierile elogioase adresate lui Lanzmann la 29 mai 1985, în cursul ceremoniei în care i-a fost înmânat Premiul Fundaţiei iudaismului francez.

ŞOFAR

„Corn de berbec"

Instrument de suflat, capabil să emită anumite note precise, din care se sună la sărbătorile de *penitenţă, *căinţă şi *iertare. Instrumentul apare prima dată în Biblie în contextul Revelaţiei de pe Muntele Sinai (Ex. 19,16–19). Sunetul *şofarului* este de asemenea asociat cu proclamarea anului jubiliar (Lev. 25,9–10), cu declaraţiile de război (Ios. 6.4 *et infra*; Jud. 3,27; 6,34; 7,18–22) şi cu înscăunarea unui nou rege (1 Regi 1,34). El intervine şi în cursul slujbei de la *Templu (Ps. 98,5–6; 150,3) şi tot el vesteşte „intrarea" *Şabatului (*Şab.* 35b).

După distrugerea Templului, comunităţile din diaspora au asociat *şofarul* cu ziua de *Roş Haşana (Anul Nou), pe care *Pentateuhul o numeşte

și „Ziua când se sună din *șofar*" (*Iom terua*; cf. Num. 29,1). Potrivit Mișnei (*R.H.* 3,2–3), *șofarul* poate fi confecționat din cornul oricărui animal **cașer* (berbec, țap, antilopă, gazelă), cu excepția boilor și a vitelor mari, care ar sugera o apropiere de *vițelul de aur. Totuși, în general, se preferă berbecul în amintirea **akedei* („legării") lui Isaac, episod biblic care se și citește în a doua zi de Roș Hașana.

Conform tradiției, se sună din *șofar* la sfârșitul slujbei de dimineață, toată luna Elul, exceptând ajunul de Roș Hașana. Apoi se sună în ambele zile de Roș Hașana (în timpul *slujbei suplimentare) și la încheierea slujbei finale (**neila*) de *Iom Kipur, marcând astfel sfârșitul postului. Comunitățile de rit sefard sună din *șofar* și la slujba din dimineața de *Hoșana Raba. De Șabat, sunatul din *șofar* este strict interzis.

De Anul Nou, se sună în total de 100 de ori. Ordinea în care se sună a fost stabilită de rabini în tratatul *Roș Hașana*. Fiecare serie de sunete începe și se termină cu un sunet continuu (*tekia*) care durează cât trei *terua*. Felul acestor *terua* a dat naștere la controverse (*R.H.* 4,9). S-a convenit că, de Roș Hașana, sunetele vor fi *șvarim* (serii de nouă sunete sacadate). Fiecare serie se încheie cu un sunet prelung, numit *tekia ghedola* („sunatul mare"), care de Iom Kipur, vestește sfârșitul postului. Mișna (*R.H.* 4,5–6) prevede câte o serie de sunete de *șofar* după fiecare din cele trei secțiuni ale **Amidei* din slujba suplimentară de Roș Hașana; acestea poartă numele de **malhuiot*, **zihronot* și **șofarot*, denumite laolaltă *tekiata* (*R.H.* 30a). Unele comunități intercalează aceste serii de sunete în timpul repetării cu glas tare a *Amidei*, altele le plasează în anumite momente de întrerupere, fixate în acest scop, în timpul *Amidei* tăcute.

*Maimonide interpretează sunetul *șofarului* ca un apel la căință. După *Saadia Gaon, el ne îndeamnă să luăm cunoștință de autoritatea supremă a lui Dumnezeu și de puterea lui de a face dreptate și de a ierta. Cea de-a zecea binecuvântare din cele 18 care alcătuiesc *Amida* cotidiană exprimă speranța milenară a evreilor de a-l auzi în fine pe Dumnezeu sunând din „marele *șofar*" pentru a vesti Izbăvirea finală și *adunarea exilaților în Ereț Israel. Începând din 1949, se sună simbolic din *șofar* și atunci când un nou președinte al Statului Israel depune jurământul.

ȘOFAROT

Ultima din cele trei binecuvântări intermediare ale **Amidei* din cadrul slujbei suplimentare (**musaf*) de *Roș Hașana. Secțiunea menționează folosirea **șofarului* (corn de berbec) și semnificațiile sale. Maeștrii Cabalei au insistat în mod deosebit asupra importanței sunetului de *șofar*, căruia îi atribuiau puterea de a atenua severitatea judecății divine.

O primă parte introductivă descrie folosirea cornului de berbec în contextul dăruirii Torei pe Muntele Sinai; urmează zece versete biblice care menționează sunetul *șofarului* — trei din *Pentateuh, trei din *Profeți și trei din *Hagiografe, ultimul verset fiind din nou din Pentateuh. Secțiunea *șofarot* se încheie cu o binecuvântare care spune că Dumnezeu „primește cu milostivire sunetele *șofarului*, înălțate de poporul său, Israel". În acest moment, *Amida* se întrerupe și, exceptând cazul când Anul Nou cade de Șabat, se suflă de 10 ori din *șofar*.

ȘORIN, AARON

(1766–1844)

Pionier al *iudaismului reformat din Ungaria. Născut în Moravia, devine rabin de Arad în 1789. În această calitate, lansează o serie de pamflete violente împotriva unor obiceiuri pe care le socotea superstițioase (de exemplu, **kaparot*). Deși criticile sale se bazau pe *legea orală, Șorin combate tot mai radical practicile tradiționale și, condamnat de rabini, nu reușește să-și păstreze funcția decât grație unei intervenții guvernamentale. Printre reformele preconizate de el, pe care le justifica prin citate din diverse autorități rabinice, se numărau: eliminarea **Kol Nidre* în seara de Kipur; participarea la liturghie cu capul descoperit; rostirea rugăciunii în limba locală (maghiara); introducerea muzicii de *orgă de Șabat și de sărbători; scurtarea perioadei de *șiva* (*doliu care durează o săptămână); desființarea interdicției de a scrie și de a călători de Șabat. Șorin era totodată un promotor înfocat al educației laice și profesionale pentru tinerii evrei. După el, tradiția religioasă însemna „nu să te agăți pur și simplu de litera Legii, ci să fii călăuzit de spiritul ei".

ȘTIBL

Lit.: „odaie mică" (idiș)

Evreii hasidici desemnează în acest fel *sinagogile lor, care servesc atât drept case de rugăciune, cât și ca locuri de studiu și centre comunitare. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, conflictul din ce în ce mai dur dintre adepții mișcării hasidice și adversarii lor, **mitnagdimii* („opozanți"), s-a terminat prin excluderea hasidimilor din majoritatea instanțelor stabilite ale vieții religioase și

comunitare din Europa răsăriteană (vezi *Hasidism). Îndepărtați din marile sinagogi și din instituțiile religioase dominate de *mitnagdimi* sau, în cel mai bun caz, străini de atmosfera care domnea acolo, hasidimii și-au creat nenumărate locuri de rugăciune, unde credincioșii se puteau ruga potrivit propriilor lor rituri.

Un *știbl* (pl. *știbleh*) era întotdeauna de dimensiuni modeste și se distingea prin austeritatea decorului și sobrietatea mobilierului (câteva mese și bănci). Liturghia punea accentul pe aspectul emoțional individual și pe „slujba din inimă", mai mult decât pe ceremonial și pe mișcarea de ansamblu. Ideile-forță ale hasidismului (rugăciunea cu bucurie, la orice oră din zi; religiozitatea sentimentului; atașamentul mistic pentru maestrul spiritual, pentru rebe; modul specific de studiere a Torei; mesele în comun), își găseau în *știbl* cadrul natural și adecvat.

ȘTIINȚĂ

Ansamblu organizat de cunoștințe verificabile despre lumea empirică, dobândite prin utilizarea unei metode particulare care constă în a exprima o observație sub formă de relații matematice, a formula o ipoteză, a o confrunta cu experiența, a explica observația și a o extrapola, pentru a stabili un număr de regularități, numite legi obiective, și pentru a propune teorii.

Împrejurările istorice și condițiile sociologice exclud orice legătură logică sau măcar corelație între iudaismul instituțional și înflorirea științifică din secolele XVI–XVII (concomitentă cu conflictul aspru dintre Biserică și lumea științifică). În plan teoretic, totuși, semiadevărurile științifice din ultimele patru sau cinci secole, precum revoluția copernicană sau *evoluționismul, au creat probleme teologiei evreiești.

Iudaismul, așa cum apare el în Biblie și în Talmud este orientat hotărât spre lumea de aici, de jos. Lumea naturală și lumea istorică fiind cele două instanțe în care oamenii evoluează și își desfășoară activitatea, iudaismul prescrie datoria de „a cunoaște" aceste două lumi, atât cât se poate. Studierea Bibliei nu se poate înțelege decât legată de grija pentru condițiile practice și concrete ale vieții și ale gândirii, aici și acum (*Avot* 2,2).

Rabinii au atins un nivel înalt de cunoaștere în anumite domenii particulare. Stabilirea calendarului necesita cunoștințe precise în astronomie. Numeroase legi ale Torei presupun noțiuni experimentale de anatomie și de medicină. Legile *cașrutului* implică o taxonomie a lumii animale, care ajunge la o clasificare detaliată a păsărilor și a reptilelor. Totuși, lipsa unei metode științifice, în sensul modern al termenului, a generat o oarecare confuzie între știință și magie; elemente de *astrologie se amestecau printre considerațiile astronomice și un anumit șarlatanism întuneca adeseori cunoașterea medicală.

În Evul Mediu, mulți evrei, unii dintre ei rabini și eruditi în materie de iudaism, au jucat un rol capital în promovarea cunoașterii științifice (astronomie, matematică, medicină etc.) și tot ei au transmis lumii creștine o mare parte din știința arabă.

Majoritatea filosofilor evrei considerau că rațiunea omenească este un dar de la Dumnezeu și că deci n-ar putea să existe o contradicție absolută între descoperirile rațiunii și adevărurile revelate. Astfel, în măsura în care se rezuma la ceea ce rațiunea observa sau deducea din real în chip verificabil, „știința" medievală a avansat puține lucruri care să intre în conflict cu *Revelația. Maimonide, medic și om de știință și de observație, n-a renunțat niciodată la principiile lui, afirmând că, dacă doctrina veșniciei universului (aristotelică și necreaționistă) ar fi putut fi dedusă logic din principiile primare evidente prin ele însele, (axiome), ar fi fost nevoit să reinterpreteze pasajele Genezei referitoare la Creație (*Călăuza,* 11,13). Mai mult decât atât, după Maimonide singurul mod de a îndeplini, în literă și spirit, porunca pozitivă capitală de a-l iubi pe Dumnezeu este să studiezi și să cauți să cunoști operele sale, care ni se revelează în natura oferită observației omenești. Și aici cita versetul din Psalmi: „Cât de mărețe sunt operele Tale Doamne; pe toate le-ai făcut cu înțelepciune" (104, 24). Iudaismul așadar nu numai că îngăduia, ci chiar te obliga să te ocupi de știință, atât pe planul teoretic cât și pe cel practic.

Cum reacționează iudaismul contemporan la conflictele care apar între adevărurile revelate și știința modernă? Pentru iudaismul liberal (sau reformat), cele două sfere sunt separate și nu au „a-și dea socoteală" una alteia. Religia nu are nimic să ne spună despre lumea empirică, domeniu al științei; ea n-are obligația să cunoască și să guverneze decât lumea speranței, a valorilor și a scopurilor ultime. Nu poate exista nici un conflict între două sfere care determină două legitimități distincte.

Pentru iudaismul ortodox, care afirmă autoritatea divină, revelată a Torei, ar putea să pară la prima vedere că există un conflict între afirmațiile tradiției și cele ale științei, într-o mare varietate de domenii precum cosmologia (dezbaterea asupra creaționismului), psihologia (problema liberului

arbitru), istoria (realitatea istorică a evenimentelor relatate în Biblie), atribuirea tradiţională a cărţilor canonului biblic (Pentateuhul etc.). Răspunsul ortodoxiei constă în a reinterpreta în sens alegoric, metaforic sau simbolic textul biblic. Astfel, cele şase zile ale creaţiei nu trebuie să fie înţelese „ca zile" în sens propriu, ci ca ere. Mai serios, autorităţile rabinice ortodoxe, confruntate cu contradicţiile dintre textul revelat şi teoriile ştiinţifice, pur şi simplu resping teoriile ştiinţifice, argumentând că acestea au adeseori, dacă nu totdeauna, un caracter ipotetic.

ŞUL

Lit.: „şcoală" (idiş)

Termen idiş prin care evreii aşchenazi desemnează *sinagoga. Loc de educaţie şi de studiu, ca şi de rugăciune, încă din epoca imperiului roman timpuriu, sinagoga a fost supranumită de neevrei *schola*; mai târziu, clericii creştini o numeau fie sinagogă, fie *schola judaeorum* (şcoala evreilor). Evul Mediu german timpuriu, reluând etimologia latină, a introdus termenul de *Judenschule*. Evreii care au fugit din Sfântul Imperiu spre Polonia au reţinut vocabula *şul*, care corespunde idişului din Europa de răsărit, în timp ce evreii care au coborât în Italia au adoptat termenul local *scuola*.

În Europa răsăriteană, unde viaţa religioasă şi activităţile comunitare se concentrau în casa de rugăciune şi de studiu, termenul *şul* era, în general, folosit de *mitnagdimi*, în timp ce *hasidimii se retrăgeau în nenumăratele lor **ştibl*. O parte din clădire, aşa-numita *veiberşul* („sinagoga femeilor"), situată deasupra sau înapoia holului principal al sinagogii, era rezervată exclusiv pentru femei.

ŞULHAN ARUH

„Masa orânduită"

Titlul codificării clasice a legii religioase evreieşti (*Halaha), elaborată de Iosif *Caro la Safed şi adnotată de Moise *Isserles din Cracovia. Adăugirile lui Isserles, intitulate *Mapa* („faţa de masă"), au însoţit *Şulhan aruh* în toate ediţiile ulterioare ale cărţii.

Caro a redactat *Şulhan aruh* sub influenţa mediului religios şi cultural care domnea la Safed în sec. al XVI-lea. Acest orăşel din nordul Galileii primise un mare aflux de exilaţi din Spania, printre care se numărau deopotrivă cele mai înalte autorităţi rabinice sefarde şi cei mai mari maeştri ai Cabalei. Împrejurările dramatice ale expulzării evreilor din Spania, care punea brusc capăt unei istorii de patru secole de viaţă evreiască în peninsula iberică, au inspirat în rândul refugiaţilor un sentiment al iminenţei timpurilor mesianice şi o speranţă de izbăvire apropiată. Sentimentul era atât de clar şi de profund încât Iacob Berav, cel mai mare cabalist al vremii, s-a simţit îndemnat să reînfiinţeze anticul *Sanhedrin. Încercarea lui a dat greş, dar motivaţiile care au stat la originea ei au rămas suficient de pregnante pentru a-l determina pe Caro să realizeze o codificare exhaustivă a legilor evreieşti care urma să ţină locul Sanhedrinului ca autoritate halahică supremă a poporului evreu.

Şulhan aruh este un rezumat al vastei opere a lui Caro, *Bet Iosif*, care este, la rândul său, un comentariu exhaustiv la *Arba Turim* (sau *Tur*) de *Iacob ben Aşer. După modelul acesteia din urmă, *Bet Iosif* este împărţită în patru ordine principale. Stilul ei concis şi apodictic aminteşte în bună măsură de *Mişne Tora* lui *Maimonide, dar, spre deosebire de ilustrul lui predecesor, Caro omite legile a căror valabilitate se limita la epoca *Templului din Ierusalim. În introducerea lucrării, el se recunoaşte îndatorat faţă de cei trei mari codificatori medievali, — Isaac *Alfasi („Rif"), Maimonide („Rambam") şi *Aşer ben Iehiel („Roş") —, dar şi faţă de opiniile şi deciziile altor predecesori mai puţin celebri. Influenţa învăţăturilor cabalistice este de asemenea incontestabilă. În fine, ca sefard, Caro sintetizează în general practicile răspândite în comunităţile evreieşti din Europa meridională şi din bazinul mediteranean.

Aproape în acelaşi timp cu Caro şi din aceleaşi motive, Moise Isserles din Cracovia pornea să-şi elaboreze propriul lui comentariu la *Tur* într-o carte pe care plănuia s-o intituleze *Darhe Moşe* („Drumurile lui Moise"). Când *Bet Iosif* a pătruns în Polonia, el a trebuit să constate că lucrarea pe care intenţiona s-o scrie fusese deja scrisă şi încă în mod exemplar. Mai apoi totuşi, observând că *Bet Iosif* omitea un mare număr de practici şi obiceiuri aşchenaze, Isserles s-a hotărât să nu renunţe la comentariul lui. O dată cu apariţia lui *Şulhan aruh*, ca rezumat la *Bet Iosif*, el adaugă la volumul lui Caro propriile lui însemnări şi comentarii (*hagahot*) destinate aşchenazilor, pe care le intitulează *Mapa* — „faţa de masă" menită să acopere „masa" învăţatului din Safed. Dubla lucrare, unica de acest fel, s-a impus curând ca autoritate halahică supremă, sefarzii urmând deciziile maestrului din Safed, iar aşchenazii, pe cele ale maestrului din Cracovia, acolo unde ele se deosebeau de ale lui Caro.

Diferenţele dintre cele două versiuni provin din modul diferit în care aşchenazii şi sefarzii practicau deducţia halahică. Sistemul hermeneutic

aşchenaz, aşa-numitul **pilpul*, avusese un dublu rezultat: acela de a crea confuzie şi incertitudine ori de câte ori autorităţile anterioare se contraziceau asupra unei probleme şi acela de a înclina de fiecare dată spre alternativa cea mai severă. Aşa se face că, în timp ce Caro permite folosirea aceloraşi ustensile pentru lactate şi cărnuri, cu condiţia să fie de sticlă şi bine clătite între cele două întrebuinţări, Isserles interzice această concesie şi adaugă chiar că un instrument care a venit în contact cu alimente necaşer, indiferent dacă este din sticlă sau din altceva, trebuie aruncat. Isserles conferă de asemenea putere de lege (*din*) unui mare număr de obiceiuri (*minhaghim*), mai ales celor care interziceau raporturile conjugale în timpul menstruaţiei, precum şi celor legate de *doliu.

Şulhan aruh a suscitat iniţial critici, aşa cum stârniseră toate marile codificări medievale dinaintea sa. În Polonia, principalele autorităţi rabinice ale vremii îi reproşau lui Caro că nu menţiona niciodată sursele care stăteau la baza deciziilor sale, ceea ce, după părerea lor, afecta considerabil valoarea de referinţă halahică a cărţii.

În ciuda acestor critici, *Şulhan aruh*, împreună cu *Mapa*, a devenit codul universal recunoscut şi admis de toate comunităţile evreieşti care îl consultă întotdeauna înainte de orice decizie halahică. Fiecare nouă ediţie a cărţii a constituit un prilej de a-i adăuga noi şi noi comentarii, tipărite pe marginile textului original. O ediţie prescurtată (*Kisur Şulhan aruh*), realizată în sec. al XIX-lea de rabinul Şlomo Ganzfried din Ungaria, s-a bucurat de mare răspândire şi de o popularitate permanent reînnoită.

Şulhan aruh — cele patru secţiuni:	
Orah haim :	porunci referitoare la viaţa cotidiană, Şabat şi sărbători
Iore dea:	porunci cu privire la legile alimentare, dobânzi, puritate, doliu
Even ha-ezer:	căsătorie, divorţ şi toate problemele aferente
Hoşen mişpat:	legi civile şi penale

ŞUŞAN PURIM, vezi PURIM.

ŞVAT

Accad.: Şabatu

A unsprezecea lună din *calendarul religios evreiesc (care începe cu *Nisan) şi a cincea din calendarul civil (care începe cu *Tişri). Are 30 de zile şi coincide, în general, cu ianuarie–februarie. Semnul zodiacal corespunzător este cel al Vărsătorului. Numele acestei luni apare o singură dată în Biblie (Zah. 1,7) şi o dată în apocrife (1 Mac. 16,14).

Într-o zi de 1 Şvat, Moise şi-a început citirea cărţii a cincea şi ultima a *Torei în faţa adunării israeliţilor (Deut. 1,3). La jumătatea acestei luni, pe 15 Şvat (*Tu bi-Şvat*), se sărbătoreşte *Anul Nou al Pomilor, marcând momentul în care, chiar dacă într-o formă imperceptibilă pentru simţuri, natura începe să renască la sfârşitul iernii.

ŞVIIT

„Al şaptelea (an)"

Al cincilea tratat din ordinul al doilea al *Mişnei. Cele zece capitole ale sale dezbat şi expun legile legate de odihna pământului (*şmita*) în al şaptelea an al ciclului şabatic (Ex. 23,10–11; Lev. 25,2–7; Deut. 15,1–3). Sunt interzise în acest an lucrările agricole — semănatul, tunsul pomilor, secerişul, culesul etc. — precum şi comercializarea roadelor apărute spontan. Mişna tratează şi despre legile care reglementează iertarea datoriilor în timpul anului *şabatic. Subiectul este reluat şi dezvoltat în *Talmudul din Ierusalim şi în *Tosefta.

T

TAANIT
„Post"

Al nouălea tratat al ordinului *Moed din *Mișna. Cele patru capitole ale sale discută legile care instituie o zi de post public în cazurile de secetă, de epidemie sau de invazie militară străină (vezi 1 Regi 8,35–39). Se găsesc în acest tratat și legile privitoare la zilele de post regulate: Șiva asar be-*Tamuz, Tișa be-*Av, *Iom Kipur. Subiectul este dezvoltat în cele două *Talmuduri și în *Tosefta.

Manuscrisele și *editio princeps* ale Mișnei, Tosefței și Talmudului din Ierusalim, precum și lucrările gheonimilor, și literatura rabinică numesc acest tratat *Taaniot* (posturi).

TABERNACOLE, SĂRBĂTOAREA -LOR, vezi SUCOT.

TABERNACOL (MIȘKAN), vezi SANCTUAR.

TABLELE LEGII, vezi LEGĂMÂNT, TABLELE -ULUI.

TAHARA, vezi PURITATE RITUALĂ.

TAHARAT HA-MIȘPAHA, vezi FAMILIE, PURITATEA -EI.

TAHNUN
„Rugă"

Rugăciune penitențială adăugată recitării **Amidei* la slujbele de dimineață și după amiază din zilele lucrătoare. Este compusă din mai multe rugăminți, invocând îndurarea divină. Nu se recită în ajunul sărbătorilor. *Tahnun* este însoțită de *nefilat apaim* („înclinarea capului"): credinciosul își pune fruntea pe mâna stângă (sau pe dreapta dacă are *tfilin* pe stânga) și recită 2 Samuel 24,14, care evocă faptul de „a cădea în mâinile Domnului".

La început, credinciosul se prosterna până la pământ, obicei care mai exista în Franța în secolul al XIII-lea. La sefarzi, versetul din Samuel este urmat de recitarea Psalmului 25. La slujbele de luni și joi dimineața se completează *nefilat apaim* prin lungi rugăciuni de îndurare și de penitență. În zilele de post și în cele zece zile de *penitență, *Tahnun* de dimineață și de după amiază este precedată de **Avinu Malkenu* („Părintele nostru, Regele nostru").

Nu se recită *Tahnun* în următoarele ocazii: de Șabat, de sărbători, de Roș Hodeș, în cursul lunii Nisan, la 14 Iyar, de Lag ba-Omer, la începutul lunii Sivan până în ziua de 9 (sau 14, după un alt obicei), în ajun de Iom Kipur, a treia zi după Șmini Ațeret (după alt obicei, până în luna Heșvan), de Hanuca, de Tu bi-Șvat, de Purim și de Șușan Purim, în zilele de 14 și 15 ale primei luni Adar. Nu se recită nici la Tișa be-Av, ziua națională de doliu pentru distrugerea celor două temple, căci, potrivit înțelepților, la sfârșitul vremurilor, această zi va deveni o zi de sărbătoare. În mediile sioniste ea nu este recitată nici de Ziua Independenței Israelului, nici de *Iom Ierușalaim* („Ziua Ierusalimului"), considerate ca zile de dezrobire divină. În sfârșit, *Tahnun* nu se recită într-o casă îndoliată în cursul săptămânii de *șiva*, dacă în sinagogă se află un bărbat însurat de mai puțin de o săptămână sau dacă sunt prezenți tatăl, *mohelul* (cel care efectuează circumcizia) sau *sandakul* (nașul) unui copil care trebuie circumcis în acea zi.

TAKANA
Pl. takanot

Lege sau ordonanță, instituită fie de înțelepții Talmudului și aplicabilă tuturor evreilor, fie de către liderii de comunități, pentru membrii comunității respective (*takanot ha-kahal*), fie de către membrii unei asociații, pentru reglementarea treburilor interne. Înțelepții au promulgat *takanot* în diverse scopuri: pentru a adapta viața evreiască la situații noi; de pildă ordonanțele lui R. *Iohanan ben Zakai după distrugerea celui de-al Doilea Templu (*R.H.* 4,1–3); pentru a ameliora securitatea economică a soției, cu ajutorul unor clauze adiționale

inserate în *ketuba (contractul de căsătorie; *Ket.* 4,7–12) sau pentru a permite prelungirea împrumuturilor dincolo de anul şabatic, aşa-numitul **prosbul*, instituit de către Hilel (*Ghit.* 4,3). În antichitate, alte *takanot* au fost emise de autorităţile civile, pentru a reglementa stabilirea impozitelor, colectarea şi distribuirea fondurilor de caritate, precum şi pentru a reglementa relaţiile de muncă (*B.M.* 7,1; *B.B.* 7b–8b). *Takanoturile* de natură restrictivă, precum cele 18 măsuri ale şcolii lui Şamai (*Bet Şamai), care limitau contactele cu romanii spre a îndepărta „pericolul unei nelegiuiri", se numeau *ghezerot* („decrete"). Pentru legile destinate unor situaţii excepţionale şi a căror aplicabilitate era limitată, vezi **Horaat şaa*. În Evul Mediu, bătrânii din comunităţile evreieşti, în colaborare cu conducătorii rabinici, au instituit *takanot* pentru a dirija treburile religioase şi fiscale ale comunităţii; Halaha le-a recunoscut puterea de lege, deşi unele *takanot* (de pildă, cele ale lui Rabenu *Gherşom Meor ha-Gola şi ale lui Rabenu Iacob *Tam) au fost acceptate numai de către aşchenazi. În epoca modernă, autorităţile sefarde şi orientale au continuat să exercite acest drept, în timp ce rabinii aşchenazi au devenit reticenţi în această privinţă. În Israel, actualmente, marele rabinat şi-a limitat puterea de a institui *takanot* numai la dirijarea tribunalelor rabinice, lăsând afacerile civile pe seama Knesetului. Pentru alte precizări, vezi **Ghezera* şi *Halaha.

Exemple de takanot

Cine divorţează de soţia sa din pricina relei ei purtări nu se poate recăsători cu ea.

Fiecare comunitate trebuie să-şi numească învăţători pentru instruirea copiilor (*R. Iosua b. Gamla*, sec. I e.n.).

Neevreii pot beneficia de partea din recoltă alocată săracilor.

Se interzice evreilor să se ocupe cu creşterea porcilor.

Nu trebuie să se cedeze la şantaj pentru răscumpărarea prizonierilor evrei.

Bigamia este interzisă (*Herem de-Rabenu Gherşom*, sec. al XI-lea).

O femeie nu poate fi divorţată fără consimţământul ei (*Rabenu Gherşom*).

Este interzisă citirea corespondenţei altei persoane, fără consimţământul acesteia (*Herem-de Rabenu Gherşom*).

Orice litigiu între evrei trebuie supus tribunalelor evreieşti (*Rabenu Iacob Tam*).

Este interzisă orice conversaţie la sinagogă în timpul *Amidei* şi al citirii Legii (*Takanot Şum*, sec. al XIII-lea).

Trebuie evitate serbările fastuoase şi portul de bijuterii şi de haine ţipătoare (legile de austeritate ale aşchenazilor şi sefarzilor, sec. XIII–XVIII).

Când datorezi bani unui evreu şi unui neevreu şi nu poţi plăti decât unuia dintre ei, trebuie plătit întâi neevreul.

Un evreu, care revine la iudaism după ce a fost silit să se convertească la altă religie, nu trebuie să fie mustrat (*R. Gherşom*).

TAL, vezi RUGĂCIUNE PENTRU ROUĂ.

TALION, LEGEA -ULUI

Biblia spune (Lev. 24,20): „viaţă pentru viaţă, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte! Acela care va pricinui o vătămare unui om, i se va face aşa cum a făcut" (la fel, în Ex. 21,23–15; Deut. 19,21). Legea talionului (*lex talionis*) a dat naştere la diferite interpretări şi nu se spune nicăieri că ea a fost aplicată literal. *A priori*, legea pare a semnifica obligaţia ca oricine a pricinuit o vătămare fizică altui om trebuie să sufere aceeaşi vătămare (aşa cum poruncesc codurile juridice neisraelite din antichitate). Totuşi, *legea orală spune că acest verset nu poate fi luat *ad litteram*, căci nu se poate şti, de pildă, dacă urmările pierderii unui ochi de către o persoană vor fi echivalente urmărilor pierderii unui ochi de către alt om. De aceea, legea orală interpretează textul ca făcând aluzie la o compensaţie financiară: valoarea unui ochi pentru pierderea unui ochi. Persoana vinovată de rănire datorează despăgubiri pentru durere, pentru prejudiciul efectiv suferit, pentru cheltuielile medicale, pierderea de venit şi orice alt prejudiciu care rezultă din fapta sa. Fiecăruia dintre aceste elemente îi corespunde o formulă de calcul: prejudiciul efectiv, de pildă, se calculează pe baza valorii unui sclav nevătămat, de o vârstă echivalentă cu vârsta victimei, în comparaţie cu valoarea aceluiaşi sclav dacă ar fi fost rănit. În acelaşi fel, plata durerii pricinuite ţine seama de statura celor două părţi şi de împrejurările în care s-a produs vătămarea.

Singurul caz în care legea talionului se poate aplica este cel de omor, pasibil de pedeapsa cu moartea, căci este singurul caz în care revanşa poate fi de aceeaşi natură cu delictul. Se va observa totuşi că, spre deosebire de codurile legale care erau în vigoare la acea epocă în Orientul Apropiat, Tora indică în chip expres că „părinţii nu vor fi omorâţi pentru fii şi nici fiii pentru părinţi: fiecare va fi omorât pentru păcatul său propriu" (Deut. 24,16). Se poate compara această concluzie cu codul lui Hamurabi care stipulează că, dacă o casă se prăbuşeşte şi omoară copiii proprietarului, va fi executat, ca o compensaţie, fiul dulgherului.

Dacă legea talionului a fost efectiv aplicată în epoca biblică şi postbiblică, ea a fost, în general, abolită de către legile talmudice, deşi se pot găsi rămăşiţe ale ei (*Sanh.* 58b; *Nid.* 13b) până în Evul

Mediu și chiar și în legile moderne. Înlocuirea pedepsei printr-un sistem de compensări sau despăgubiri financiare (*B.K.* 8,1) a fost instaurată, deoarece se socotea că justiția talionului era mai degrabă aparentă decât efectivă (*B.K.* 83b–84a). Pericolul unor excese în pedeapsa prescrisă de către Biblie a fost un motiv suficient pentru ca legea talionului să fie considerată inaplicabilă, conform indicațiilor repetate ale unui *Saadia Gaon, citate de *Ibn Ezra în comentariul la Ex. 21,24.

Deși practica talionului a căzut în desuetudine, principiul ei a fost în continuare considerat ca fiind principiul justiției naturale (*Sota* 1,7; Tos. *Sota* 3,1). Vestitul precept al lui *Hilel — „ce ție nu-ți place, altuia nu-i face" (*Șab.* 31a) — derivă din această atitudine.

TALIT

Șal dreptunghiular, cu franjuri, care se poartă la anumite rugăciuni, conform poruncii „franjurilor" (**țițit*, Num. 15,38). Adesea acest veșmânt este numit *talit gadol* („talit mare") în opoziție cu *talit katan* („micul talit) sau *țițit*, care este purtat, în mod obișnuit, sub cămașă. Binecuvântarea care se spune când se pune *talitul* este: *hitatef be-țițit* („... care ne-ai poruncit să ne înfășurăm cu *țițit*"). După binecuvântare, persoana trebuie să se *înfășoare complet cu *talitul*, acoperindu-și capul și să rămână așa „timpul necesar pentru a parcurge distanța de patru pași" (ceva mai puțin de 2 m); abia după aceea, își poate așeza *talitul* în jurul umerilor. Numai bărbații trebuie să poarte șalul de rugăciune, deoarece porunca se referă la o acțiune temporară (deci femeile sunt scutite de aceasta), șalul fiind purtat numai în timpul zilei. În comunitățile sefarde și europene, toți bărbații poartă *talitul*; dar mulți evrei orientali nu-l poartă înainte de căsătorie. În general, chiar în comunitățile în care se poartă *talitul* înainte de căsătorie, numai bărbații căsătoriți îl pun pe cap în timpul rugăciunilor.

În general, se poartă *talit* la toate slujbele de dimineață și suplimentare; excepție face Tișa be-*Av, când *talitul* se pune la slujba de după amiază în locul celei de dimineață. De *Iom Kipur se pune *talitul* la toate cele cinci rugăciuni. În zilele în care se pun *tfilin*, *talitul* se pune înainte de *tfilin*.

Când preoții urcă pentru a binecuvânta poporul, ei poartă *talitul* pe cap și pe mâini, pentru că, se spune, Prezența divină este pe mâinile lor când pronunță binecuvântarea sacerdotală (vezi *Preoți, Binecuvântarea -lor).

La modul ideal, *talitul* trebuie să fie de lână, dar pot fi utilizate și alte materiale, cum ar fi mătasea; franjurile trebuie să fie de lână sau din același țesut ca și veșmântul. Fiecare din cele patru colțuri ale *talitului* trebuie să aibă un franj constituit din patru fire duble, adică opt în total. Aceste fire sunt înnodate într-un chip distinct cu un fir mai lung decât celelalte, rulat în jurul celorlalte șapte și după aceea înnodat de două ori. Se obișnuiește să se facă un nod dublu, urmat de 7, 11 și 13 înfășurări, deci, în total, 5 noduri duble.

După tradiție, lâna *talitului* era țesută cu dungi negre (uneori albe), dar valul de interes pentru iudaism care a început în anii '60 și '70 a dus la introducerea unor *talitot* (pluralul de la *talit*) țesute în dungi de culori și motive diferite.

Mișcarea feministă s-a interesat de chestiunea purtării *talitului* și astăzi femeile din sânul mișcărilor conservatoare, reformate și reconstrucționiste din Statele Unite și chiar unele femei ortodoxe poartă *talit* în timpul rugăciunilor.

TALMID HAHAM

Lit.: „discipolul unui înțelept"; pl. talmide hahamim

Termen mișnic prin care este denumit un înțelept, îndeosebi un învățător rabinic. Un „discipol de înțelept" își făcea ucenicia „consacrându-se înțelepților" (*Avot* 6,5), sub îndrumarea unui învățător reputat, pe care îl observa și ale cărui metode trebuia să le deprindă (*Ber.* 47b). Idealul evreiesc era de a atinge un nivel înalt de erudiție care dădea acces la „aristocrația învățaților". Rabinii tanaitici făceau o distincție între diferitele niveluri de împlinire, de la studentul care absorbea totul fără a critica, până la cel care reținea numai cunoștințele esențiale (*Avot* 5,15).

Un *talmid haham* se bucura de anumite privilegii (de pildă, nu trebuia să plătească impozite, nici să se împovăreze cu sarcini comunitare), însă obligațiile care îi erau impuse erau mult mai numeroase. El trebuia să fie cu adevărat pios, îndatoritor, tolerant, politicos, moderat și rafinat în obiceiurile sale, îngrijit în îmbrăcăminte și atent la înfățișarea sa (*Ber.* 43b; *Șab.* 114a) — și aceasta nu oricum, ci la un nivel excepțional — și, în sfârșit, să servească drept exemplu altora (*Suc.* 21b; *Sifre* Deut. 33,2). Adevăratul înțelept era modest cu colegii săi (*Er.* 54a), dar neînduplecat în dezbateri (*Taan.* 4a). Întrebările și răspunsurile sale trebuiau să fie totdeauna potrivite (*Avot* 5,7) și el însuși trebuia să fie gata să se ocupe de probleme halahice în orice loc și în orice clipă (*Șab.* 114a).

Firește, înțelepții aveau tendința să idealizeze figura învățătorului și obligațiile acestuia. Un *mamzer*, persoană născută dintr-o uniune interzisă, care

a atins rangul de *Talmid haham*, era considerat mai presus de un preot ignorant (*Hor.* 3,8; 13a; *Meg.* 28a). Dacă era necesar, un om trebuia să-şi vândă bunurile ca să-şi poată căsători fata cu un erudit (*Pes.* 49a); cine jignea un *talmid haham* era pasibil de o amendă grea (T.I. *B.K.* 8,6) şi chiar de *excomunicare (*M.K.* 15a). Bazându-se pe un verset biblic (Isa. 54,13), rabinii mai declarau şi că „învăţătorii Torei contribuie la pacea în lume" (*Ber.* 64a; conf. *Iev.* 122b). Actualmente, orice evreu versat în legea şi în literatura rabinică este denumit *talmid haham*.

TALMUD

Termen format din rădăcina *lmd*, care înseamnă „studiu", şi întrebuinţat în diferite sensuri. Un sens face trimitere la opiniile şi învăţămintele pe care discipolii le-au dobândit de la dascălii lor, pentru a le expune şi a le explica la rândul lor (*Seder tanaim ve-amoraim*). Un alt înţeles desemnează ansamblul unui material de studiu (*B.M.* 33a). Un al treilea este utilizat în expresia tehnică *talmud lomar*, care indică o învăţătură derivată dintr-o exegeză biblică. În sfârşit, de cele mai multe ori, cuvântul „Talmud" se referă la corpul de învăţături alcătuit din comentariile şi discuţiile amoraimilor (vezi **Amora*) cu privire la *Mişna lui *Iuda ha-Nasi.

Vorbirea curentă foloseşte doi termeni inexacţi ca denumiri alternative pentru Talmud. Primul este *Şas*, abreviere de la iniţialele cuvintelor *şişa sidre* „cele şase ordine"; acest termen nu se referă deci, în sens literal, decât la Mişna propriu-zisă. Celălalt termen este **Ghemara*. Studierea Mişnei, care s-a desfăşurat continuu, cu asiduitate, în centrele din Ereţ Israel şi Babilon, a condus la apariţia celor două Talmuduri: cel denumit, în mod eronat, ca fiind de la Ierusalim (*Talmud Ieruşalmi*), şi cel din Babilon (*Talmud Bavli*).

Acest corpus stă la temelia autorităţii legilor şi tradiţiilor evreieşti acumulate de-a lungul a şapte secole, cam din anul 200 î.e.n. până în anul 500 e.n. El cuprinde Mişna, precum şi discuţiile rabinice ale *Ghemarei*. *Talmud Ieruşalmi* a fost neglijat vreme de veacuri, timp în care termenul de „Talmud" însemna, practic, Talmudul din Babilon. Atunci când, în secolul al XVI-lea, Biserica Catolică a cenzurat Talmudul, cenzorii au înlocuit aproape sistematic termenul de „Talmud" cu acela de *Ghemara*.

*Legea orală care, potrivit tradiţiei, i-a fost dată lui *Moise pe Muntele *Sinai, a fost codificată în Mişna cam pe la 200 e.n., în timp ce *Ghemara* prezintă discuţiile care au avut loc în cursul celor două secole următoare în Ereţ Israel şi în următoarele trei secole în Babilonia.

Perioada talmudică se împarte deci în două: cea a Mişnei şi cea a *Ghemarei*. Raţiunea acestei împărţiri nu este de ordin pur literar. *Halaha, care este ansamblul legii evreieşti, se bazează pe o ierarhie de surse; cu cât sursa este mai veche, cu atât autoritatea ei este mai mare. Astfel, legile care sunt formulate explicit în Biblie au mai multă autoritate decât cele pe care le găsim în Mişna; legile Mişnei au mai multă greutate decât cele menţionate în *Ghemara*, iar legile prezentate în *Ghemara* au mai multă autoritate decât deciziile halahice ulterioare, şi aşa mai departe. În conformitate cu această ierarhie a autorităţii, rabinii din diferitele perioade poartă nume diferite: rabinii Mişnei sunt denumiţi *tanaimi* (pl. de la *tana), „cei care predau"; autorităţile Ghemarei poartă denumirea de *amoraimi* (pl. de la *amora), „cei care explică".

Mişna se consacră aproape exclusiv Halahei şi nu conţine decât rezultatul final al discuţiilor şi polemicilor rabinice: în general, lipsesc argumentele, dovezile şi lungile dezbateri cu privire la textele biblice. Dacă Mişna este cea mai prestigioasă colecţie a deciziilor rabinice din vremea sa, ea nu este totuşi singura. Metoda antică de studiere a legii orale s-a păstrat în cele patru volume din *Midraş Halaha. Termenul **Midraş* desemnează orice comentariu sau interpretare rabinică a unui text biblic; el desemnează şi antologiile expunerilor midraşice. Midraş Halaha conţine interpretările rabinice ale legislaţiilor biblice.

Multe dintre expunerile rabinice privind legile şi exegeza biblică nu figurează însă în Mişna, nici în Midraş Halaha. Aceste expuneri se numesc *baraitot* (pl. de la **baraita*). O culegere a acestor *baraitot*, *Tosefta, a fost editată la câteva generaţii după ce R. Iuda ha-Nasi redactase Mişna. Structura şi formatul său sunt la fel ca ale Mişnei. Dar nici Tosefta nu este o culegere exhaustivă a lucrărilor efectuate de tanaimii care sunt absenţi în Mişna. Numeroase *baraitot* s-au conservat în partea a doua şi cea mai voluminoasă a Talmudului, denumită *Ghemara* (de la aramaicul *ghemar*, „ceea ce se învaţă din tradiţie").

În pofida tendinţei istoricilor de a delimita perioadele istorice, linia care desparte cele două etape ale istoriei talmudice rămâne vagă. Într-adevăr, compilarea şi răspândirea Mişnei au schimbat modul în care era studiată legea orală. În loc de a formula noi *mişnaiot* (legi ale Mişnei), rabinii, începând cu colegii şi elevii lui R. Iuda ha-Nasi, au început să analizeze Mişna.

În timp ce Palestina rămânea principalul centru spiritual al comunității evreiești din toată lumea, un al doilea centru dobândea repede importanță. Evreii locuiau în Babilonia de la exilul care a urmat distrugerii Primului Templu. La vremea când R. Iuda ha-Nasi redacta Mișna, *academiile babiloniene creșteau rapid în renume și în influență. Drept urmare, *Ghemara* s-a dezvoltat separat în cele două centre.

Metodologia talmudică

Când rabinii se adunau pentru a studia Mișna, fie că asta se întâmpla în Israel sau în Babilonia, metodele erau, în esență, aceleași. Spre deosebire de Mișna, care seamănă cu o antologie enciclopedică de aforisme juridice, textele *Ghemarei* ilustrează modul de abordare al diverselor academii. Aspectul cel mai remarcabil al *Ghemarei* este descrierea discuțiilor polemice care se desfășurau în jurul unei *mișna*, al unui text biblic sau al unui aspect al legii. Redactorii au dezvoltat discuțiile, adăugând materiale ce emanau de la academii sau din epoci diferite. Obiectivul principal al discuției constă în elucidarea textului Mișnei. Un capitol-tip al Talmudului începe printr-o singură *mișna*, care, în general, nu depășește lungimea unui paragraf. Urmează *Ghemara*. Textul *Ghemarei* se întinde de obicei pe câteva pagini, cu rare excepții în care este redus la câteva linii. După aceea este citată altă *mișna*, urmată de discuții corespunzătoare ale *Ghemarei*.

Textul *Ghemarei* se împarte în unități numite *sughia* (subiect, temă). *Sughia* care urmează imediat după *mișna* începe, în general, prin analiza literară a acesteia. Analiza și discuția care urmează apar sub formă de întrebări și răspunsuri, uneori anonime, alteori însoțite de numele autorului. Discuția trece apoi la căutarea versetului (sau versetelor), biblic(e) care se află la originea regulii respective. Etapa următoare constă în compararea *mișnei* cu texte similare provenind din alte *mișnaiot* sau dintr-o *baraita*. Pentru a împăca *mișna* cu *baraita*, *Ghemara* pretinde uneori că Mișna a omis un amănunt, a cărui inserare i-ar schimba semnificația, eliminând astfel conflictul dintre cele două texte. Întrucât amoraimii nu aveau dreptul să conteste o regulă stabilită de către Mișna, aceasta este folosită uneori ca punct de plecare pentru a ataca opinia unui amora. Dacă declarația Mișnei este anonimă, amora se poate apăra, atribuind-o unui tana necunoscut și situându-se el însuși de partea altui tana.

Discuțiile din *Ghemara* nu se limitează la conținutul și la stilul Mișnei. Întrucât rabinii foloseau, pe lângă logica liniară, și o logică de asociere, ei extindeau adesea discuția la alte legi, versete sau teme care nu erau decât vag legate de subiectul inițial. Ei nu se mărgineau la legile care se aplicau în viața de toate zilele. *Ghemara* cuprinde lungi dezbateri referitoare la chestiuni pur teoretice, precum jertfele sau Templul care, la acea dată, nu mai existau. Uneori *Ghemara* dezbate foarte pe larg opinii care nu sunt admise ca reguli.

Spre deosebire de Mișna, *Ghemara* nu se limitează la chestiuni legislative. Găsim aici, amestecate cu discuțiile juridice, mari secțiuni de *midraș* și de *Hagada (istorisiri omiletice privind personajele și evenimentele Bibliei), povestiri cu privire la rabini, sfaturi medicale, știință, dezbateri filozofice și elemente de demonologie.

Dacă discuțiile din *Ghemara* pornesc de la analiza Mișnei, ele conduc la decizii referitoare la ce anume trebuie acceptat ca lege. Foarte adesea, decizia juridică de la sfârșit stabilește un nou principiu de lege. Uneori există chiar o dezbatere pentru a decide care opinie trebuie admisă ca normă. Totuși, nu toate *sughiot* se termină printr-o decizie juridică precisă. Unele se termină prin expresia *„Teku" (Tișbi iavo ve-iatir kușiot ve-havaiot)*, acronim care înseamnă că problema pare insolubilă și că „Tișbitul", adică profetul *Ilie, o va rezolva, când se va întoarce pentru a anunța venirea lui Mesia.

Cu trecerea anilor, mediul politic, social și economic din Ereț Israel s-a deteriorat mai repede decât în Babilonia. Astfel încât rabinii au fost încă o dată nevoiți să consemneze legea orală în scris. Pe la 425 e.n., a început să circule prima ediție a Talmudului (Mișna și Ghemara). Întrucât era produsul academiilor din Ereț Israel, el se numea *Talmud divene maarava*, „Talmudul apusenilor", căci Ereț Israel se află la vest de Babilonia. Generațiile ulterioare l-au numit *Talmud Ierușalmi*, „Talmudul din Ierusalim".

Talmudul din Ierusalim (din Ereț Israel)

În pofida numelui său, Talmudul din Ierusalim nu este produsul unei academii rabinice din Ierusalim. În perioada respectivă, populația evreiască din Ereț Israel se concentra în jumătatea de nord a țării. Astfel încât Talmudul „din Ierusalim" a fost realizat în academiile rabinice din Cezareea, Seforis și Tiberiada.

Talmudul din Ierusalim, care, ca număr de pagini, reprezintă numai o treime din cel babilonian, nu cuprinde *Ghemara* pentru toată Mișna; mai exact, nu conține *Ghemara* pentru ultimele două ordine ale Mișnei, **Kodașim* (legile referitoare la Templu și la jertfe) și **Tohorot* (legile privind impuritatea rituală). În pofida diferitelor ipoteze, specialiștii n-au izbutit să propună o explicație satisfăcătoare

a acestei anomalii. Unii specialiști moderni au încercat să demonstreze existența unui text al Talmudului din Ierusalim pentru aceste două ordine, dar argumentele lor sunt prea puțin convingătoare. În schimb, Talmudul din Ierusalim are *Ghemara* pentru toată prima parte a Mișnei, adică pentru **Zeraim*, care tratează despre legile agricole. În pofida distrugerii celui de-al Doilea Templu și a legăturii sale cu pământul prin intermediul legilor agricole și al jertfelor, evreii din Ereț Israel continuau să respecte legile care nu erau direct legate de Templu (inclusiv legile zeciuielii și ale onorariilor datorate preoților). Prin urmare, legile ordinului *Zeraim* se studiau în academii pentru importanța lor practică.

Ghemara Talmudului din Ierusalim este scrisă într-o formă galileeană a *aramaicii apusene, presărată cu puțină ebraică, și cu termeni latinești și grecești, adesea sub o formă coruptă. În general, discuțiile sunt scurte și tăioase. Cam o șesime a Talmudului din Ierusalim tratează chestiuni nehalahice. Motivul îl constituie dezvoltarea, în academiile palestiniene, a unor antologii separate de midrașuri (de ex., **Midraș Raba* cu privire la Pentateuh și la cele *Cinci Suluri) și de *hagadot* (de ex., **Pirke de-Rabi Eliezer*).

Rabinii care studiau în academiile din Ereț Israel nu lucrau izolați de restul lumii. În pofida fecundării reciproce a ideilor și părerilor juridice, Talmudul din Ierusalim a constituit o încercare de a păstra discuțiile academiilor din Ereț Israel, înainte ca ele să fie pierdute pentru posteritate, dată fiind deteriorarea accelerată a situației politice din țară. În timp ce rabinii munceau în grabă la Tiberiada pentru a produce primul Talmud complet, rabinii din Babilonia își continuau dezbaterile asupra Legii. Această operă de compilație, care avea loc în Ereț Israel, i se datorează, în mare măsură, lui *Iohanan bar Napaha (sec. al III-lea), chiar dacă redactarea definitivă a fost efectuată mult după moartea sa, pe la anul 400 e.n.

Deoarece gheominii babilonieni decretaseră că Talmudul babilonian trebuia privit ca singura autoritate de referință, Talmudul din Ierusalim a fost multă vreme neglijat. *Saadia Gaon a fost una din rarele autorități care l-au citat în *responsele* sale. El a fost totuși studiat în Ereț Israel, în Africa de Nord și în sudul Italiei. Talmudiștii spanioli din Evul Mediu, începând cu *Maimonide, s-au referit la Talmudul din Ierusalim și l-au citat mult mai des decât contemporanii lor franco-germani. Primul comentariu (parțial) provine de la un exilat spaniol din secolul al XVI-lea, care a trăit în Ereț Israel, R. Solomon Sirillo. Hagada Talmudului din Ierusalim a fost publicată separat, în 1590, de către R. Samuel Iafel Aşkenazi. Secolul al XVIII-lea marchează un interes sporit pentru Talmudul din Ierusalim, îndeosebi printre talmudiștii lituanieni, în special la R. *Elia, gaonul din Vilna. În sec. al XX-lea, specialiști precum Saul *Lieberman, Louis *Ginzberg și Adin Steinsalz au scris despre el și au publicat ediții ale Talmudului din Ierusalim.

Talmudul babilonian (*Talmud bavli*)

Acest Talmud este foarte deosebit de cel numit „din Ierusalim". Ca limbă, *Ghemara* sa cuprinde circa 50% ebraică și 50% aramaică orientală. Sunt și mulți termeni greceşti și latini, dar nu sub forma coruptă care se întâlnește în Talmudul din Ierusalim. Discuțiile din Talmudul babilonian sunt mai întinse și se găsește în el mai mult material nejuridic. Doar o treime din *Ghemara* se referă la Halaha, în timp ce aproape două treimi se referă la materiale midrașice și hagadice.

Talmudul babilonian conține o *Ghemara* cu privire la primul tratat al ordinului *Zeraim*, care tratează despre legile rugăciunii; dar, întrucât obligația de a respecta legile agricole era valabilă numai în Ereț Israel, tratatul nu conține *Ghemara* pentru restul ordinului, consacrat acestor legi. În schimb, el conține *Ghemara* pentru majoritatea tratatelor ordinului *Kodașim* (despre legile privitoare la jertfe) în pofida faptului că discuțiile deveniseră pur teoretice la acea epocă. De asemenea, el conține *Ghemara* pentru un singur tratat al ultimului ordin, *Tohorot* (despre legile de impuritate rituală), anume pentru tratatul *Nida*, referitor la femeile în perioada de menstruație, deoarece aceste legi rămâneau în vigoare. În total, Talmudul babilonian numără cam 2,5 milioane de cuvinte, 5.900 de file (tipărite recto-verso în edițiile curente) și 36 de tratate separate.

Textul Mișnei care figurează în Talmudul babilonian conține variante în raport cu cel din Talmudul de la Ierusalim. Specialiștii nu au ajuns la un consens cu privire la interpretarea acestor variante. Unii consideră că ele decurg din diferitele ediții ale Mișnei, Talmudul din Ierusalim utilizând o versiune ulterioară, actualizată. Alții afirmă că versiunea babiloniană reflectă modul diferit în care era studiată Mișna în academiile babiloniene. Rabinii din Babilonia erau mai critici față de textul Mișnei și nu-și făceau nici un scrupul din a-l corecta. Diferențele sunt însă, în general, puține și nu afectează legea care rezultă din text, decât cu rare excepții.

Cele două Talmuduri diferă în ce privește limbajul, stilul, conținutul, însemnătatea și varietatea

subiectelor tratate, data redactării și, în fine, autoritatea fiecăruia în chestiuni de jurisprudență. Când Talmudul babilonian a fost în sfârșit redactat, nici o autoritate nu a decretat public că deciziile pe care le conține trebuie considerate ca definitive; însă o dată cu scurgerea timpului, acest lucru s-a întâmplat. Talmudul babilonian conține multe elemente provenind din academiile din Ereț Israel, așa încât autoritățile halahice ulterioare au susținut că Talmudul babilonian conține toate deciziile halahice admise, luate în academiile din Ereț Israel.

Tradiția afirmă că Talmudul babilonian a fost redactat de către Rav *Ași și Ravina. Această părere a fost pusă însă sub semnul întrebării și se consideră că procesul redactării și organizării materialului a avut loc în mai multe etape, pe o perioadă de mai multe generații. Este posibil ca el să fie opera unor redactori anonimi, care au terminat munca în jurul anului 500 e.n., după ce R. Ași (care a murit în 425) stabilise principiile. După aceea, chiar și învățătorii ulteriori, savoraimii, n-au ezitat să insereze scurte note explicative în text.

În secolele care au urmat după redactarea sa, academiile babiloniene s-au mărit, dobândind o mai mare importanță și o influență sporită. Comunitățile babiloniene au devenit un punct central pentru evreii împrăștiați în lume. Drept urmare, la mai puțin de două secole după terminarea Talmudului babilonian, gheonimii îl foloseau ca bază pentru deciziile lor juridice. O dată cu scurgerea timpului, marii codificatori ai legii evreiești — Isaac *Alfasi, Moise *Maimonide, R. *Așer ben Iehiel și Iosif *Caro — au consacrat preeminența Talmudului babilonian ca versiune autorizată a Talmudului.

Ediții

Doar un mic număr de manuscrise ale Talmudului, datând dinainte de secolul al XVI-lea, s-au păstrat până în ziua de azi. Această stare de fapt se datorește, neîndoielnic, luptei îndelungate a Bisericii Catolice împotriva Talmudului, luptă care a dus la numeroase autodafeuri în care erau arse manuscrise ale Talmudului. Cel mai important dintre aceste autodafeuri s-a desfășurat la Paris, în 1242. Până în secolul al XVI-lea, Biserica a atacat periodic Talmudul.

Prima ediție integrală a fost tipărită la Veneția, de către editorul creștin Daniel Bomberg, cam prin 1520. El a tipărit, de asemenea, ceva mai târziu Talmudul din Ierusalim. De atunci, Talmudul a cunoscut numeroase ediții. Versiunea autorizată utilizată în prezent a fost publicată la Vilna (Vilnius) înainte de începutul secolului XX. Versiunile moderne sunt în general reproduceri ale acestei ediții.

Traduceri

Prima traducere a Talmudului babilonian într-o limbă europeană (germana) este cea a lui Lazarus Goldschmidt. La Londra, Soncino Press a publicat prima traducere completă în engleză, editată de către Isidor Epstein (1935–1952). O traducere în ebraica modernă a fost întreprinsă la Ierusalim de către specialistul Adin Steinsaltz. O nouă traducere în engleză este în curs de apariție și există o serie de tratate ale Talmudului în versiune franceză.

Influența Talmudului asupra vieții evreiești

Talmudul este transpunerea în scris a legii orale, așa cum s-a dezvoltat ea în decurs de nouă secole. Numai acest simplu fapt și ar fi de ajuns ca să-i asigure influența primordială asupra practicii religioase evreiești de-a lungul veacurilor.

Studierea Talmudului a atins o asemenea importanță, încât porunca de a se studia Tora (vezi Deut. 6,7 și 11,19) a fost interpretată, în general, în sensul studierii Talmudului. Actualmente, acest studiu rămâne ocupația principală în *ieșivoturile* din toată lumea.

Talmudul, îndeosebi cel babilonian, este mai mult decât o simplă culegere de legi. El cuprinde o întreagă comoară de gândire, de istorie, de exegeză biblică, de obiceiuri evreiești, și multe, multe altele. În sfârșit, Talmudul a modelat însăși natura iudaismului și identitatea evreiască iar legile sale au transformat iudaismul într-un mod de viață.

TALMUD, COMENTARIILE -ULUI

Talmudul babilonian

În epoca gheonimilor nu se simțea nevoia unui comentariu al *Talmudului. Limba (*aramaica) și realitatea sa erau cu totul familiare. Prin urmare, cu excepția unui comentariu al ordinului **Tohorot* atribuit lui *Hai Gaon și o interpretare a unui cuvânt sau a unei fraze ici-colo, nici un comentariu exhaustiv n-a fost scris în această perioadă. Situația din Africa de Nord și din comunitățile franco-germane în secolul al XI-lea era diferită. În aceste două arii culturale aramaica nu era limba țării și realitatea zilnică era cu totul diferită. Astfel se explică hotărârea învățaților de a redacta comentarii talmudice în această perioadă.

La începutul secolului al XI-lea, Rabenu *Gherșom ben Iuda a redactat un comentariu al mai multor tratate. De fapt, era vorba de o antologie de note explicative ale textului talmudic, făcute de mai mulți comentatori. În aceeași epocă, R. Hananel ben Hușiel din Kairouan, în Africa de Nord, a scris un comentariu amănunțit al unui mare număr de

tratate. Din datele pe care le avem, se pare că acest comentariu se referea la întregul Talmud, dar ne-au parvenit doar unele părți. R. Hananel folosea liber Talmudul din Ierusalim, pentru a lămuri textul Talmudului babilonian. Comentariul său este consemnat în edițiile curente ale Talmudului.

Comentariul lui *Rași asupra întregului Talmud (cu excepția câtorva tratate, ca *Taanit* și *Moed Katan*, care i-au fost atribuite din greșeală) a rămas neîntrecut în ceea ce privește claritatea și amănuntele exhaustive. Inspirându-se din tradițiile școlii lui Rabenu *Gherșom și de la proprii săi dascăli din Worms, unde a studiat, el a reușit să lămurească pasajele obscure. Evident, Rași nu-și destina comentariul elevului începător, deoarece considera ca de la sine înțeles că publicul său va fi fiind familiarizat cu vocabularul curent al ebraicii și al aramaicii. Totuși, un cuvânt rar sau o frază în aramaică îl stârnesc să dea două-trei sinonime ebraice. Când nu există sinonime, Rași propune o traducere în franceza epocii. Fără comentariul lui, este de presupus că Talmudul ar fi rămas o carte greu accesibilă.

Elevii lui Rași sunt autorii unor **tosafot*, care elucidează punctele rămase obscure după comentariul maestrului lor. În sfârșit, Rabenu *Nisim ben Ruben (Spania, sec. al XIV-lea) este autorul unui comentariu extrem de limpede al tratatului **Nedarim*, care se găsește în toate edițiile curente ale Talmudului.

Talmudul din Ierusalim

Primul comentariu cunoscut al Talmudului din Ierusalim este cel al lui R.Solomon Sirillo, scris în Ereț Israel, cam pe la 1530. În lipsa unui text tipărit, autorul s-a bazat pe un manuscris al Talmudului care permite în multe cazuri o mai bună înțelegere decât ediția tipărită. Cam în aceeași epocă, un alt maestru, R. Eleazar Azitri din Safed a redactat un vast comentariu (*Sefer haredim*) al mai multor tratate, dintre care unele sunt consemnate în ediția clasică (Vilna) a Talmudului din Ierusalim. R. David Fränkel (Germania, sec. al XVIII-lea) a fost autorul unui comentariu amănunțit al ordinelor **Zeraim* și **Moed*, intitulat *Korban eda*, și al unor note suplimentare, intitulate *Șiyare Korban*.

Un comentariu care acoperă opera în integralitatea ei a fost realizat de R. Moise Margolies, talmudist lituanian (m. 1780). Comentariul se împarte în două părți: *Pene Moșe* și *Mare ha-penim*. Prima este un comentariu amănunțit; a doua — o serie de *hidușim* (**novellae*). Autorul a fost primul care s-a servit de *Tosefta în interpretarea Talmudului din Ierusalim. Prin interesul său pentru subiect, R. Margolies poate să-l fi stimulat pe discipolul său, R. *Elia, gaonul din Vilna să-și scrie propriile note aprofundate asupra Talmudului din Ierusalim. Trebuie semnalate, de asemenea, comentariile *Șaare Ierușalmi* de R. Dov Beriș din Slonim; *Noam Ierușalmi* de R. Iosua Isaac Șapiro; și *Nir* de R. Meir din Kodrin. Comentariul cel mai recent (al primelor cinci tratate) a fost scris în Uniunea Sovietică de R. Isaac Krasilșicof din Moscova. Manuscrisul, înregistrat pe microfilm, a fost scos clandestin din țară și publicat în Israel în 1980.

TALMUD TORA

Lit.: „studiul Torei"

Nume dat școlilor comunitare, mai ales în Europa Răsăriteană. Spre deosebire de **heder*, Talmud Tora cuprindea mai multe clase, fiecare având propriul său *rebe* (dascăl), și era o instituție finanțată de către *comunitate. Au fost promulgate diferite decrete pentru finanțarea Talmud Tora și adesea comunitatea impunea tuturor capilor de familie, nu numai celor care aveau copii, să le asigure funcționarea. Se colectau, de asemenea, fonduri cu prilejul riturilor de trecere, precum nașteri, căsătorii, înmormântări. Beneficiarii variau de la o regiune la alta. Talmud Tora din Amsterdam, întemeiată în sec. al XVI-lea, îi accepta pe toți elevii, bogați sau săraci. În schimb, în Europa Răsăriteană, Talmud Tora primea numai copii ai căror părinți nu-l puteau plăti pe *rebe*. De școală răspundea „Asociația pentru Talmud Tora" (Hevrat Talmud Tora), care procura fondurile necesare și plătea profesorii. Talmud Tora fiind finanțată de către comunitate, educația era adesea supervizată de membri ai comunității. Studiile se concentrau exclusiv asupra scrierilor evreiești clasice și se acorda multă importanță, mai ales în primele clase, învățării pe de rost a textului, inclusiv traducerea Pentateuhului în idiș. Materii laice nu existau. Elevii mai vârstnici studiau Talmudul și orele de școală se prelungeau mult după apusul soarelui. Absolvenții puteau să-și continue studiile într-o *ieșiva*, dar marea majoritate intrau în viața activă. Acest tip vechi de Talmud Tora a dispărut în calitate de instituție (excepție fac mediile ultraortodoxe), dar denumirea este în continuare utilizată pentru a desemna cursurile de învățământ religios organizate miercurea și duminica, pentru a asigura un minimum de cunoștințe despre iudaism copiilor instruiți în școlile publice.

TAMID

„Ofrandă veșnică"

Al nouălea tratat al ordinului **Kodașim* al *Mișnei. Cele șapte capitole ale sale examinează

arderile de tot, jertfe care aveau loc zilnic la Templu, dimineaţa şi după amiaza (cf. Ex. 29,38–42; 30,7–8; Num. 28,3–8). Mişna nu se mulţumeşte să enumere legile privind jertfa zilnică, ci descrie şi cum se proceda. Aflăm de aici cum se scotea cenuşa de pe altar, cum se aşezau lemnele, cum preoţii trăgeau la sorţi ca să-şi împartă funcţiile, cum se sacrifica mielul şi cum era adus la altar. Alte detalii privesc rugăciunea de dimineaţă, muzica din timpul jertfelor, curăţirea *menorei* şi darul de *tămâie de pe altarul interior. Subiectul este dezvoltat în *Talmudul babilonian.

TAM, RABENU

(1100–1171)

Pe numele său adevărat, Iacob ben Meir, cel mai de seamă dintre tosafiştii francezi (vezi **Tosafot*). În semn de recunoaştere a pietăţii şi a erudiţiei sale, i s-a atribuit titlul de Rabenu („învăţătorul nostru") Tam, după interpretarea rabinică a versetului Gen. 25,27: „Iacob a devenit un om erudit (*tam*), locuind în corturi". Negustor de vinuri şi ocupându-se cu împrumuturile, era cât pe ce să fie ucis de cruciaţi, în timpul celei de-a doua cruciade. A fost salvat de un nobil care trecea pe acolo şi care a promis gloatei că-l va converti la creştinism. Fiu al fiicei lui *Raşi, Tam a studiat cu tatăl său, Meir ben Samuel, cu fratele său, *Samuel ben Meir („Raşbam") şi cu Iacob ben Samson, elev al lui Raşi, apoi a condus *ieşiva* din comuna natală, Ramerupt. Tam a fost recunoscut drept cel mai de seamă învăţător al vremii sale; i s-au adresat întrebări halahice din toată lumea. Peste 80 de tosafişti s-au înscris în academia sa, frecventată de cei mai buni dascăli ai vremii.

Explicaţiile lui R. Tam impregnează *tosafoturile* Talmudului babilonian. Opera sa principală, *Sefer ha-iaşar* (Viena, 1811) conţine atât *tosafot* şi decizii cât şi *responsa*. Deciziile lui erau indulgente, ori de câte ori cadrul Halahei o permitea. Spre deosebire de fratele său, Samuel ben Meir, R. Tam se opunea categoric corectării textelor talmudice, străduindu-le să le explice în forma lor originală.

Autor de poeme liturgice, R. Tam coresponda în versuri rimate cu Abraham *ibn Ezra. El a aprobat introducerea de *piyutim* (poeme liturgice) în liturghie, căci nu le considera ca întreruperi ale rugăciunii. În urma unei dispute dintre el şi bunicul său, Raşi, cu privire la cele patru pasaje biblice inserate în **tfilin*, unii evrei pioşi poartă actualmente două perechi de *tfilin*: una conţine pasajele după ordinea lui Raşi, cealaltă după ordinea lui Rabenu Tam.

Rabenu Tam a fost recunoscut de către contemporanii săi, chiar şi cei mai depărtaţi, ca autoritatea supremă a generaţiei sale. Abraham *ibn Daud din Spania îi purta o mare stimă, iar rabinii din *Italia îi supuneau problemele lor halahice. Discipolii, care studiau la *ieşiva* sa, veneau uneori de departe, din Boemia şi din Rusia, şi se întorceau în ţările lor de baştină, unde răspândeau învăţăturile lui. În calitate de autoritate juridică, Rabenu Tam a abolit anumite obiceiuri sau a introdus altele noi, arătându-se însă foarte conservator în spirit şi conştient de necesitatea de a menţine unitatea şi armonia comunitară.

Rabinii din epoca sa citează una din lucrările sale, *Sefer ha-pesakim*, din care o bună parte s-a pierdut. Este aproape sigur că a compus şi un comentariu la Cartea lui *Iov. *Hilhot Sefer Tora* ale sale se găsesc în **Mahzor Vitry* (ediţia 1923).

TAMUZ

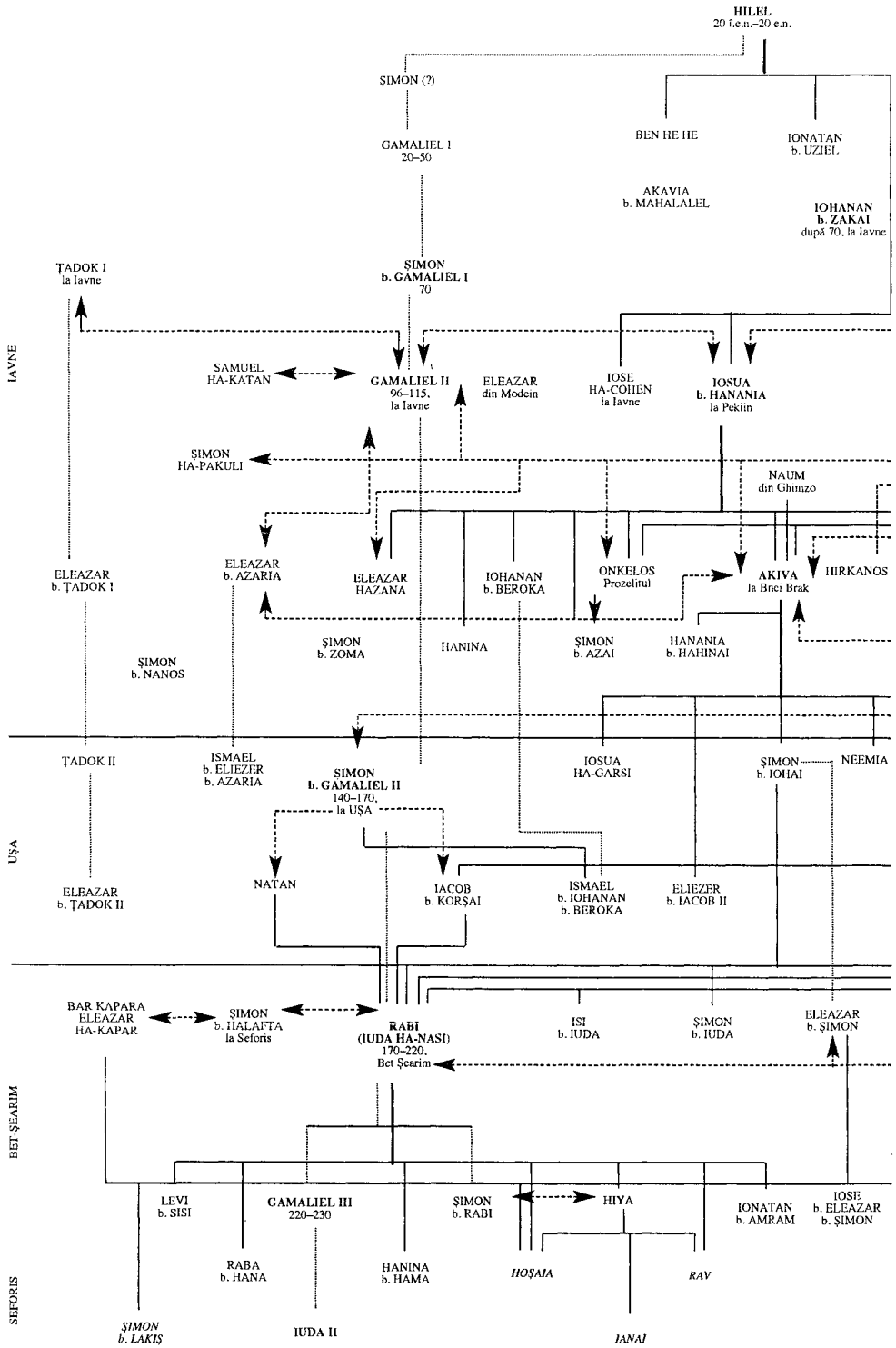
Asiro-babilon.: Duzu sau Dumuzi

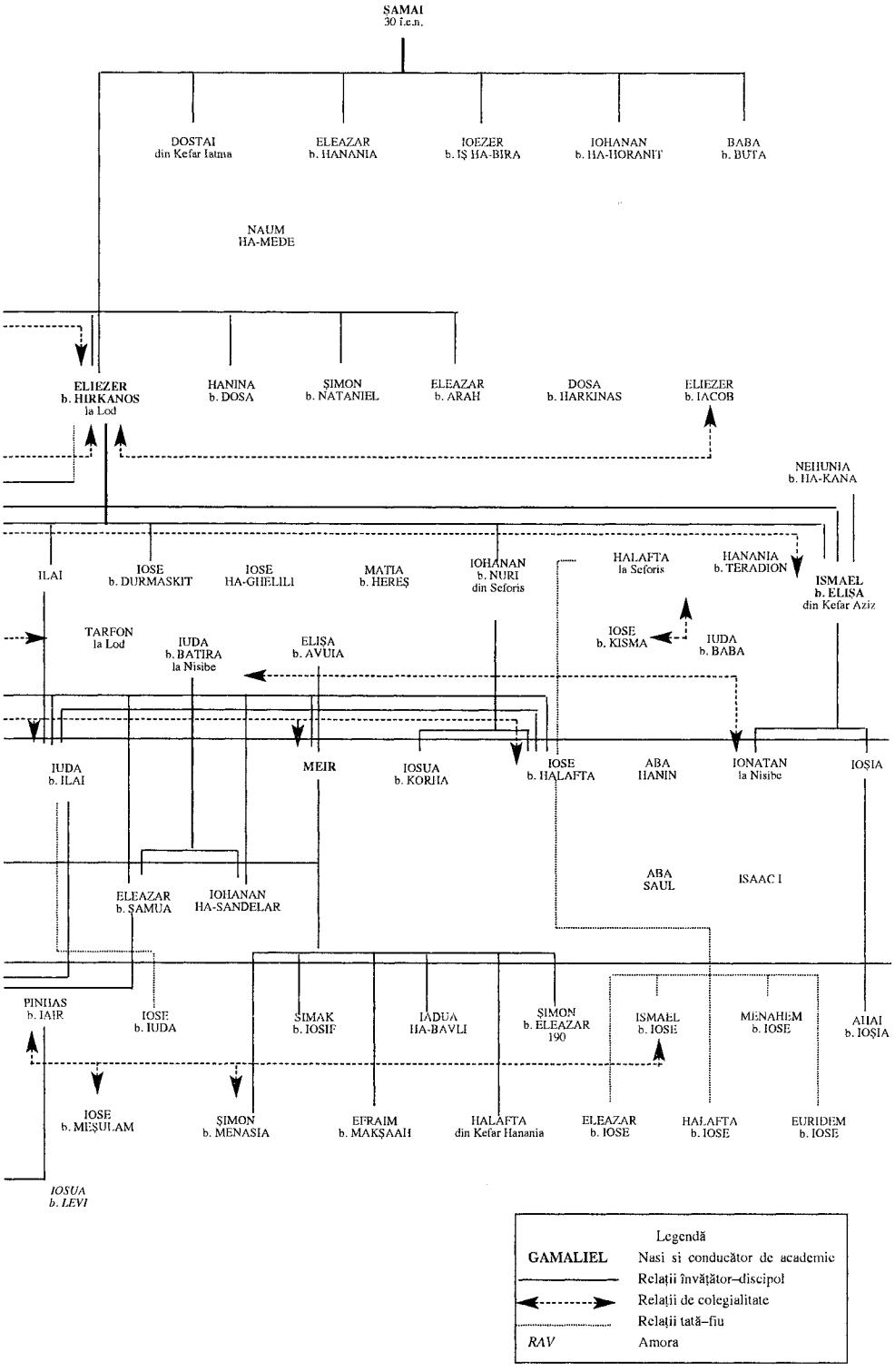
A patra lună a *calendarului religios evreiesc; a zecea lună a anului civil ebraic, care începe cu *Tişri. Cuprinde 29 de zile şi coincide, în mod normal, cu iunie-iulie. Semnul său zodiacal este Racul. Există mai multe referiri biblice la „luna a patra", dar numele de Tamuz nu apare în Biblie decât ca numele unei divinităţi mesopotamiene, pe care siro-fenicienii o numeau Adoni („Domnul meu") şi grecii, Adonis (Ezec. 8,14). Evreii reveniţi în Iudeea, după exilul babilonian, au introdus numele de Tamuz (adaptare de la *Dumuzi*) ca numele lunii a patra a lor, nume care revine adesea în literatura rabinică. Potrivit tradiţiei, Tamuz marchează începutul verii în Ereţ Israel (*Şab.* 53a). Postul din 17 Tamuz (Şiva asar be-*Tamuz) comemorează străpungerea zidurilor Ierusalimului de către armatele babiloniene, la 9 Tamuz 586 î.e.n. (2 Regi 25,3–4) şi repetarea aceluiaşi eveniment de către legiunile romane ale lui Titus în ziua de 17 a aceleiaşi luni, în anul 70 e.n. Acest post inaugurează cele *trei săptămâni de doliu care culminează cu Tişa be-*Av. După Zaharia (8,19), acest „post din luna a patra", ca şi celelalte trei posturi biblice, se va transforma într-un prilej de bucurie în vremurile mesianice.

TAMUZ, ŞIVA ASAR BE-

„17 Tamuz"

Zi de post în amintirea primei spărturi provocate în zidul exterior al Ierusalimului de către armata babiloniană a lui Nabucodonosor, preludiu al cuceririi oraşului şi al distrugerii Primului *Templu


HILEL
20 î.e.n.–20 e.n.
ŞIMON (?)
BEN HE HE
IONATAN
b. UZIEL
GAMALIEL I
20–50
AKAVIA
b. MAHALALEL
IOHANAN
b. ZAKAI
după 70, la Iavne
ŢADOK I
la Iavne
ŞIMON
b. GAMALIEL I
70
IAVNE
SAMUEL
HA-KATAN
GAMALIEL II
96–115,
la Iavne
ELEAZAR
din Modein
IOSE
HA-COHEN
la Iavne
IOSUA
b. HANANIA
la Peklin
ŞIMON
HA-PAKULI
NAUM
din Ghimzo
ELEAZAR
b. ŢADOK I
ELEAZAR
b. AZARIA
ELEAZAR
HAZANA
IOHANAN
b. BEROKA
ONKELOS
Prozelitul
AKIVA
la Bnei Brak
HIRKANOS
ŞIMON
b. ZOMA
HANINA
ŞIMON
b. AZAI
HANANIA
b. HAHINAI
ŞIMON
b. NANOS
ŢADOK II
ISMAEL
b. ELIEZER
b. AZARIA
ŞIMON
b. GAMALIEL II
140–170,
la UŞA
IOSUA
HA-GARSI
ŞIMON
b. IOHAI
NEEMIA
UŞA
NATAN
IACOB
b. KORŞAI
ISMAEL
b. IOHANAN
b. BEROKA
ELIEZER
b. IACOB II
ELEAZAR
b. ŢADOK II
BAR KAPARA
ELEAZAR
HA-KAPAR
ŞIMON
b. HALAFTA
la Seforis
RABI
(IUDA HA-NASI)
170–220,
Bet Şearim
ISI
b. IUDA
ŞIMON
b. IUDA
ELEAZAR
b. ŞIMON
BET-ŞEARIM
LEVI
b. SISI
GAMALIEL III
220–230
ŞIMON
b. RABI
HIYA
IONATAN
b. AMRAM
IOSE
b. ELEAZAR
b. ŞIMON
RABA
b. HANA
HANINA
b. HAMA
HOŞAIA
RAV
SEFORIS
ŞIMON
b. LAKIŞ
IUDA II
IANAI


ŞAMAI
30 î.e.n.
DOSTAI
din Kefar Iatma
ELEAZAR
b. HANANIA
IOEZER
b. IŞ HA-BIRA
IOHANAN
b. HA-HORANIT
BABA
b. BUTA
NAUM
HA-MEDE
ELIEZER
b. HIRKANOS
la Lod
HANINA
b. DOSA
ŞIMON
b. NATANIEL
ELEAZAR
b. ARAH
DOSA
b. HARKINAS
ELIEZER
b. IACOB
NEHUNIA
b. HA-KANA
ILAI
IOSE
b. DURMASKIT
IOSE
HA-GHELILI
MATIA
b. HEREŞ
IOHANAN
b. NURI
din Seforis
HALAFTA
la Seforis
HANANIA
b. TERADION
ISMAEL
b. ELIŞA
din Kefar Aziz
TARFON
la Lod
IUDA
b. BATIRA
la Nisibe
ELIŞA
b. AVUIA
IOSE
b. KISMA
IUDA
b. BABA
IUDA
b. ILAI
MEIR
IOSUA
b. KORHA
IOSE
b. HALAFTA
ABA
HANIN
IONATAN
la Nisibe
IOŞIA
ABA
SAUL
ISAAC I
ELEAZAR
b. ŞAMUA
IOHANAN
HA-SANDELAR
PINHAS
b. IAIR
IOSE
b. IUDA
ŞIMAK
b. IOSIF
IADUA
HA-BAVLI
ŞIMON
b. ELEAZAR
190
ISMAEL
b. IOSE
MENAHEM
b. IOSE
AHAI
b. IOŞIA
IOSE
b. MEŞULAM
ŞIMON
b. MENASIA
EFRAIM
b. MAKŞAAH
HALAFTA
din Kefar Hanania
ELEAZAR
b. IOSE
HALAFTA
b. IOSE
EURIDEM
b. IOSE
IOSUA
b. LEVI
Legendă
GAMALIEL
Nasi si conducător de academie
Relaţii învăţător–discipol
Relaţii de colegialitate
Relaţii tată–fiu
RAV
Amora

(586 î.e.n.). Textele biblice care relatează evenimentele (2 Regi 25 și Ier. 52) le datează în a noua zi a lunii a patra (Tamuz). Se pare deci că, la origine, postul se ținea pe 9, nu pe 17 Tamuz, până când, împreună cu alte posturi „minore", a fost abolit cu ocazia construirii celui de-al Doilea Templu (cf. Zah. 8,19).

Istoricul Flavius *Iosefus notează că, în ultimele zile ale celui de-al Doilea Templu (70 e.n.), prima breșă în incinta exterioară s-a produs la 17 Tamuz și că postul a fost stabilit pentru această zi. Când au fost reintroduse zilele de post care comemorează distrugerea Primului Templu, rabinii epocii au decis că postul din 17 Tamuz va fi respectat în amintirea ambelor evenimente.

De altfel, tradiția evreiască asociază acestei zile și alte evenimente nefericite. Astfel, Moise a spart primele două table ale Legii la 17 Tamuz, când s-a petrecut păcatul *Vițelului de aur, comis de israeliți la poalele Muntelui Sinai. Tot la 17 Tamuz, păgânul Apostamos a ars un sul al Legii și a introdus un idol în *Sanctuar (cf. *Taan.* 4,6), în timpul domniei lui Antioh IV Epifanes și al răscoalei Hașmoneilor. În sfârșit, tot într-o zi de 17 Tamuz, au luat sfârșit jertfele zilnice la Templul din Ierusalimul asediat de legiunile romane.

Perioada care separă postul din 17 Tamuz de cel din 9 Av, numită de obicei cele *trei săptămâni, este considerată o perioadă de tristețe. Postul din 17 Tamuz se ține numai din zori până la căderea nopții (deci nu din seara de ajun; vezi *Post și zile de post). Toaleta de dimineață și purtarea de încălțăminte din piele nu sunt interzise în această zi, cum se întâmplă la cele două posturi majore, de *Kipur și de 9 Av. La slujba de dimineață și la cea de după amiază se citesc secțiuni speciale ale Torei: Ex. 32,11–14, respectiv, 34,1–10. În comunitățile de rit așchenaz, citirea Torei este urmată de o **haftora* extrasă din Isa. 55,6–56,8.

TANA

„Învățător" (aram.); pl. tanaim

Termenul provine de la un verb aramaic care înseamnă „a repeta" sau „a preda" și-i denumește pe învățătorii *legii orale, a căror activitate s-a desfășurat între anul 20 e.n. și epoca lui *Iuda ha-Nasi (apr. 200 e.n.). Predecesorii lor imediați au fost *Hilel și *Șamai, dar unii pretind că primul tana a fost Șimon cel Drept, unul din ultimii membri ai *Marii Adunări (cca. 330 î.e.n.; *Avot*, 1,2). Tanaimilor li se datorează prima așternere în scris a *legii orale: *Mișna (de către Iuda ha-Nasi), *Tosefta și *Midraș Halaha. Peste 120 de tanaimi sunt numiți în Mișna, alții sunt menționați în *Baraitot* (vezi **Baraita*) extra-mișnice. În afara câtorva excepții, toți au fost palestinieni prin naștere și prin educație.

În general, se disting cinci generații de tanaimi (v. pag. 794–795). Prima a fost prezidată de R. *Gamaliel I și de R. *Iohanan ben Zakai; centrul ei de învățământ se afla la Ierusalim. În anul 70 e.n., după distrugerea celui de-al Doilea Templu, învățământul tanaitic a fost reluat la Iavne, mai ales în urma eforturilor lui R. Iohanan; astfel, structura iudaismului a rămas puternică și indestructibilă. Ulterior au fost stabilite alte centre de învățământ în Ereț Israel (pentru amănunte, vezi *Academii). Printre eminenții tanaimi din generația următoare îi găsim pe R. Gamaliel II și pe R. Eleazar ben Azaria din Iavne, pe *Eliezer ben Hirkanos și pe *Iosua ben Hanania.

Persecuția antievreiască din timpul împăratului roman Hadrian și eșecul răscoalei lui Bar Kohba (135 e.n.), la numai două generații după distrugerea Templului, au avut o influență profundă asupra învățământului tanaitic. În calitate de purtători de cuvânt ai comunității evreiești din Ereț Israel, R. Gamaliel II, R. Iosua și R. Eliezer au călătorit la Roma, pentru a lua legătura cu comunitatea evreiască locală, aflată în plină creștere. Scopul călătoriei: să intervină pe lângă autoritățile romane. R. *Akiva, tana din a treia generație, a vizitat, la rândul său, alte comunități din diaspora. Împreună cu R. *Ismael ben Elișa și R. Hanania ben Teradion, Akiva a fost printre cei zece *martiri ai epocii lui Hadrian. Midrașurile halahice (**Mehilta, Sifre* etc.) au provenit din academiile lui R. Akiva și R. Ismael, care au formulat principii *hermeneutice pentru interpretarea Bibliei, ceea ce a favorizat dezvoltarea legii rabinice (*Halaha).

Dintre elevii lui Akiva, a patra generație de tanaimi, pot fi semnalați *Șimon bar Iohai, *Iose ben Halafta și *Meir (care studiase și cu R. Ismael). Împreună cu R. Șimon ben Gamaliel II și cu *Iuda bar Ilai, ei au dat un nou impuls studiilor rabinice după anul 135 al e.n. *Iuda ha-Nasi aparține celei de-a cincea generații de tanaimi. O dată cu apariția Mișnei, redactată de el, a luat sfârșit această perioadă. Totuși, a existat, poate, și o a șasea generație, de tranziție, între epoca mișnică și cea a rabinilor talmudici (vezi *Amora). Se socotește că ea a fost alcătuită din tineri contemporani ai lui R. Iuda, precum Hiya Raba și Bar Kapara, care au adunat elemente halahice și *baraitot*.

Cuvântul *tana* desemnează și o categorie de „interpreți" (*meturgheman*) care memorau pasaje

întregi din legea orală, recitându-le cu glas tare pentru elevii din epoca amoraimilor (*B.M.* 76b).

Aşadar, se disting cinci generaţii de tanaimi, care corespund celor cinci generaţii de **zugot* (*Avot* 1); această împărţire conţine însă o doză de arbitrar şi o serie de tanaimi nu pot fi situaţi într-o atare schemă. Epoca tanaimilor este marcată de două date: 70 e.n., anul distrugerii *Templului, şi 135, căderea Betarului. Prima etapă se caracterizează prin sfârşitul perioadei Templului, urmată de o renaştere marcată de ridicarea centrului de la Iavne, şi se sfârşeşte cam prin 130. Discipolii s-au regrupat apoi în Galileea, pentru a studia acolo. Amândouă înfrângerile, din 70 şi din 135, au fost urmate de opresiune militară şi represiune religioasă; ambele sunt caracterizate şi prin fuga locuitorilor din Ierusalim spre alte centre, întâi în Iudeea (70–130), apoi în Galileea (începând din 135). Primejdia de dezintegrare socială era însoţită de pericolul de a vedea stingându-se orice autoritate evreiască. Distrugerea Templului, apoi cea de la Iavne, au lăsat un gol care trebuia umplut. Tocmai pentru a evita extincţia, învăţătorii au început să adune din nou elementele tradiţiei halahice.

Tanaimii se înfăţişau ca dascăli şi totodată ca eruditi. Ei expuneau şi predau legea în academii şi în sinagogi. Ei îndemnau oamenii din popor să se înalţe din punct de vedere etic, încurajându-i să respecte Halaha. Mai mult decât atât, neşovăind să pledeze cauza lui Israel faţă de autorităţile civile romane, mergând la nevoie până la Roma, ei s-au implicat tot atât de mult în domeniul social şi politic, cât şi pe plan spiritual.

TANA DE-VE ELIAHU

„Învăţătura şcolii lui Eliahu"

Midraş etic ale cărui dată şi loc de redactare sunt nesigure. Datele şi locurile presupuse variază de la secolul al V-lea la cel de al X-lea şi de la Ereţ Israel la Italia. Titlul provine dintr-o povestire a *Talmudului din Babilon (*Ket.* 106 a) care istoriseşte că de două ori profetul *Ilie (Eliahu) i s-a arătat lui Rav Anan, *amora din a doua generaţie, şi i-a dat o învăţătură. Talmudul denumeşte prima întâlnire *Seder Eliahu Rabba* („învăţătura lungă a lui Ilie"), iar pe cea de-a doua, *Seder Eliahu Zuta* („învăţătura scurtă a lui Ilie"); amândouă figurează în text. Prima parte a cărţii (*Seder Eliahu Rabba*) are 31 de capitole, scrise într-o ebraică cu stil elaborat, care abundă în sinonime. Conţinutul ei este variat: explicaţii ale unor porunci, omilii asupra unor întregi capitole din Biblie, cu numeroase parabole şi exemple, descrieri ale soartei rezervate celor drepţi, rugăciuni, lamentaţii, chemări la pocăinţă şi la studierea Torei şi diferite îndemnuri etice. Viziunea universalistă a autorului este clar exprimată: „Voi chema cerul şi pământul ca martori: fie că eşti israelit sau nu, sclav, bărbat sau femeie, spiritul de sfinţenie este cu fiecare după faptele sale". Midraşul este citat pentru prima dată la finele secolului al XI-lea.

A doua parte a lucrării, *Seder Eliahu Zuta,* se compune din 25 de capitole, dintre care primele 14 seamănă cu prima parte, atât prin stil cât şi prin conţinut. Capitolele următoare sunt consacrate unor subiecte diferite, fără legătură între ele, ceea ce pare a indica o redactare tardivă.

TANAH

Denumire uzuală a Bibliei ebraice. Termen compus din iniţialele cuvintelor *Tora* (Pentateuh), *Neviim* (Profeţi) şi *Ketuvim* (Hagiografe). Această denumire se regăseşte în Talmud (*Sanh.* 101a; *Kid.* 49a; *M.K.* 21a). Vezi *Biblie.

TANHUMA

Nume dat unui ansamblu de texte midraşice cu privire la Pentateuh, atribuit lui Tanhuma bar Aba, un amora palestinian din secolul al IV-lea, foarte prolific autor de texte hagadice. Diferite texte au fost publicate sub numele său, iar altele sunt încă în manuscris. *Midraşul Tanhuma urmează *ciclul trianual de lectură, care era atunci în vigoare în Palestina. Scrierile grupate în acest ansamblu se identifică lesne prin fraza introductivă specifică: „Rabi Tanhuma începu să vorbească astfel", care apare frecvent (în special, în **Pesikta Rabati*). Deşi aceste texte au unele elemente comune, este totuşi greu de stabilit dacă derivă toate din aceeaşi origine. Unul dintre ele este probabil cel mai vechi Midraş care există, întrucât câteva dintre pasajele sale sunt citate în Talmud.

Tanhuma Ielamedenu este un grup de midraşuri omiletice, care se referă la ansamblul Pentateuhului; există mai multe compilaţii ale sale. Numele provine de la introducerea sa halahică: „Să binevoiască învăţătorul nostru să ne înveţe", urmată adesea de „Rabi Tanhuma începu să vorbească astfel". Acest corpus cuprinde: ediţia tipărită a *Tanhumei*, inclusiv cea publicată de către Buber, **Deuteronom Raba, *Numeri Raba 2, *Exod Raba 2* şi elemente din *Pesikta Rabati,* precum şi alte Midraşim, complete sau fragmentare. Publicat pentru prima dată la Constantinopol în 1522, el conţine diferite ziceri şi poeme, citate adesea de către autorii medievali; cu toate acestea, nu toate fragmentele citate

se regăsesc în exemplarele disponibile. Rămâne nesoluționată chestiunea dacă *Tanhuma* și *Ielamedenu* țin de aceeași sursă, dispărută astăzi, sau sunt două opere diferite. Dacă nu se poate trasa cronologia exactă a operei, se pare totuși că acest corpus ține de literatura tanaitică, de Talmudul palestinian și de midrașurile hagadice clasice ale epocii amoraimilor. Ele conțin adesea referiri directe la polemicile anticaraite, ceea ce ne îngăduie să presupunem că n-au fost terminate înainte de secolul al IX-lea. Este însă plauzibil că în secolul al IX-lea sau al X-lea să fi apărut acest gen literar, bazându-se atât pe scrieri vechi, cât și pe unele mai recente. Alcătuirea lor caracteristică, care amestecă o chestiune halahică cu o preocupare vizibil hagadică, pare, de asemenea, să indice o epocă de redactare relativ târzie. Limba utilizată în acest corpus este un amestec de ebraică mișnică și de aramaică galileeană; se mai găsesc și câteva cuvinte grecești și latine. Unele dintre aceste texte sunt redactate totuși într-o limbă artificială, mai epurată, și nu se poate desprinde nici un element care să pledeze pentru o origine antică.

TARGUM

„Traducere" (aram.)

Vechi traduceri aramaice ale Bibliei. Cuvântul vine probabil din accadianul *targummu*, poate prin termenul hitit *tarkammai*, „a proclama, a explica, a traduce". Elaborarea lor a început cu mai multe secole înaintea erei noastre, într-o epocă în care aramaica era limba dominantă în Orientul Apropiat, inclusiv în Iudeea. Targumul furnizează o traducere și adesea o interpretare a Bibliei ebraice în iudeo-aramaica locală.

Cele mai vechi manuscrise targumice au fost descoperite printre *manuscrisele de la Marea Moartă și par a data de la jumătatea secolului al II-lea î.e.n. Este vorba de fragmente dintr-un targum la Levitic 16,12–21 și dintr-un targum al Cărții lui Iov. Deoarece nu există nici un indiciu că Iov se citea la sinagogă, s-ar părea că Biblia ebraică era tradusă nu numai pentru uzul sinagogal și liturgic, ci și în scopul studiului individual sau public. Numeroasele citate targumice din literatura rabinică confirmă această concluzie.

Targumurile se împart în două grupe lingvistice principale și țin de mai multe genuri literare distincte. Activitatea targumică a fost înfloritoare atât în Ereț Israel, cât și în Babilonia, traducerile fiind efectuate atât în aramaica galileeană (sau iudeo-palestiniană), cât și în aramaica babiloniană (sau literară). Școlile babiloniene și palestiniene se deosebeau atât prin modul de abordare literară, cât și prin limbă. În timp ce targumurile editate în Babilon tind să rămână relativ aproape de originalul ebraic, cele palestiniene sunt adesea mai parafrastice și mai dezvoltate, cu pasaje interpretative, absente în originalul ebraic. Aceste interpretări sunt provocate, în general, de o dificultate în versetul ebraic și aproape totdeauna putem găsi paralele în literatura rabinică veche. O altă diferență importantă între targumurile palestiniene și cele babiloniene rezidă în modul deosebit de interpretare a unor pasaje de jurisprudență. Aceste variații oglindesc diferențele de interpretare dintre școlile halahice ale lui R. *Ismael și, respectiv, R. *Akiva. Talmudul babilonian, care este sursa principală a legii evreiești normative, autorizează Targumul Pentateuhului, atribuit prozelitului Onkelos (sec. al II-lea e.n.), ca fiind redactat sub egida lui R. Eliezer și a lui R. Iosua (discipoli ai lui R. Akiva), și-l denumește „Targumul nostru". Ca urmare a acestei recunoașteri oficiale, Targumul palestinian a fost înlocuit, în cultul sinagogal, prin versiunea mai sobră și mai puțin amplificată a lui Onkelos.

Atunci când un targum se îndepărtează de la versiunea literală în favoarea parafrazării, aceasta se datorează, în general, unui motiv precis. Targumul identifică adesea personaje și locuri anonime în Biblia ebraică. El armonizează pasajele contradictorii și oferă o singură traducere pentru fraze ușor diferite. El aduce la zi pasajele juridice, pentru a le armoniza cu practica halahică ulterioară, revenind uneori asupra unei polemici antisectare. Descrierile antropomorfice, care îi atribuiseră lui Dumnezeu o înfățișare sau emoții omenești, sunt adesea (dar nu sistematic) evitate sau reformulate. De asemenea, pasajele neclare cu privire la patriarhi sau la vechii israeliți sunt adesea modificate pentru a păstra demnitatea acestor personaje. Targumurile palestiniene inserează adesea lungi pasaje hagadice (omiletice) în istorisirile biblice. Aceste targumuri dezvoltate dau numeroase interpretări mesianice versetelor biblice.

Targumul Onkelos era citit o dată, în cursul rugăciunilor individuale, după ce pericopa biblică săptămânală se citea de două ori în ebraică (*Șenaim mikra ve-ehad targum*, *Ber.* 8a). În sinagogile yemenite, Targumul Onkelos se cântă și în prezent, în cadrul cultului public (vezi **Meturgheman*).

Există targumuri pentru întreaga Biblie ebraică, exceptând cărțile care au fost compuse parțial în aramaică (Daniel, Ezra-Neemia). Pentateuhul are cel mai mare număr de targumuri: cel al lui Onkelos, targumurile palestiniene, targumul zis al lui

Pseudo-Ionatan, o compilaţie a primelor două şi cel mai dezvoltat dintre toate, şi Targumul codexului Neofiti. Onkelos s-a păstrat până în zilele noastre în sute de manuscrise medievale. Targumurile palestiniene ne sunt cunoscute din zeci de fragmente, mai ales cele descoperite în Sinagoga Ben Ezra din vechiul Cairo (vezi *Geniza), şi din manuscrisul *Neofiti 1* al Bibliotecii Vaticane.

Dintre celelalte genuri targumice, se cuvin menţionate: a) antologiile sau extrasele (aşa-numitul Targum fragmentar) din Targumul palestinian şi din Onkelos, care constituie florilegii de versete şi de fraze alese; b) culegerile de pasaje amplificate şi de adaosuri (*toseftot*), extrase din Targumul palestinian; c) culegerile liturgice din Targumul palestinian, cuprinzând lecturile sinagogale pentru zilele de Şabat şi de sărbători; d) poemele targumice care introduc aceste culegeri sau sunt inserate în ele.

Talmudul atribuie compunerea Targumului Profeţilor lui tana Ionatan ben Uziel, de unde şi numele de Targumul lui Ionatan. Targumul pentru Primii Profeţi este apropiat de Onkelos, atât prin limbă, cât şi prin abordarea literară. El cuprinde totuşi multe adăugiri midraşice (*toseftot*), consemnate pe marginile manuscriselor sau inserate în texte. Aceste dezvoltări sunt, în general, delimitate de Targumul curent, fiind introduse prin menţiunea *„tosefta"* sau *„Targum Ierusalmi"*.

Targumurile la Ultimii Profeţi şi la Scrieri (Hagiografe) se apropie mai mult de Targumul palestinian, deşi în grade diferite. Şi ele conţin numeroase *toseftot*. Există cel puţin două versiuni targumice diferite pentru unele cărţi. De exemplu, Targumul lui Iov de la Qumran este foarte diferit de textul tradiţional, păstrat în manuscrisele europene şi în primele ediţii tipărite. De asemenea, există două forme tradiţionale ale Targumului pentru sulul Esterei (*Targum rişon* şi *Targum şeni*). O a treia versiune, atestată de Biblia poliglotă din Anvers (1569), aşteaptă mereu o retipărire. Targumul Proverbelor pare să conţină elemente secundare, care nu sunt traduse direct din versiunea ebraică, ci poate dintr-o traducere siriană anterioară.

Specialiştii evrei şi creştini au manifestat un mare interes pentru Targumuri. Textele targumice constituie o sursă importantă pentru studiul limbilor semitice antice şi mai ales al diferitelor dialecte aramaice. Ele furnizează o imagine despre sinagoga antică şi despre folosirea liturgică a Bibliei în această epocă. Totodată, ele ocupă un loc important printre sursele rabinice pentru exegeza biblică, deoarece adeseori cuprind interpretări diferite de cele care s-au afirmat ulterior ca normative.

TARGUM ŞENI

„A doua traducere"

Una din cele două parafraze midraşice în aramaică după Cartea *Esterei. În afara numeroaselor surse palestiniene şi babiloniene din care se inspiră autorul, câteva elemente reflectă propria sa imaginaţie creatoare. Unele motive au fost împrumutate din Coran, ceea ce arată că textul a fost compus spre finele secolului al VII-lea sau începutul secolului al VIII-lea. Limba este aramaica occidentală, cu inserarea multor cuvinte greceşti.

Prolixitatea autorului află o ilustrare în comentariul pe care îl face la textul: „În timp ce regele Ahaşveroş şedea pe tronul său regal" (Est. 1,2); stârnit de acest verset autorul face o lungă şi extrem de amănunţită descriere a tronului lui *Solomon, după care, trece la un elogiu al puterii şi înţelepciunii marelui rege evreu.

Unul dintre procedeele cele mai folosite de către autor constă în a crea dialoguri lungi între diferitele personaje ale Cărţii Esterei. Într-una din aceste conversaţii, Haman dă o descriere destul de precisă a practicii evreieşti, dar o interpretează într-o manieră care să-i acuze pe evrei. Autorul mai compune şi un şir de rugăciuni, pe care le atribuie Esterei şi lui Mordehai.

TARIAG MIŢVOT, vezi PORUNCI, CELE 613.

TAŞLIH

Lit.: „vei arunca"

Ceremonie executată în prima după amiază de Roş Haşana (Anul Nou), numai dacă această zi nu cade într-o zi de Şabat, în care caz ceremonia se amână pentru ziua următoare. Ritualul constă în a merge la malul unui curs de apă şi a arunca în aceasta nişte firimituri scoase din buzunarele hainelor, recitând totodată versete din profeţii Mica şi Isaia. Numele ceremoniei provine din Mica 7,19: „Vei arunca în fundul mării toate păcatele lor!"

Prima referire la acest obicei este atestată în *Sefer ha-Maharil* (sec. al XV-lea) a lui R. Iacob *Möllin. Deşi el interzicea folosirea de firimituri de pâine în cursul ceremoniei, nu s-a ţinut seamă de această interdicţie.

Printre variantele acestei practici se poate semnala obiceiul kurd care constă în a sări în apă în timpul ceremoniei. Cabaliştii îşi scutură hainele pentru a se elibera de „scoarţele" de păcate care s-au format în cursul anului şi recită numeroase

extrase din *Zohar*. Actul lor se bazează pe un enunț talmudic: curățirea hainelor este un semn de puritate morală. Evreii sefarzi și orientali par să fi respectat ritul de *taşlih* încă din secolul al XVI-lea, urmând ritualul lui Isaac Luria. Evreii din Siria utilizează un bazin, alimentat printr-o țeavă cu apă curgătoare.

Unii rabini au respins obiceiul de *taşlih*, declarând că este vorba de o superstiție de origine neevreiască; alții îl înțeleg ca pe un tribut plătit Creatorului, a cărui operă de *Creație a început la Roș Hașana și care a avut ca primi martori peștii. Acesta ar fi motivul pentru care ritualul trebuie îndeplinit la malul unei ape în care trăiesc pești.

TATĂ

Atunci când o femeie dă naștere unui copil, legea evreiască presupune că soțul ei este tatăl; această presupunere rămâne valabilă chiar dacă circulă zvonuri despre o posibilă infidelitate a acesteia. În schimb, dacă o mamă celibatară susține că un bărbat anume este tatăl copilului ei, ea nu poate dovedi paternitatea, deoarece legea presupune că ea putea să aibă relații și cu alți bărbați (*Hul.* 11b). Dar dacă un bărbat susține că „acest copil este al meu", paternitatea lui este recunoscută. În cazul căsătoriei exogame, ascendența este decisă de mamă. În schimb, într-o căsătorie endogamă, genealogia este determinată de tată (*Kid.* 3, 12). Astfel, când un *preot (*cohen*) ia în căsătorie o femeie dintr-o familie nesacerdotală oarecare, copiii lor sunt preoți, dar dacă un israelit ia în căsătorie o femeie de ascendență sacerdotală, copiii lor vor fi simpli israeliți.

În epoca biblică, întreținerea copiilor minori de către tatăl lor era doar o obligație morală și nu era impusă de lege. Înțelepții au decretat obligativitatea legală a acestei sarcini la sinodul de la Ușa (sec. al II-lea). Toate veniturile copilului minor aparțin tatălui său, cu condiția ca acesta să-și recunoască obligația de a-i întreține pe copii și de a le asigura nevoile. Cu toate acestea, veniturile copilului în vârstă de peste șase ani și care nu mai depinde financiar de tatăl său (de exemplu, dacă a primit o moștenire) încetează de a mai fi proprietatea părintelui. Pe de altă parte, legămintele unei fete încă minore pot fi anulate de părintele acesteia. Potrivit Talmudului, tatăl dispune de dreptul biblic de a-și căsători fiicele minore (sub doisprezece ani și jumătate), ceea ce presupune dreptul de a le alege soții și de a primi compensații de la aceștia. Înțelepții nu-i sfătuiesc totuși să-și exercite acest drept după ce fata devine majoră (vezi *Adult) și-și poate da consimțământul (*Kid.* 41a).

Tatăl are obligația de a le asigura copiilor o educație evreiască, de a-i învăța să deosebească binele de rău și de a-i pregăti să îndeplinească poruncile atunci când vor ajunge la majorat. Tot tatălui îi revine datoria să se îngrijească de circumcizia fiului, să-l răscumpere dacă e *primul său născut, să-l însoare și să-l învețe o meserie (*Kid.* 29a). Potrivit Talmudului, el trebuie de asemenea să-l învețe să înoate (*ibid.*). Atunci când fiul face **bar miţva*, tatăl său recită o binecuvântare specială, mulțumind lui Dumnezeu că a fost eliberat de responsabilitatea părintească legală (**Baruh şe-petarani*). Tatăl trebuie de asemenea să-i procure fiicei sale veșmintele și podoabele potrivite în vederea *căsătoriei.

Potrivit tradiției, tatăl trebuie fie milostiv cu copiii săi și să nu le invidieze reușitele. El trebuie să fie generos cu timpul său, cu banii săi și cu sentimentele sale: el nu trebuie să-și precupețească eforturile pentru a-și ajuta copiii să crească și să progreseze. Tradiția așteaptă de la el să-i educe în spiritul disciplinei, de așa manieră încât să întruchipeze pentru ei autoritatea familială.

În *ştetl* (cum se numeau târgușoarele evreiești din Europa răsăriteană), activitatea tatălui în cămin era în mod esențial de ordin spiritual și intelectual, iar autoritatea sa nu era pusă în discuție. În chip cu totul firesc, ceilalți membri ai *familiei nu-l întrerupeau atunci când vorbea și nu se așezau pe scaunul lui. Mai puțin apropiat de copii decât *mama, tatăl își consacra timpul petrecut acasă mai degrabă afacerilor decât unei participări active în cercul familial. Printre familiile care au imigrat în Occident și în Israel, autoritatea paternă s-a erodat puternic, fiind percepută ca specifică unei culturi aparținând trecutului.

În căminele evreiești contemporane, atât din Occident cât și din Israel, relațiile dintre părinți și copii sunt întemeiate mai curând pe principii egalitare decât pe autoritatea paternă. Într-adevăr, teoriile moderne despre educație au luat-o înaintea tradiției evreiești în majoritatea căminelor. În plus, salariul femeii dobândind o pondere importantă în bugetul familiei, tatăl ocupă un loc mai însemnat ca altădată atât în educația copiilor, cât și în diverse treburi casnice. Chiar și în comunitățile ortodoxe în care tradiția își păstrează întreaga forță, se constată totuși o mai mare flexibilitate în raport cu generațiile precedente și o tendință egalitaristă în atribuirea rolurilor în interiorul căminului. Vezi și *Părinți și copii.

TĂMÂIE

Termenul ebraic pentru tămâie, *ketoret*, provine din radicalul *ktr*, care înseamnă „a face fum" și care se utilizează pentru a desemna fumul emanat dintr-o jertfă săvârșită pe altar (1 Sam. 2,15). Existau două feluri de tămâie. Unul era făcut din tămâie curată (Lev. 2,1) și se folosea cu unele jertfe de mâncare. Celălalt conținea mai multe ingrediente, spune Talmudul (*Ker.* 6a), care precizează și cantitatea utilizată anual: 70 de măsuri (o măsură = aprox. 370 grame) dintr-un amestec de stacte, oniha, halvan și tămâie curată; 16 măsuri dintr-un alt amestec de smirnă, cassia, nard și șofran; 12 măsuri de costus; 3 măsuri de scoarță aromată și 9 de scorțișoară. La acestea, se adăuga esență de Carșina, vin (preferabil de Cipru, dar, la nevoie, putea fi și un vin alb vechi) și sare de Sodoma, precum și o cantitate de *maale așan*, care produce fum. Numai primele patru ingrediente sunt menționate în Pentateuh (Ex. 30,34). Toate acestea se pisau împreună până se obținea o pudră foarte fină. Tămâia se aducea de două ori pe zi, dimineața și seara, și se ardea pe un altar special, *altarul tămâierii, un paralelipiped din lemn de salcâm poleit cu aur, înalt de doi coți și având o bază pătrată cu latura de un cot. Darul de tămâie făcea parte din ritualul pe care marele *preot îl executa când intra în *Sfânta Sfintelor de *Iom Kipur. Tămâia se ardea pe altar sau se aducea într-un vas cu cărbuni aprinși (Lev. 16,12–13). Numai preoții puteau aduce daruri de tămâie (Num. 17,5).

Importanța darului de tămâie și opreliștea aducerii lui de către persoane neautorizate sunt puse în evidență în două episoade biblice. În Numeri 17,11–15, se relatează cum, la porunca lui Moise, Aaron a ars tămâie pentru a opri o urgie divină în urma răzvrătirii fiilor lui Core. Cel de-al doilea episod (Lev. 10,1–3) relatează cum fiii lui Aaron, Nadab și Abihu, au murit mistuiți de foc pentru că au adus o jertfă de tămâie cu „un foc străin". Regele Ozia a fost, la rândul său, lovit de lepră pentru aroganța de a fi ars tămâie în *Templu (2 Cron. 26,16). Ieremia (41,5) povestește că, și după cucerirea Ierusalimului, au venit din Samaria oameni care au adus daruri de mâncare și tămâie. În Numeri 7,84–86, se menționează douăsprezece cupe cu tămâie din aur, cântărind zece sicli fiecare. Acestea au fost prădate de babilonieni când au distrus Templul în 586 î.e.n. (2 Regi 25,14).

Tămâia se folosea și în locuințele particulare, deși legea evreiască (Ex. 30,37) interzicea categoric fabricarea de tămâie după rețeta celei utilizate la Templu. În case, se ardea uneori tămâie în cinstea oaspeților (Ezec. 23,41; Dan. 2,46).

Talmudul menționează și procedeul numit *mugmar*, care consta în arderea de tămâie pentru parfumarea veșmintelor.

TEHELET

„Albastru"

Vopsea bleu-verde utilizată pentru veșmintele preoților și regilor (Ezec. 23,6). Potrivit legii biblice, un fir de această culoare trebuie să fie încorporat în fiecare dintre franjurile de la **ițit* (Num. 15,38). Înțelepții spun că *tehelet* seamănă cu marea, care seamănă cu cerul, care la rândul său, seamănă cu tronul slavei lui Dumnezeu (*Men.* 43b). Astfel, *tehelet* în *ițit* servește să amintească omniprezența lui Dumnezeu. Potrivit Talmudului, această vopsea provine de la o specie de scoici, numite *hilazon*, care se găsec în mare, în largul coastei de nord a Ereț Israelului. (*Sanh.* 91a). Procedeul preparării vopselei era lung și deci costisitor. Midrașul menționează o altă vopsea, care se numea *kela ilan*, cu siguranță indigoul, care dădea o culoare apropiată de *tehelet* (*Men.* 42b). Întrucât era aproape imposibil să se facă o deosebire între aceste două culori, înțelepții recomandau ca firele de *tehelet* să fie cumpărate doar de la un expert (*Men.* 41b). Mai târziu, *tehelet*, nefiind obligatoriu, a căzut în uitare și franjurile de la *ițit* au fost lăsate toate albe. În secolul al XIII-lea, un rabin hasidic, Gherșon Henoh Leiner, denumit Radziner Rebe, susținea că substanța care produce *tekhelet* ar putea proveni de la sepie; ulterior Isaac Halevi *Herzog a identificat sursa acestei vopsele ca fiind o specie de scoică care se apropia rareori de coastă. *Hasidimii* din secta Radziner au adoptat descoperirea lui Radziner Rebe și franjurile lor conțin un fir vopsit în albastru. Totuși, majoritatea rabinilor nu și-au însușit acest argument și cei mai mulți practicanți continuă să folosească numai fire albe în *ițitul* lor.

TEHINA

„Rugăminte", pl. tehinot

Rugăciune individuală, recitată de către credincios în plus față de rugăciunile prescrise, în conformitate cu învățătura după care rugăciunea nu trebuie să devină niciodată o rutină împietrită, ci mai degrabă o rugăminte de îndurare adresată lui Dumnezeu (*Avot* 2,18). Asemenea rugăminți există încă din epoca biblică (Ier. 37,20; Ps. 55,2). În epoca talmudică, *tehinot* erau recitate în șoaptă de către credincioși după **Amida*, dar au fost înlocuite prin

rugăciunea *Tahnun*, posibilitatea de a adresa rugăciuni individuale fiind transferată în interiorul *Amidei*.

Cu timpul, numeroase rugăciuni individuale, anonime sau compuse de către rabini, au fost incluse în cărțile de rugăciune. Un exemplu bine cunoscut îl reprezintă *Iehi rațon*; *Rav termina *Amida* prin această rugăciune care, astăzi, servește drept preambul binecuvântării pentru *luna nouă.

În lumea evreiască, s-au compus *tehinot* în diferite stiluri și dialecte. Printre aceste texte se găsesc: rugăciuni cabalistice, care se recunosc după formula de început: „Fie voia Ta" sau „Stăpâne al Universului"; compoziții ingenioase, în care fiecare cuvânt începe prin aceeași literă a alfabetului; rugăciuni de spus înainte de a aprinde lumânările de Șabat, înainte de a călători pe mare sau de a vizita un cimitir. S-au scris astfel de rugăciuni într-o ebraică elegantă și îngrijită, în aramaică sau în *limbile evreiești ale diferitelor comunități din diaspora. În timp ce unele *tehinot* sunt incluse în cartea de rugăciuni, marea majoritate este culeasă în cărți separate. În idiș, cărțile de rugăciuni individuale pentru femei se numeau *tehines (tehinot)*.

TEMPLU

Sanctuar central al cultului evreiesc, situat pe Muntele *Moria (*har ha-Bait*, Muntele *Templului), la Ierusalim. Primul Templu a fost construit de către regele Solomon prin anul 960 î.e.n. și a fost distrus de către babilonieni sub Nabucodonosor, în 586 î.e.n. Al Doilea Templu a fost înălțat în jurul anului 515 î.e.n. și a fost distrus de către romani în 70 e.n.

Primul Templu

Regele *David a vrut să construiască templul, dar Dumnezeu, prin intermediul profetului Natan, a respins această dorință, după cât se pare pentru că David făcuse vărsare de sânge. Natan l-a informat pe David că fiul său, *Solomon, va construi templul în locul său (2 Sam. 7,12–13).

Când Solomon a devenit rege, el a cerut ajutorul aliatului său, Hiram, regele Tirului (980–946 î.e.n.), pentru construirea templului. Primind în schimb grâu, ulei și vin, Hiram i-a furnizat lui Solomon lemn de cedru și de chiparos, precum și aur. Sclavii lui Hiram au transportat bușteni cu plutele până la Iafa iar Hiram i-a trimis lui Solomon și meșteșugari care să-l ajute. Construcția a început în al patrulea an al domniei (cca. 964 î.e.n.) și a durat șapte ani.

Templul era o clădire magnifică, din piatră și din materialele cele mai prețioase. Era situat în interiorul unui complex regal, care mai adăpostea și palatul, o sală de judecată, Sala Cedrilor și o casă pentru soția lui Solomon, fiica Faraonului.

Templul măsura 60 de coți (27 m) lungime și 20 de coți (9 m) lățime și era înalt de 30 de coți (13,5 m). În față se afla o curte interioară, care mai adăuga 10 coți lungimii. Corpul principal era înconjurat de o clădire cu trei etaje, împărțită în camere; etajele comunicau prin trape. Aceste camere slujeau probabil drept depozite pentru tezaurul templului. Clădirea principală cuprindea o cameră interioară, Sfânta Sfintelor (*devir*) la apus, măsurând 20 × 20 de coți (un cot = 9,45 m) și o cameră exterioară (*azara*), la răsărit, măsurând 20 × 40 de coți. În jurul Templului era o curte împrejmuită cu un zid. Intrarea se făcea printr-un pridvor, străjuit de-o parte și de alta de câte un stâlp de bronz. Cei doi stâlpi se numeau Iahin și Boaz. Pereții interiori ai Templului erau lambrisați cu cedru. Podeaua Sfintei Sfintelor era acoperită și ea cu cedru, în timp ce podeaua sălii exterioare era din chiparos, mai puțin costisitor. Pereții erau auriți și decorați cu sculpturi de heruvimi, de palmieri și de flori. Din sala interioară, ușile dădeau spre sala exterioară și spre Sfânta Sfintelor. Pereții acesteia din urmă erau decorați pe ambele fețe, iar pardoseala era suflată cu aur (1 Regi 6,29–30). Marele preot nu intra în Sfânta Sfintelor decât o dată pe an, la *Iom Kipur.

Obiectul cel mai important din Templu era chivotul, aflat în Sfânta Sfintelor. În interior se aflau cele două table ale legământului cu cele *Zece Porunci. Din punct de vedere istoric, chivotul făcea legătura între Templu și sanctuarul din Silo, care existase timp de 369 de ani, precum și cu sanctuarul care-i însoțise pe israeliți în pustiu. Deasupra chivotului erau doi heruvimi din lemn cu aripile desfășurate, simbolizând Prezența divină.

În sala exterioară se găseau instrumentele principale necesare cultului zilnic din Templu; un altar cu tămâie, o masă pentru pâinile punerii înainte și zece candelabre (vezi *Menora) din aur sau placate cu aur. În fața Templului se afla o „mare", de fapt, un bazin cu apă, confecționat din bronz și susținut de 12 boi.

Spre partea de răsărit a clădirii se găseau zece bazine mici, cinci la nord de intrare și cinci la sud. În curte, se mai afla un altar de bronz, care servea la diferite jertfe comunitare și individuale.

În incinta Templului se aflau trei pridvoare destinate diverselor grupuri care participau la slujbe: *ezrat cohanim*, pridvorul *preoților, care oficiau în Templu; *ezrat Israel*, pridvorul israeliților, rezervat bărbaților; în sfârșit, *ezrat nașim*, pridvorul femeilor.

În timpul domniei lui Solomon, Templul era inima cultului israelit și către el veneau pelerini din toate triburile lui Israel (vezi *Pelerinaj; *Pelerinaj, Sărbători de). Cu toate acestea, în epoca lui Roboam, fiul lui Solomon, poziția centrală a Templului a fost contestată. Ieroboam s-a revoltat și a înființat regatul din nord sau al lui Israel, care cuprindea zece din cele 12 triburi. Cele două sanctuare principale ale regatului din nord erau la Dan și la Betel. Deși regii ulteriori ai lui Israel n-au interzis pelerinilor să se ducă la Ierusalim, Primul Templu nu și-a mai regăsit nicicând rolul central pentru cele 12 triburi.

Templul servea ca loc de rugăciune și pentru aducerea jertfelor către Dumnezeu. În afara jertfelor comunitare zilnice și a jertfelor suplimentare de Șabat, de sărbători și de Roș Hodeș (Num. 28–29), oamenii aduceau diverse jertfe individuale de mulțumire sau pentru ispășirea păcatelor comise din nebăgare de seamă.

La Templu se aducea **omerul* (prima măsură de orz, recoltată a doua zi de Pesah) și se aduceau primele roade (la *Șavuot). În ajunul Pesahului toate familiile trebuiau să vină la Ierusalim, pentru a aduce jertfa pascală; mieii erau sacrificați în curtea interioară a Templului. S-au compus numeroși psalmi pentru a fi cântați la Templu.

În cursul istoriei sale, care a durat patru secole, Templul a fost reparat de multe ori și s-au operat modificări în construcție și în mobilier. Astfel, regele Ioas a poruncit ca banii aduși preoților să fie folosiți pentru repararea spărturilor și pentru refacerea instrumentelor care trebuiau reparate (2 Regi 22). De asemenea, s-au făcut unele renovări sub regele Iosia (2 Regi 22). În schimb, sub regii Manase (poate ca o concesie făcută Asiriei) și Amon, s-au introdus culte străine în Templu.

Al Doilea Templu

Al Doilea Templu a fost construit la Ierusalim aproximativ în anul 515 î.e.n., cam 70 de ani după distrugerea Primului Templu. Noua construcție a fost consecința decretului lui Cirus, care le-a permis evreilor exilați în Babilon să se întoarcă în Iudeea. Aproape toată perioada scursă de la decret până la sfințirea noului locaș a fost marcată de eforturile înverșunate ale populației neevreiești, provenind din Samaria, de a împiedica reconstruirea Templului. Profeții Hagai și Zaharia au încurajat proiectul de reconstrucție, adresându-se în special conducătorilor poporului: Zorobabel, din spița lui David și marelui preot Iosua (sau Ieșua, cum este numit în cărțile lui Ezra și Neemia). Totuși, Templul reconstruit în această epocă nu a fost decât o palidă copie a precedentului.

Neamul țadokit și-a reluat funcția preoțească; strămoșul eponim, Țadok, slujise ca mare preot sub domnia lui Solomon, cu cca. 450 de ani în urmă (1 Regi 2,35).

La 70 de ani după sfințirea sa, în epoca lui Ezra și Neemia, al Doilea Templu și-a recăpătat statutul central în istoria poporului. Ezra și Neemia au vegheat ca genealogia preoților și a leviților să fie verificată cu grijă și ca diferitele funcții să fie precis repartizate.

După mai bine de două secole, în 200 î.e.n., în semn de recunoștință pentru ajutorul militar primit de la evrei, regele seleucid Antioh III i-a poruncit guvernatorului său local, Ptolemeu Thraseas, să asigure sfințenia Templului și a terenurilor alăturate. Regele a redactat chiar și o listă a animalelor impure care nu trebuiau aduse în incinta orașului (Iosefus, *Antichit. iudaice* 12,138 *et infra*).

Soarta Templului s-a înrăutățit când pe tronul seleucizilor a urcat Antioh IV Epifanes. Cu ajutorul unor elemente elenizate din aristocrația sacerdotală și laică, Templul a fost transformat în loc de cult păgân. Profanarea, care se adăuga altor acte brutale de reprimare a credinței evreiești, a provocat revolta Hașmoneilor și a dus la restaurarea caracterului exclusiv evreiesc al Templului de către Iuda Macabeul. Data noii inaugurări a Templului, 25 Kislev 164e.n., este comemorată prin sărbătoarea de Hanuca.

Ultimul mare preot care nu aparținea familiei Macabeilor, Onia IV, pe care evenimentele l-au silit să-și părăsească postul și patria, a fost la originea construirii unui templu pe pământ egiptean (în anii 60 ai secolului II î.e.n.).

Primul Hașmoneu care a purtat veșmântul de mare preot a fost fratele lui Iuda, Ionatan (cca. 150 î.e.n.). S-a pus astfel capăt dinastiei țadokite. Hașmoneii au păstrat pontificatul vreme de peste un veac, până la urcarea pe tron a lui Irod. De atunci, marii preoți au fost numiți și revocați după bunul plac al regelui Irod și al urmașilor săi, la îndemnul și cu aprobarea procuratorilor și guvernatorilor romani. În anul 66 e.n., când a izbucnit revolta contra Romei, una dintre primele decizii a fost să se pună capăt sacrificiilor practicate la Templu în numele împăratului roman și al familiei sale.

Construcția

Biblia, Talmudul, Iosefus și săpăturile arheologice recente reprezintă principalele surse de informații de care dispunem în legătură cu cel de-al Doilea Templu. Nu posedăm nici o descriere

precisă a structurii Templului din epoca profeților Hagai și Zaharia, ori din cea a lui Ezra și Neemia; nu știm decât că era o palidă replică a gloriei de odinioară. Avem, de asemenea, puține date despre Templu în anii următori și în timpul Hașmoneilor.

Imaginea generală este aceea a unei clădiri extinse și mărețe, începută de Irod în anii 20–19 î.e.n. Deși noul Templu a fost sfințit la un an și jumătate după începerea construcției, lucrările au continuat zeci de ani, ultimele retușuri fiind efectuate abia cu doi ani înainte de începutul revoltei din 66 e.n.

Atunci Muntele Templului a fost înconjurat cu ziduri înalte. Pridvorul exterior consta dintr-un patrulater lărgit, cuprinzând un alt spațiu dreptunghiular, pridvorul propriu-zis. Accesul se făcea prin trepte, la baza cărora era o barieră (*soreg*), purtând la intervale regulate inscripții în greacă și în latină care interziceau intrarea neevreilor. Cel ce nesocotea această interdicție era pasibil de pedeapsa capitală.

Accesul evreilor era supus unor restricții îndeosebi de domeniul impurității rituale. Tratatul **Midot* din Mișna distinge cinci spații sacre în ordinea crescândă a sfințeniei: Muntele Templului, așa-numitul *hel* (spațiul interior delimitat prin barieră), curtea femeilor, curtea israeliților, curtea preoților. Sfânta Sfintelor era partea cea mai sfântă din incinta Templului. Era una din cele două săli ale Templului propriu-zis, situată imediat înapoia anticamerei care conținea altarul cu tămâie, candelabrul (*menora*) și masa cu pâinile punerii înainte.

Din surse rabinice știm că sediul Marelui *Sanhedrin era în pridvorul interior de pe Muntele Templului. Iosefus descrie exteriorul Templului, acoperit cu plăci imense de aur care reflectau razele soarelui, iar rabinii se minunau de splendoarea clădirii, exclamând: „Cine n-a văzut Casa lui Irod [Templul reconstruit de Irod] n-a văzut niciodată o construcție frumoasă."

Rituri

Principalii protagoniști ai liturghiei din Templu erau preoții și leviții, aceștia din urmă ajutându-i pe preoți la slujba zilnică și îndeplinind totodată funcția de cântăreți, de ușieri și de servitori la Templu. Membrul cel mai de sus în ierarhia preoților era marele preot. Guvernatorul Templului (*segan*) răspundea de ordinea în interiorul și în jurul domeniului Templului. De asemenea, se pare că, cel puțin în ultimii ani ai celui de-al Doilea Templu, *seganul* îi supraveghea pe marii preoți saducei să nu se abată de la ritualul fariseu. În afară de aceste funcții de rang înalt, existau mai multe categorii de posturi, inclusiv trezorieri și guvernatori mai puțin importanți.

Corpul preoțesc era împărțit în 24 de clase (vezi **Mișmarot și maamadot*), care practicau o rotație hebdomadară, spre a permite tuturor membrilor să ia parte la slujbă într-un moment sau altul. Fiecărei grupe de preoți îi corespundea o grupă de leviți. Ulterior s-a operat o altă împărțire a grupelor de preoți în „case de părinți" (*bate avot*), fiecare casă fiind responsabilă de slujba la Templu pentru câteva zile. Personalul Templului mai cuprindea un medic, un șef al corurilor și un responsabil cu veșmintele preoților.

Se aduceau jertfe în toate zilele, inclusiv de Șabat și în zilele de sărbătoare. Un grup „martor" de israeliți laici (*maamad*) era prezent la aceste slujbe zilnice și îi reprezenta pe frații din diferitele părți ale țării. Ansamblul populației evreiești se împărțea în 24 *maamadot*, care corespundeau grupelor de preoți și de leviți. Această inovație dădea întregului popor sentimentul că participa la slujba din Templu. Pentru sistemul sacrificial, vezi *Jertfe și daruri.

Chiar dacă Biblia nu face nici o aluzie la rugăciunile din timpul slujbelor sacrificiale, se știe că ele cuprindeau rugăciuni, binecuvântări și citiri din Pentateuh. La încheierea darului de tămâie, preoții binecuvântau adunarea (această binecuvântare mai este încă recitată în sinagogile din toată lumea; vezi *Preoți, Binecuvântarea -lor).

Muzica și cântul contribuiau la frumusețea cultului divin. În diferite momente ale ceremoniei zilnice, leviții începeau să cânte, folosind instrumente cu coarde și suflând în trompete de argint. La fiecare sunet al trompetei, poporul se prosterna în semn de adorare a Celui Prea Înalt. În plus, leviții cântau un psalm special pentru fiecare zi a săptămânii.

După distrugere

Rabinii afirmau că Primul Templu a fost distrus din cauza păcatelor de imoralitate, de idolatrie și de vărsare de sânge, în timp ce al Doilea Templu a căzut din pricina urii răspândite fără motiv printre evrei. Distrugerea celui de-al Doilea Templu a influențat practic toate aspectele gândirii și practicii religioase. Aceasta s-a exprimat pe de o parte prin ceremonii de doliu, pe de altă parte, printr-o speranță de nezdruncinat în reconstruirea Templului și așteptarea acestui moment.

Doliul se exprima în diverse feluri. Astfel, Halaha stabilea că, atunci când un evreu își văruia interiorul casei, el trebuia să lase descoperit un pătrat de un cot, în amintirea Templului. Conform Talmudului, cine vedea ruinele Templului trebuia

să-şi sfâşie îmbrăcămintea, semn tradiţional de doliu. Cabaliştii au instituit o slujbă de rugăciuni (**tikun haţot*), alcătuită din texte care deplângeau distrugerea Templului. An de an, de Tişa be-Av, se ţine doliu în amintirea celor două temple. Sentimentul doliului şi-a găsit expresia şi în folclor. Potrivit tradiţiei, fruntea unui proaspăt căsătorit era mânjită cu cenuşă. Obiceiul ca mirele să spargă un pahar la finele ceremoniei de *căsătorie este adesea interpretat ca o expresie de doliu pentru distrugerea Templului.

Noţiunea de speranţă a fost inclusă în liturghie. Cea de-a 17-a binecuvântare a *Amidei* este o rugăciune pentru restaurarea cultului la Templu, iar Mişna, după ce descrie în detaliu sistemul sacrificial în tratatul **Tamid*, adaugă: „Fie voia Domnului ca Templul să fie reconstruit curând, în timpul vieţii noastre. Amen." R. Ismael ben Elişa, care încălcase o interdicţie rabinică, scria: „Când Templul va fi reclădit, voi aduce o jertfă pentru păcat." De-a lungul veacurilor, urmaşii preoţilor au studiat riturile Templului pentru ziua când vor fi chemaţi din nou la funcţiile lor.

Pentru unii evrei, această speculaţie a revenit în actualitate după recucerirea Oraşului Vechi al Ierusalimului de către israelieni, în 1967. Problema de a şti dacă un evreu poate pătrunde în domeniul Templului, fiind în stare de impuritate rituală (cum sunt toţi evreii de la distrugerea Templului), a stârnit o polemică privind „domeniul Templului". Potrivit Halahei, mai multe condiţii prealabile trebuie să fie satisfăcute înainte ca Templul să fie reconstruit. Astfel, majoritatea evreilor trebuie să locuiască în Israel; trebuie să domnească o stare de pace; dorinţa de a reclădi Templul trebuie să decurgă dintr-un autentic sentiment religios al evreilor; este nevoie de un semn supranatural de aprobare divină; un adevărat profet trebuie să poruncească reconstruirea Templului. După Maimonide, al Treilea Templu nu va fi făcut de mâinile omului, ci va fi construit în cer, de unde va coborî, în chip miraculos, la momentul potrivit.

TEMPLU, MUNTELE -ULUI

Ebr.: har ha-Bait

Colină în sud-estul Oraşului Vechi din Ierusalim, sit al Templului. Locul identificat în prezent cu Muntele Templului este înconjurat de patru mari ziduri de susţinere, construite sub domnia lui Irod cel Mare (secolul I î.e.n.). Dimensiunile acestei incinte le depăşesc cu mult pe cele pe care Mişna (*Mid.* 2,1) le menţionează ca fiind ale Muntelui Templului şi care sunt, de fapt, dimensiunile incintei sacre de pe munte. Aceasta a fost lărgită prin construirea unei platforme şi rambleierea golurilor dintre ziduri şi suprafaţa în pantă, printr-un sistem de bolţi în formă de dom, acoperite după aceea cu pământ. Zidul de răsărit, din care unele părţi datează dinainte de Irod, şi o parte din zidul meridional au fost încorporate în zidul care înconjura ansamblul oraşului vechi, atunci când a fost reconstruit, în secolul al XVI-lea. Arheologii, ca şi autorităţile halahice, contestă că actualul Munte al Templului ar fi amplasamentul exact al Templului şi al dependinţelor sale. Situaţia delicată a locului exclude posibilitatea săpăturilor ori a altor investigaţii *in situ*.

Biblia spune că legarea lui Isaac (*akeda*) a avut loc pe un munte în ţara Moria, şi încă din antichitate Muntele *Moria a fost identificat cu Muntele Templului (2 Cron. 3,1). După construirea Templului de către *Solomon, Muntele Templului a fost recunoscut de către evrei ca locul cel mai sfânt de pe pământ. Din secolul al VII-lea (pe lângă ocuparea de către creştini în timpul cruciadelor), el s-a aflat în posesia musulmanilor, pentru care este, de asemenea, un loc sfânt. Există mai multe construcţii musulmane pe Muntele Templului, cele mai importante fiind moscheile El-Aksa şi Cupola Stâncii.

În sursele evreieşti, sfinţenia Muntelui Templului se face simţită, în principal, printr-un sistem de restricţii şi de îndemnuri. Mişna (*Kel.* 1,8) lămureşte că Muntele Templului este mai sfânt decât restul Ierusalimului, care la rândul său, este mai sfânt decât celelalte oraşe înconjurate de ziduri din Ereţ Israel; acestea, la rândul lor, sunt mai sfinte decât restul ţării Israel care, şi ea, este mai sfântă decât restul lumii. Fiecare dintre aceste niveluri de sfinţenie se distinge prin propriile sale reglementări. Sfinţenia Muntelui Templului se exprimă prin interdicţia de a pătrunde pe el a indivizilor în stare de impuritate rituală. Mişna continuă, precizând nivelurile ascendente de sfinţenie de pe Muntele Templului, fiecare cu regulile sale, şi termină prin această concluzie: locul cel mai sfânt este *Sfânta Sfintelor, în care numai marele preot poate intra când are loc serviciul religios de Iom Kipur. Grijulie pentru respectul datorat Muntelui Templului, Mişna interzice să se intre pe el „cu un baston sau încălţat sau cu picioarele acoperite de praf; nu trebuie folosit ca o scurtătură şi (este interzis) să se scuipe aici" (*Ber.* 9,5). Cu excepţia îndoliaţilor şi a excomunicaţilor, accesul pe Muntele Templului se făcea prin dreapta şi se ieşea prin partea opusă (*Mid.* 2,2).

După distrugerea Templului în anul 70 e.n., sfinţenia Muntelui Templului a devenit o problemă importantă. Majoritatea autorităţilor halahice consideră că sfinţenia muntelui şi a dependinţelor sale rămâne în vigoare chiar şi după distrugerea Templului. Consecinţa cea mai importantă a acestei dezbateri priveşte accesul la acest sit. Întrucât, de la distrugerea Templului, fiecare evreu este impur şi nu se poate purifica fiindcă lipseşte cenuşa *vacii roşii (vezi Num. 19), cei mai mulţi halahişti au considerat că accesul pe Muntele Templului este interzis (vezi, de exemplu, Maimonide, *Mişne Tora*, *Bet ha-behira* 6,14–16) şi, în general, evreii s-au abţinut să pătrundă pe el. În afară de aceasta, întrucât a devenit imposibil să localizezi cu precizie Templul în incinta zidurilor, nu se poate identifica exact locul Sfintei Sfintelor, de care nu este îngăduit să te apropii. După războiul de Şase Zile, din 1967, problema a fost ridicată din nou. Marele rabin al forţelor armate israeliene, Şlomo Goren, a pretins că a identificat o arie în interiorul incintei muntelui care nu ar aparţine zonei sacre şi unde, în principiu, ar fi îngăduit să se pătrundă. Totuşi, această opinie a rămas minoritară.

De la reunificarea Ierusalimului în 1967, guvernul israelian a decis să se interzică orice cult evreiesc în interiorul sitului; măsura se înscrie în cadrul protecţiei locurilor sfinte ale tuturor confesiunilor şi are rostul de a evita confruntările cu lumea musulmană. Evreii care au încercat să practice cultul în acest loc au fost împiedicaţi. Actualmente, Muntele Templului este administrat de Consiliul Religios Musulman (*Wakf*).

TEMURA

„Schimb"

Al şaselea tratat din ordinul **Kodaşim* al *Mişnei. Cele şapte capitole ale sale tratează despre schimbarea obiectelor (animale, bani etc.) închinate Templului (cf. Lev. 27,9–10.32–33). Mişna examinează următoarele probleme: Cine este abilitat să facă schimbul? Ce se poate schimba? Ce se poate face cu un obiect greşit închinat? Dar cu progenitura unui animal închinat şi cu un dar pentru păcat pierdut sau defectuos. Tratatul mai studiază şi alte reguli în privinţa jertfelor, inclusiv diferenţele dintre darurile din partea unui particular şi cele oferite de o congregaţie; ce se poate şi ce nu se poate oferi pe altar; şi ce animale pot fi utilizate pentru întreţinerea Templului. Subiectul este dezvoltat în *Talmudul din Babilon şi în *Tosefta.

Forma finală a tratatului este atribuită şcolii lui *Iuda ha-Nasi, deşi cap. 4 menţionează tanaimi ulteriori (vezi *Tana).

TENAIM, vezi CĂSĂTORIE.

TEOLOGIE

Compus din cuvintele greceşti *teos*, „Dumnezeu", şi *logos*, „vorbă, doctrină", termenul „teologie" înseamnă un discurs raţional cu privire la Dumnezeu şi la natura relaţiilor sale cu omul şi cu universul, cuprinzând teme ca *Providenţa, *minunile, *rugăciunea, cultul, *liberul arbitru, *păcatul, *căinţa, problema *răului, nemurirea, angelologia etc. Teologia pare o ştiinţă mai mult creştină decât evreiască, iudaismul concentrându-se mai mult asupra aspectelor practice decât asupra speculaţiilor abstracte. Aceasta nu înseamnă că iudaismul nu cuprinde o gândire proprie cu privire la Dumnezeu, care ţine de teologie.

În cea mai mare parte a sa, Biblia este descrierea unei experienţe religioase elementare. Ca atare, ea conţine foarte puţine reflecţii teologice, cel puţin în primele două părţi: Pentateuhul, partea cu cea mai mare autoritate, care conţine legile fundamentale ale iudaismului, şi secţiunea profeţilor. Totuşi, ultima secţiune, Hagiografele, care se ocupă mai mult de reacţia omului, conţine începuturile unei cugetări în domeniile în care experienţa pare a intra în conflict cu credinţele religioase cele mai înrădăcinate. Chiar dacă găsim urmele unei astfel de reflecţii şi la profeţii târzii, abia în Cartea lui Iov, în Eclesiast şi în unii psalmi îi vedem pe autori preocupându-se direct de problema teodiceii şi încercând să înţeleagă dreptatea lui Dumnezeu, în confruntarea cu realitatea suferinţelor la care sunt expuşi oamenii drepţi.

Dacă Biblia însăşi nu conţine o ideologie propriu-zisă, găsim în ea indicaţii care deschid calea spre discursul ideologic. Faptul că Dumnezeu nu respinge de îndată întrebările lui Abraham (Gen. 18,25), ale lui Moise (Ex. 32,11–13) sau ale lui Iov cu privire la natura morală a divinităţii, arată că voinţa morală a lui Dumnezeu este accesibilă înţelegerii şi criticii omeneşti.

Numeroase reflecţii teologice sunt înscrise în Talmud, dar ele sunt împrăştiate în tot corpusul şi nu sunt dezvoltate în chip sistematic. În loc să se angajeze în argumentaţii formale, rabinii şi-au exprimat gândirea cu ajutorul unor epigrame laconice, care concentrează în câteva cuvinte puncte de vedere fundamentale cu privire la religie. De pildă, despre contradicţia dintre liberul arbitru şi

atotștiința divină, se spune: „Totul este prevăzut, dar este dată îngăduința; lumea este judecată cu îndurare, dar verdictul depinde de faptele fiecăruia" (*Avot* 3,15). Cugetările teologice aveau un caracter suplu și erau tolerate mari divergențe de opinie. Premisa iudaismului talmudic era că Tora reprezintă Revelația divină, în virtutea cărui fapt părțile morale și rituale au amândouă autoritate, sunt la fel de prescriptive și trebuie să fie respectate meticulos.

În unele domenii ale experienței religioase fundamentale, rabinii au explorat și și-au lărgit modul de înțelegere a conceptelor de bază. Astfel, Biblia pretinde atât teama cât și iubirea de Dumnezeu (Deut. 10,12). Rabinii s-au întrebat: Ce înseamnă aceasta? Cum se poate realiza așa ceva? Teama și dragostea nu sunt oare opuse? Operele religioase trebuie neapărat să izvorască din intenții juste și din motivații pure? Chiar în abordarea principiului fundamental al Revelației divine s-au dezvoltat nuanțe, pe măsură ce rabinii au cercetat tainele comunicării lui Dumnezeu cu oamenii, nuanțe care au avut implicații importante în priceperea naturii Torei. Uneori erudiții s-au angajat în speculații fără legătură cu un text biblic anume:. „Timp de doi ani și jumătate școlile lui Hilel și Șamai au discutat pentru a stabili dacă ar fi fost mai bine ca omul să nu fi fost creat..." (*Er.* 13b).

Rabinii din epoca talmudică nu au fixat conținutul legii evreiești în chip dogmatic. Totuși, le apărea clar că acceptarea Bibliei implica credința într-un Dumnezeu moral, în Providență, în *răsplată și pedeapsă, în minuni, în pocăință, Revelație și *Izbăvire. Ei au insistat asupra acestor norme ale credinței, chiar dacă formularea lor nu s-a redus niciodată la un catehism.

Începând cu *Filon din Alexandria (25 î.e.n.–50 e.n.), contactul cu gândirea filozofică străină a stimulat teologia evreiască. În marele oraș cosmopolit care era Alexandria Egiptului, evreii erau confruntați direct la vremea aceea cu cultura greacă. Convins că înțelepciunea elenă era rodul rațiunii umane dată de Dumnezeu și că Biblia era cuvântul lui Dumnezeu, Filon a încercat să le arate atât coreligionarilor săi, cât și grecilor că învățăturile tradiției sfinte a evreilor erau în armonie cu filozofia greacă. A făcut acest lucru aplicând metoda alegorică de interpretare a textului biblic, cu o anumită libertate și în mod sistematic. El a dezvoltat astfel conceptul de *Logos* divin sau de Înțelepciune a lui Dumnezeu, pe care l-a identificat cu atributele divine de dreptate și îndurare, precum și cu regatul îngerilor ca intermediar între Dumnezeul transcendent, metafizic, și universul material. Omul are acces la această lume spirituală grație intuiției sau percepției mistice, pentru care se poate pregăti printr-o viață ascetică. Rămânând fidelă, în esență, principiilor religioase ale Bibliei, ca Revelația și liberul arbitru, teologia lui Filon tinde spre o viziune personală și mistică. Legând Biblia cu filozofia și formele cele mai înalte ale acesteia cu morala, Filon a pus în valoare însemnătatea universală a iudaismului.

Filon a fost denumit „primul teolog". Importanța sa istorică a fost descrisă în felul următor: „ Între o filozofie care ignora Biblia și o filozofie care vroia să se elibereze de Biblie, gândirea europeană a fost dominată vreme de 17 secole de ceea ce se numește în general «filozofia medievală». Filon a fost întemeietorul atât direct, cât și indirect al acestui tip de filozofie" (H.A. Wolfson).

Interesul pentru teologie avea să renască abia în Evul Mediu. De această dată, mișcarea a durat de la începutul secolului al IX-lea până în secolul al XV-lea și s-a servit de căi ca poezia religioasă, exegeza biblică, predicile populare și lucrările explicit filozofice.

În acea vreme, în loc să fie considerată o simplă „servitoare" a gândirii tradiționale, filozofia a devenit valoarea fundamentală în multe medii evreiești. Impulsul de a face teologie provenea din contactul cu o cultură străină, civilizația islamo-arabă care, prin intermediul limbii arabe, i-a pus pe evrei în contact cu teologia islamică foarte elaborată a *kalamului* și, prin ea, cu filozofia greacă. De această dată, teologia era chemată să apere iudaismul contra atacurilor intelectuale directe, provenind din mai multe surse. Caraismul, care nu recunoștea decât autoritatea Bibliei, s-a răspândit în secolul al IX-lea, punând la îndoială încrederea în tradiția rabinică. În expansiunea lor, islamul și creștinismul, spre a-și justifica ruptura cu iudaismul, au adoptat o atitudine agresivă față de religia-mamă. Faptul că toate trei se prezentau ca religii revelate nu făcea decât să ascută controversa. Iudaismul trebuia să respingă argumentele potrivit cărora Revelația dată lui Israel a fost abrogată de cea dată lui Mahomed sau împlinită prin venirea lui Isus. Se făcea auzită și vocea religiei dualiste a perșilor, care ataca religiile monoteiste și în special doctrina *Creației.

Într-un mediu impregnat de un asemenea ferment intelectual, era foarte greu să păstrezi o credință naivă în autoritatea tradițională. Rațiunea rămânea singurul arbitru în fața pretențiilor conflictuale la un adevăr exclusiv. Pentru a răspunde ereticului dinăuntru și din afară, gânditorii evrei

au fost obligați să reexamineze iudaismul în termeni teologici. Totuși, la fel ca pentru Filon cu un mileniu în urmă, elementele de la care trebuia elaborată o teologie nu erau numai tradițiile biblice și rabinice, ci și un anumit conținut filozofic care, potrivit climatului intelectual al epocii, purta pecetea indiscutabilă a rațiunii omenești. Sarcina teologiei evreiești medievale nu era atunci exclusiv analitică: nu se punea problema de a aplica rațiunea la un corpus de doctrine religioase pentru a le lămuri semnificația, a sistematiza concepte, a elimina inconsecvențele sau a justifica pretențiile la adevăr. Dimpotrivă, trebuia să se concilieze două conținuturi diferite; tradiția religioasă și „filozofia" contemporană. Aceasta din urmă era considerată a fi produsul rațiunii folosită la modul sintetic, adică speculația metafizică.

Filozofia de atunci era reprezentată de teologia *kalamului*, în versiunea sa mutazilită, ca și de neoplatonism și aristotelism, așa cum erau interpretate ele de comentatorii islamici.

Principalele figuri și opere ale teologiei evreiești de la începuturile Evului Mediu sunt următoarele: *Saadia Gaon (882–942) din Egipt și Babilon, cu lucrarea *Sefer ha-emunot ve-ha-deot* („Cartea credințelor și a doctrinelor"); Solomon *ibn Gabirol (cca. 1026–1050) din Spania, un mare poet religios, care a elaborat un sistem metafizic în spirit neoplatonician, cu lucrarea sa *Fons vitae* („Fântâna vieții"); *Bahia ibn Pakuda (începutul sec. al XII-lea), cu lucrarea *Hovot ha-Levavot* („Datoriile inimii"), destinată să intensifice experiența religioasă interioară și ale cărei prime capitole conțin o tratare teologică a conceptului de Dumnezeu, a existenței și unicității sale.

În *Meghilat ha-Megale* („Sulul dezvăluitorului"), Abraham bar Hiya din Barcelona (prima jumătate a secolului al XII-lea), introduce, în neoplatonismul său dezvoltat, un interes pentru istorie. *Iuda Halevi din Toledo (1085–1141) a fost un poet religios și autorul lui *Kuzari*, o lucrare filozofică în formă de dialog între regele *kazar și un învățător evreu. Abraham *ibn Daud (m. cca. 1180) a scris *Emuna rama* („Credința înălțată"), bazată în principal pe filozofia lui Aristotel.

Moise *Maimonide (1135–1204) din Cordoba, Fez, Fostat (Egipt), autor al operei filozofice majore *More nevuhim* („Călăuza rătăciților"), a fost personalitatea filozofică principală a acestei perioade; el a realizat sinteza cea mai vastă și cea mai perspicace între iudaism și gândirea aristotelică. *Levi ben Gherșom (1288–1344), din sudul Franței, a scris *Milhamot Adonai* („Războaiele Domnului"), un studiu scolastic și tehnic al marilor probleme religioase, care folosește, ca punct de plecare, concepția lui Aristotel, transmisă de filozoful arab Averroes. Hasdai *Crescas (1340–1410) a analizat, în lucrarea *Or Adonai* („Lumina Domnului"), doctrinele fundamentale ale iudaismului în ordinea importanței lor dogmatice; un alt gânditor spaniol, Iosif *Albo (m. 1444), în cartea sa *Sefer ha-ikarim* („Cartea principiilor fundamentale"), a explicat dogmele iudaismului, adoptând o poziție eclectică care împrumuta elemente de la Maimonide, Iuda Halevi și Crescas.

Toți teologii medievali, fie că erau evrei, musulmani sau creștini, deși își dezvoltau ideile în chipuri diferite, împărtășeau ideea că Dumnezeu a furnizat omului două surse de adevăr: Biblia, care încarnează Revelația lui Dumnezeu; și rațiunea omenească, grație căreia unii oameni au redescoperit adevărurile înscrise în Biblie, precum și altele care, deși nu sunt în Scrierile Sfinte, nu le contrazic. Aceste ultime adevăruri se numesc filozofie. Întrucât Dumnezeu este sursa ambelor tipuri de adevăr, nu poate exista un conflict între ele. O înțelegere deficitară a Bibliei sau erorile de raționament pot prilejui un conflict aparent. Trebuie interpretată Biblia în lumina a ceea ce se știe că este adevărat prin rațiune, iar rațiunea umană trebuie să știe că este limitată de Biblie.

Apărând iudaismul contra atacurilor pornite de la caraiți și de la celelalte religii revelate, teologii evrei au fost nevoiți să găsească răspunsuri raționale la întrebările cu care erau confruntați: De ce trebuie să crezi mai degrabă în iudaism decât în altă religie? Prin ce este superioară Revelația sinaitică? Pentru a răspunde în chip eficace, era esențial să ai o teorie generală a cunoașterii, ceea ce însemna să te implici în domeniul filozofiei generale.

Toate chestiunile care priveau conceptul de Dumnezeu, unitatea și unicitatea sa, natura atributelor sale, conflictul dintre atotștiința lui Dumnezeu și libertatea omului au fost examinate pe larg de teologii evrei medievali.

Unele lipsuri ale teologiei evreiești medievale decurg dintr-un fapt istoric: chestiuni filozofice importante erau intim legate de chestiuni empirice. În unele cazuri, această teologie nu s-a putut ridica deasupra considerațiilor astronomice, fizice sau biologice pe care se bazau chestiunile filozofice. Astfel, concepțiile medievale despre profeție sau despre nemurirea sufletului au fost limitate de cunoștințele de psihologie ale teologilor, iar percepția lor despre creație și despre miracole a fost influențată de cunoștințele lor de fizică. Totuși, unii

dintre acești gânditori evrei au fost în stare să conteste afirmațiile curente în epocă. Maimonide a contestat teoria veșniciei universului, pornind de la argumente logice. Iuda Halevi a recunoscut că filozofia poate conduce la cunoașterea lui Dumnezeu, dar a arătat că numai religia (iudaismul) poate dezvolta dispoziția religioasă particulară a omului, capabilă să-l aducă la comuniunea cu Dumnezeu. Hasdai Crescas a oferit o critică aprofundată a filozofiei aristotelice și a formulat un iudaism eliberat de distorsiunile grecești: i se pot atribui calități pozitive lui Dumnezeu; ideea de Dumnezeu evocă întâi bunătatea și nu gândirea; iubirea pentru Dumnezeu provine din bucuria resimțită în bunătatea sa.

Rezultatele acestor speculații teologice n-au fost pe placul tuturor evreilor. Când operele filozofice ale lui Maimonide au fost traduse în ebraică și s-au răspândit în lumea evreiască, a izbucnit o polemică violentă care s-a prelungit de-a lungul întregului secol al XIII-lea. Unele critici îndreptate contra lui Maimonide, de pildă cea privind concepția sa despre *învierea morților, au fost lipsite de discernământ. Alte critici au fost îndreptate nu contra învățăturilor propriu-zise ale lui Maimonide, ci contra metodei raționale pe care o folosea: mulți se temeau că această metodă risca să fie prost utilizată de publicul evreiesc nespecializat, ducând la slăbirea credinței. Unii eruditi, ca *Nahmanide, n-au luat parte la polemică, dar s-au distanțat de interpretările biblice ale lui Maimonide și de modul său de a motiva poruncile biblice.

Moise *Mendelssohn (1729–1786), primul filozof evreu modern, a fost și un mare teolog al iudaismului. O dată cu mișcarea Luminilor, unitatea culturii evreiești și izolarea comunității au devenit problematice, cel puțin pentru unii evrei. Bătălia nu mai era exclusiv intelectuală, ci socială și culturală în sensul cel mai larg. În această ambianță filozofică în care domina rațiunea, tendința era de a găsi o justificare pentru principiile unei religii universale. Spre deosebire de predecesorii săi medievali, Mendelssohn avea preocupări filozofice multilaterale și a contribuit la îmbogățirea domeniilor metafizicii, psihologiei și esteticii. Climatul intelectual al epocii era de așa natură, încât eforturile sale pe teren filozofic, pentru a justifica credința în existența lui Dumnezeu și în nemurirea sufletului erau întru totul în armonie cu iudaismul.

Mendelssohn a utilizat metodele teologiei medievale pentru a apăra supremația Revelației evreiești față de revelația creștină și cea musulmană, care se bazau pe miracole. El a respins însă noțiunea medievală potrivit căreia Revelația transmite atât adevăruri religioase, cât și adevăruri raționale. Întrucât toți oamenii au nevoie de adevăruri veșnice precum existența unui Dumnezeu, Unul și omnipotent și credința în nemurirea sufletului, sursa acestor adevăruri nu poate rezida într-o revelație particulară către un popor anume. Pe de altă parte, evenimentele istorice, oricât de spectaculoase ar fi, nu pot susține o convingere rațională. În consecință, după Mendelssohn, Revelația presupune existența unui adevăr rațional accesibil tuturor evreilor și accesibil tuturor oamenilor în cadrul religiei universale a rațiunii. Prin urmare, iudaismul nu este o „religie" revelată, ci o lege revelată, care prescrie un comportament etic poporului evreu și a cărei valoare este veșnică. *Tora presupune și reprezintă adevărurile religioase universale, pe care poporul evreu are misiunea, „prin însăși existența sa, să le proclame neîncetat națiunilor, să le propovăduiască și să le păstreze". Din acest punct de vedere, iudaismul constă în trei niveluri de credință: în primul rând, ideile eterne referitoare la Dumnezeu, la Providență și la suflet, care sunt susceptibile de a fi justificate prin rațiunea omenească și de a fi afirmate universal; apoi, adevărurile istorice privind trecutul poporului evreu și stabilite prin probe istorice; în sfârșit, poruncile cunoscute și autorizate prin intermediul Revelației.

Schimbările radicale și extreme ale situației poporului evreu în secolul Luminilor și în contextul Emancipării au constituit o imensă presiune socială în favoarea schimbărilor religioase. Din ce în ce mai mulți evrei se simțeau orientați spre o viață predominant laică, din care doar o mică parte rămânea consacrată religiei. În timp ce Mendelssohn mai putea crede că a împăcat iudaismul tradițional cu filozofia, generația următoare a ajuns să dorească occidentalizarea iudaismului însuși.

La începutul secolului al XIX-lea, îndeosebi în Germania, diferiți eruditi s-au apucat, fiecare în felul său, să elaboreze o teologie a iudaismului care, după părerea lor, ar fi putut să se împace cu gândirea avansată a epocii; așa s-a născut ideologia *iudaismului reformat. Printre exponenții săi s-au numărat Solomon Ludwig Steinheim (1790–1866), Samuel *Holdheim (1806–1860) și Abraham *Geiger (1810–1874). După Steinheim, nu toată Biblia este produsul revelației divine și fiecare epocă trebuie să-și dezvolte propriile sale criterii de selecție. Holdheim susținea că și legile de origine divină puteau să fi fost dictate doar pentru anumite împrejurări. Geiger a identificat dezvoltarea națională a iudaismului ca mergând în sensul unui universalism, prin eliminarea oricărui particularism legat

de conceptele de popor ales, de Sion și de Mesia. O ideologie similară a fost formulată de către Kaufmann *Kohler în 1885 pentru American Reform Movement, mișcarea reformistă americană.

În ansamblu, conducătorii iudaismului tradițional se țineau de o parte de voga filozofică ce a cuprins Germania, la răscrucea dintre secolele XVIII și XIX. Activitatea teologică se desfășura în cadrul categoriilor medievale. Samson Rafael *Hirsch a fost o excepție (1808–1888). El a fost primul purtător de cuvânt al curentului tradițional care a împrumutat căile teologiei moderne. Recunoscut ca fondatorul *neo-ortodoxiei, al unei ortodoxii moderne, Hirsch considera că iudaismul îl obliga pe evreu să învețe științele fizice și sociale, deoarece Dumnezeu se manifestă în natură și în istorie. Totuși, el îi critica pe Mendelssohn și Maimonide, pretinzând că o înclinare exagerată pentru filozofia epocii lor le denatura percepția despre iudaism. Iudaismul trebuie înțeles „din interior" pentru a aprecia, în maniera cea mai obiectiv posibilă, ce este el, ce pretinde și ce încearcă să îndeplinească.

Zacharias *Frankel (1801–1875), rabin și critic erudit, a adoptat o poziție centristă. El a întemeiat școala zisă „pozitivist-istorică" care, în Statele Unite, a dat *iudaismul conservator. În practică, această școală s-a opus schimbărilor radicale și a promovat păstrarea tradițiilor; ea a încercat să întemeieze autoritatea ultimă nu pe interpretarea unui document divin de către o elită, ci pe conștiința întregului Israel (**klal Israel*). Această abordare a fost continuată în Statele Unite de către Solomon *Schechter (1850–1915).

Teologia lui Mordehai *Kaplan (1881–1983), *reconstrucționismul, este în parte legată de iudaismul conservator. Ca și acesta, ea pune accent pe un comportament ancorat în tradiție și în simțul comunitar evreiesc. Influențat de sociologia lui Emil Durkheim și de filozofia lui John Dewey, Kaplan a reinterpretat credințele fundamentale ale iudaismului, Dumnezeu, Tora și Israel, în termeni cu totul naturaliști. Dumnezeu nu este o divinitate personală, ci totalitatea forțelor naturale din univers, care concură la binele moral; Tora nu este Revelația divină ci „o istorisire a luptelor poporului evreu, care are ca scop să-și educe propria conștiință; Israel, în calitate de grup și comunitate, este creatorul dinamic al iudaismului, care este esențialmente „civilizația poporului evreu în marș".

Teologia evreiască contemporană a fost puternic influențată de opera gânditorilor germani: Hermann *Cohen (1848–1918), Franz *Rosenzweig (1886–1929), Martin *Buber (1878–1965), care depășește cadrul confesional al iudaismului. După Cohen, Dumnezeu nu este decât o idee regulatoare și nu o realitate, iar religia nu constituie decât o etapă istorică în perspectiva eticii. Scrierile sale rămân totuși de mare valoare pentru explicarea conținutului etic al iudaismului (vezi *Etică).

Rosenzweig și Buber au depășit idealismul speculativ pentru a afirma realitatea, relația și independența lui Dumnezeu, a lumii și a individului. Slujindu-se de gândirea „existențialistă" recentă, Rosenzweig a reușit să lărgească sensul categoriilor biblice de Creație, Revelație și Mântuire. În același fel, Buber, cu filozofia dialogului („eu-tu"), a oferit o bază pentru înțelegerea adevăratei relații între individ și Dumnezeu, eternul Tu. Importanța pe care Buber o acorda semnificațiilor metafizice ale „relațiilor" intersubiective a contribuit și la demonstrarea însemnătății noțiunii de comunitate, ca o cheie pentru înțelegerea mișcărilor hasidice și sioniste.

Mai recent, teologia evreiască s-a îmbogățit cu opera unor gânditori de toate tendințele, care tratează nu numai chestiuni tradiționale, ci și chestiuni noi din epoca noastră, ca **Șoa* și făurirea Statului Israel. Printre aceștia; Abraham Joshua *Heschel, Joseph Baer *Soloveichik, Emmanuel *Lévinas, Emil Fackenheim, Louis Jacobs, André *Neher, Abraham Isaac *Kook, Arthur Cohen și Jakob Petuchowski.

TERAPEUȚI

Nume dat membrilor unei *secte semi-monastice din secolul I e.n., care punea accentul pe viața meditativă. Grupul, compus din bărbați și femei, activa îndeosebi în împrejurimile Alexandriei din Egipt, dar exista și „în multe locuri din lume" (Filon, *Despre viața contemplativă*, 21). Numele, derivat din grecescul *therapeuein*, desemnează atât „vindecare", cât și „cult". Prima conotație îi descrie ca vindecători ai sufletului omenesc, în timp ce a doua afirmă adorația lor față de Dumnezeu.

*Filon vorbește despre acest grup în termeni admirativi. Casele modeste ale acestor oameni aveau o odaie rezervată pentru meditație, pentru studierea Scrierii sfinte și pentru alte activități evlavioase, practicate de la răsăritul până la apusul soarelui. De două ori pe zi, în zori și la căderea nopții, terapeuții se rugau și compuneau imnuri și psalmi întru slava lui Dumnezeu. Această existență solitară era atenuată în ziua de Șabat, când se adunau la sinagogă, unde bărbații și femeile ascultau predici în grupe separate. Ei posteau zilnic până la căderea serii, cu excepția zilei de Șabat când își

permiteau să consume ceva mai mult decât pâine și apă. Acest ascetism se extindea până și la îmbrăcămintea lor, a cărei funcție era doar să-i apere contra frigului sau a căldurii excesive.

Secta organiza o adunare importantă, „sărbătoarea mare", pare-se cu ocazia sărbătorii de *Șavuot; ea cuprindea rugăciuni, comentarii biblice, cântece corale și dansuri, însoțite de o masă frugală.

Filon pune viața contemplativă a terapeuților în opoziție cu cea a *esenienilor, „care urmăreau cu persistență o viață activă". Filon nu indică nicăieri cum erau recrutați membrii comunității și care era sursa lor de subzistență. Unii fac o apropiere între esenieni, secta de la Marea Moartă, și terapeuți, dar opinia cea mai răspândită rămâne aceea că ei constituiau comunități distincte și separate.

TERUMA, vezi JERTFE ȘI DARURI.

TERUMOT

„Daruri pentru preoți"

Al șaselea tratat al ordinului **Zeraim* din *Mișna. Cele 11 capitole ale sale tratează despre legile care reglementează cota din produsele agricole care este rezervată preoților (cf. Lev 22,12); Num 18,8.11–12.24–32; Deut. 12,6; 18,4). Primul „dar" consta în a cincizecea parte din recoltă și nici un produs din acea recoltă nu putea fi consumat până nu se punea deoparte zeciuiala. Mișna se referă și la amestecarea *terumot* cu produsele obișnuite, la interdicția pentru cei care nu sunt preoți de a mânca din *terumot*, ca și la interdicția de a utiliza aceste *terumot* în alte scopuri (vezi *Zeciuială). Subiectul este dezvoltat în *Talmudul din Ierusalim și în *Tosefta.

TEVET

Accad.: tebitu

Nume postexilic care corespunde lunii a zecea din calendarul religios evreiesc și lunii a patra a anului civil ebraic, care începe cu *Tișri. Are 29 de zile și coincide în general cu lunile decembrie-ianuarie; semnul său zodiacal este capricornul. În Biblie se găsesc câteva referiri la luna „a zecea", fără ca termenul Tevet să fie menționat. El apare însă în Cartea *Esterei (2,16) și în *Antichitățile* lui *Iosefus și este menționat frecvent în literatura rabinică (*Meghilat Taanit*). Rădăcina cuvântului este poate înrudită cu ebraicul *tava*, care semnifică „a înmuia" sau „a curge", căci luna respectivă prefațează anotimpul ploilor. Cu excepția sărbătorii de *Hanuca și a zilei de 28 Tevet, care comemorează succesul *fariseilor contra *saducheilor în *Sanhedrin (*Meg.Taan.* 342–343), toate datele istorice ale acestei luni sunt asociate cu zile de *post: 5 Tevet, când exilații din Iudeea au primit vestea că trupele lui Nabucodonosor au cucerit Ierusalimul (Ezec. 33,21); 10 Tevet este postul „lunii a zecea" (Zah. 8,19; vezi *Tevet, Asara be-), care comemorează asediul Ierusalimului (*R.H.* 18b); ziua de 8 Tevet era menită să deplângă redactarea *Septuagintei, considerată tot atât de nefastă ca și fabricarea *Vițelului de aur (*Sof.* 1,7; *Meg. Taan.* 13).

TEVET, ASARA BE-

„10 Tevet"

Post minor, care comemorează începutul asedierii Ierusalimului de către armatele regelui babilonian Nabucodonosor (2 Regi 25,1). Acest asediu a fost preludiul distrugerii Primului Templu în anul 586 î.e.n.

Postul începe în zori și ține până la căderea nopții (vezi *Post și zile de post). Liturghia specială cuprinde rugăciuni penitențiale (**slihot*) și o lectură din Pentateuh (pasaje din Ex. 32 și 34) privitoare la cultul *Vițelului de aur și la intervenția lui Moise cerând iertarea divină pentru popor. La slujba de după amiază, se reiau aceleași pasaje, cărora li se adaugă *haftora* din Isaia 55 și 56.

Marele rabinat al Israelului a făcut din Asara be-Tevet și o zi de comemorare pentru victimele Holocaustului (**Șoa*), recomandând să se spună **Kadiș* pentru cele șase milioane de victime. S-a ales această dată fiindcă părea un lucru potrivit ca ziua care comemorează prima tragedie națională să comemoreze și catastrofa cea mai recentă. În afara Israelului, și chiar în interiorul statului evreu, puțină lume recunoaște Asara be-Tevet ca ziua comemorării celor șase milioane de martiri. *Iom ha-Șoa*, la 27 Nisan, este preponderent respectată ca zi de amintire a genocidului.

TEVUL IOM

„Cel care s-a cufundat în baia rituală"

Al zecelea tratat al ordinului **Tohorot* din *Mișna. Cele patru capitole ale sale tratează despre statutul celui care era impur și care s-a cufundat într-o baie rituală (**mikve*) înainte de apusul soarelui (cf. Lev. 11,32; 22,6–7). Până la apusul soarelui, el rămânea impur însă de gradul al doilea (*șeni le-tuma*) și putea transmite o impuritate de gradul al treilea prin contact fizic. Mișna explică legile privitoare la *tevul iom* și la produsele atinse de el, inclusiv darurile pentru preoți și alte zeciuieli cu care a venit în contact. Chiar dacă impuritatea

unui *tevul iom* este mai puțin importantă decât cea a unui om care nu s-a scăldat în baia rituală, el nu trebuie să se apropie de Templu dincolo de o anumită distanță. Subiectul este dezvoltat în *Tosefta, dar nu și în Talmud.

TFILIN

„Filactere" (pl. de la tefila, „rugăciune")

Două cutiuțe (*batim*, „case, receptacule"), dreptunghiulare, din piele, conținând patru pasaje biblice, pe care bărbații, începând de la vârsta de 13 ani, le poartă la brațul stâng (*șel iad*) și pe cap (*șel roș*) în cursul slujbei de dimineață, din zilele lucrătoare.

La început, se purtau *tfilin* toată ziua. Biblia nu le descrie și nu dă instrucțiuni referitoare la fabricarea lor; amănuntele în acest sens au fost precizate de către rabini (*Men.* 34a–37b).

Tfilin sunt mici pergamente făcute din pielea unui animal pregătit ritual (*cașer*), caligrafiate cu cerneală neagră indelebilă și inserate într-o cutie pătrată pe care figurează litera ebraică *șin*. Cutiile sunt mai largi la bază și prezintă o deschizătură pe unde trec curelele. Cureaua de la cap se fixează printr-un nod care are forma literei ebraice *dalet*, iar cea a brațului — printr-un nod de forma literei *iad*. Aceste trei litere, *șin, dalet, iad*, formează împreună unul din numele lui Dumnezeu, *Șadai*.

Porunca de a purta *tfilin* se inspiră din patru paragrafe biblice (Ex. 13,1–10.11–16; Deut. 6,4–9.13–21). Aceste texte se scriu de către un scrib, pe o singură bucată de pergament, care se pune în cutia pentru braț, și pe patru bucăți separate de pergament, inserate în patru compartimente paralele, în cutiuța pentru cap. Pasajele biblice definesc fundamentele iudaismului prin unicitatea lui Dumnezeu, acceptarea poruncilor divine, Providența lui Dumnezeu și încrederea în Izbăvirea lumii, simbolizată prin exodul din Egipt. În acest fel, actul de a pune *tfilin* îi amintește evreului că trebuie să fie devotat slujirii lui Dumnezeu din toată inima, din tot sufletul și cu toată puterea sa.

Se poartă *tfilin* în zilele lucrătoare, la slujba de dimineață, și se scot la începutul slujbei suplimentare. Filacterele nu se poartă sâmbăta, nici în cursul sărbătorilor principale, deoarece se socotește că aceste sărbători sunt suficiente pentru a-i reaminti evreului responsabilitățile sale față de Dumnezeu. Nu sunt purtate în prima zi de doliu, în ziua căsătoriei, dacă ești bolnav de lepră sau dacă ești excomunicat. De Tișa be-*Av, sunt purtate la slujba de după amiază, în locul celei de dimineață.

Descoperirile de la Qumran, pe malul Mării Moarte, au arătat că, în jurul sec. I e.n., existau diferențe considerabile în ceea ce privește ordinea celor patru paragrafe de bază, și existau și texte suplimentare (unii adăugau, de exemplu, cele zece porunci). Chiar dacă, în secolul al II-lea, s-a ajuns la o uniformitate în privința alegerii textelor, două tradiții au persistat în ce privește ordinea paragrafelor. În Evul Mediu, aceste diferențe au dus la o polemică între *Rași și nepotul său, Rabenu *Tam, pe care unii evrei pioși, *hasidimi* și evreii din Orient au rezolvat-o punând două perechi de *tfilin*, — o pereche adoptând ordinea lui Rași, iar cealaltă, ordinea lui Rabenu Tam —, pentru a fi siguri că urmează corect preceptul. Filacterele trebuie să fie controlate cel puțin o dată la șapte ani de către un scrib.

Tfilin sunt menționate pentru prima dată în Epistola lui *Aristeu, unde nu se vorbește decât despre cele ale brațului. *Iosefus menționează atât filacterele brațului cât și pe cele ale capului. Rabinii consideră porunca de a purta *tfilin* ca exemplul clasic al unei legi biblice, ale cărei amănunte au fost fixate de către „scribi" (*Sanh.* 88b). Faptul că aspectul concret al îndemnului biblic a fost formulat abia de către *legea orală explică de ce *samaritenii nu au preluat acest obicei.

Talmudul explică importanța acordată acestei porunci: Dumnezeu însuși poartă *tfilin* (*Ber.* 6a), iar cine nu le poartă este un nelegiuit. Dumnezeu l-a înconjurat pe Israel cu șapte precepte, în care sunt incluse „*tfilin* pe cap, *tfilin* pe braț". „Cine are *tfilin* pe capul său, *tfilin* pe brațul său, **țițit* pe veșmântul său și **mezuza* pe ușorul ușii sale este apărat de păcat" (*Men.* 43b). Sfințenia lor este atestată prin faptul că, la fel ca *sefer *Tora*, „pot face mâna să devină necurată" (*Iad.* 3,3), iar dacă se întâmplă să cadă pe jos, persoana vinovată de căderea lor trebuie să postească toată ziua. Cabaliștii au instituit un moment de meditație înainte de punerea filacterelor, ceea ce semnifică spiritualizarea acestui precept ritual. În această meditație, se spune că „El ne-a poruncit să punem *tfilin* pe mână, ca o pomenire a brațului Său întins; în dreptul inimii, pentru a arăta datoria de a pune dorințele și țelurile inimii în slujba Sa; și pe cap, în dreptul intelectului, pentru a arăta că spiritul, care-și are sălașul în creier, trebuie pus de asemenea în slujba Sa, la fel ca toate celelalte facultăți și simțuri".

Hasidimii, care urmează obiceiul cabaliștilor, nu pun filactere în zilele intermediare ale sărbătorilor, dar *mitnagdimii* le pun.

Deși cuvântul *tfilin* este identic cu termenul *tefila*, „rugăciune", s-ar putea să fie vorba de o omonimie; unii interpretează cuvântul ca un derivat nu

de la rădăcina *pll*, „a interveni în favoarea cuiva", ci de la *plh*, „a despărți, a distinge", în sensul că evreii trebuie să se deosebească de neevrei.

Abraham *Geiger, reformator din secolul al XIX-lea, pretindea că *tfilin* au fost la origine amulete păgâne și vedea aici un motiv de a le exclude din cultul reformat. Dimpotrivă, Leopold *Zunz recomanda portul filacterelor și ele continuă să facă parte din slujba de dimineață a evreilor conservatori.

Unele evreice feministe pun filactere, ca simbol al unui statut religios egalitar; ele își întemeiază practica pe unele precedente din tradiția evreiască. De pildă, se spune că înțelepții au văzut-o pe Mical, fiica lui Saul, purtând *tfilin*, și n-au protestat (*Er.* 96a).

Cum trebuie puse filacterele

1. *Tfilin* de la mână se pun pe mușchiul intern al antebrațului stâng („în fața inimii"); se recită binecuvântarea care se termină prin cuvintele „și ne-ai porunci să punem *tfilin*". Se strânge cureaua și se înfășoară de 7 ori în jurul brațului, între cot și pumn, și de 3 ori în jurul degetului mare. Stângacii pun *tfilin* pe antebrațul drept. (Așchenazii înfășoară în sensul invers acelor de ceas, mergând spre interior; sefarzii și *hasidimii* înfășoară în sensul acelor de ceas.)

2. *Tfilin* pentru cap se pun în așa fel încât partea dinainte a cutiei să fie deasupra frunții, chiar unde începe părul de pe cap, și exact în dreptul spațiului dintre ochi. Cureaua înconjoară capul și se leagă printr-un nod la ceafă, ceea ce permite celor două capete să atârne în fața umerilor. Punându-le, se recită binecuvântarea pentru punerea filacterelor, urmată de cuvintele: „Binecuvântat fie Numele celui a cărui domnie glorioasă este veșnică".

3. Ultima parte a curelei filacterelor mâinii se înfășoară în jurul palmei, formând litera ebraică *șin*, în timp ce se recită versetul Osea 2,21–22.

4. Când se scot filacterele la sfârșitul slujbei religioase, ordinea este inversă: se scot întâi *tfilin* de la cap și apoi cele de la mână.

TIKUN, vezi LURIA, ISAAC ȘI CABALA LURIANICĂ.

TIKUN HAȚOT

„Liturghia de la miezul nopții"

Ceremonie în cursul căreia se recită rugăciuni și lamentații la miezul nopții, mai ales de către cabaliști, pentru a marca exilul poporului evreu (**galut*), sub semnul Prezenței divine (**Șehina*) și al izbăvirii viitoare.

Obiceiul, care constă în a se scula la miezul nopții pentru a recita imnuri și laude, exista încă din epoca lui *Șerira Gaon și era considerat o practică pioasă. *Hai Gaon a legat acest obicei de o legendă talmudică, potrivit căreia Dumnezeu plânge noaptea pentru distrugerea Templului și pentru exilul poporului evreu (*Ber.* 3a). *Așer ben Iehiel (sec. al XIII-lea) susținea că „se cuvine ca, la miezul nopții, orice persoană cu frică de Dumnezeu să sufere și să se întristeze și să plângă distrugerea Templului" (comentariu la *Ber.* 3a).

Cabaliștii au adoptat acest obicei cucernic, considerându-l un *tikun* — o acțiune omenească menită să restaureze legătura cu divinitatea. După **Zohar*, miezul nopții este un moment favorabil studierii Torei, această practică având o influență benefică atât asupra celor care studiază, cât și asupra lumilor superioare. Totuși, **Zoharul* nu utilizează expresia *tikun hațot* și nici nu dă lista lamentațiilor care trebuie recitate la miezul nopții, pentru Prezența divină în exil.

Textul liturgic al lui *tikun hațot* a fost compus de către cabaliștii din secolul al XVI-lea, la Safed. După obiceiul discipolilor lui Isaac *Luria, *tikun hațot* comportă două părți, care reflectă două aspecte ale prezenței divine: *tikun Lea* și *tikun Rahela*. În timpul lui *tikun Rahela*, care simbolizează prezența divină în exil, se practică unele rituri de *doliu și se recită Psalmii 137 și 79, ultimele capitole ale Cărții Plângerilor (*Eiha*), precum și o serie de lamentații compuse la Safed și la Ierusalim. *Tikun Lea*, care urmează după *tikun Rahel*, cuprinde recitări de psalmi mai veseli și de *piyutim* (poeme liturgice), punând accentul pe mângâiere și pe Izbăvire. Ulterior, acest obicei s-a răspândit de la Safed spre celelalte comunități evreiești.

TIȘRI

Sau Tișre; accad.: Tașritu

A șaptea lună a *calendarului religios evreiesc; prima lună a anului civil ebraic. Tișri numără 30 de zile și coincide în mod normal cu septembrie-octombrie. Balanța, semnul zodiacal al lui Tișri, a fost asociată de către rabini cu dreptatea divină, care evaluează acțiunile oamenilor, întrucât Anul Nou (*Roș Hașana), prima zi din Tișri, este potrivit tradiției, o zi de judecată pentru întreaga lume. Tișri nu este menționat în Biblie, deși se fac numeroase referiri la „luna a șaptea", numită și *Etanim* (1 Regi 8,2). După sursele rabinice, Tișri marchează începutul toamnei în Ereț Israel.

Majoritatea datelor importante din Tișri sunt asociate cu sărbători biblice. Roș Hașana este celebrată atât în Israel, cât și în diaspora în primele două zile ale lunii. Se respectă: pe 3 Tișri, postul lui *Ghedalia, instituit după cucerirea babiloniană și care, la origine, era numit „postul din luna a

șaptea" (Zah. 8,19); cele zece zile de *penitență, care încep cu Roș Hașana și culminează cu *Iom Kipur (Marea Iertare) la 10 Tișri; *Sucot, Sărbătoarea Corturilor, celebrată din 15 până în 23 Tișri (în diaspora) sau 22 Tișri (în Israel). Sucot include *Hoșana Raba în ziua de 21 și se încheie cu *Șmini Ațeret și *Simhat Tora (Bucuria Torei). Simhat Tora nu este o sărbătoare biblică, ea datează din epoca post-talmudică. În diaspora este respectată după Șmini Ațeret, ca o sărbătoare suplimentară la 23 Tișri, dar în Israel cele două sărbători se desfășoară simultan, la 22 Tișri.

TOHORA, vezi PURITATE RITUALĂ.

TOHOROT

„Puritate"; sing. tohora

Al șaselea și ultimul ordin al *Mișnei. Cele 12 tratate ale sale (**Kelim, *Oholot, *Negaim, *Para, *Tohorot, *Mikvaot, *Nida, *Mahșirin, *Zavim, *Tevul Iom, *Iadaim* și **Ukțin*) examinează propensiunea la impuritate rituală, transmiterea acesteia și purificarea. De-a lungul acestui ordin sunt menționate patru categorii generale de impuritate: una asociată cu scurgerile omenești, menstruația și nașterea; a doua, transmisă prin alimente și băuturi; a treia, asociată cu boala (lepra); a patra, transmisă printr-un cadavru sau un stârv (vezi *Puritate rituală). De la distrugerea celui de-al Doilea Templu, cele mai multe dintre aceste legi nu mai sunt în vigoare. Numai tratatul *Nida* este dezvoltat în Talmudul babilonian și în Talmudul din Ierusalim.

Numele de *Tohorot* se mai aplică și celui de-al cincilea tratat al acestui ordin. Cele 10 capitole ale sale tratează despre regulile privind gradele mai mici de impuritate rituală, care nu sunt în vigoare decât până la apusul soarelui din ziua respectivă (cf. Lev. 11,24–25.27–28.31–32.39–40). Mișna examinează impuritatea transmisă de stârvurile păsărilor și vitelor, impuritatea alimentelor și băuturilor, indivizii afectați de prepararea și consumarea hranei și vasele care conțin aceste alimente. Sunt menționate și cazurile de puritate îndoielnică. Titlul, *Tohorot*, este un eufemism, deoarece conținutul textului tratează despre impuritate. Totuși, după cum spune *Maimonide, Mișna vorbește într-o „limbă curată" și, în plus, dă instrucțiuni pentru a se purifica. Subiectul este dezvoltat în *Tosefta.

TORA

Cuvântul „Tora" este derivat din rădăcina ebraică *irh* („a preda") și se poate traduce prin „învățătură" sau „instruire". Termenul „Lege", prin care se traduce, în general, cuvântul „Tora", urmează traducerea grecească *nomos*, dar dă impresia greșită că ansamblul Torei ar avea un caracter juridic.

În *Pentateuh, cuvântul este adesea utilizat în legătură cu subiecte particulare, precum „tora privitoare la nazireu" (Num. 6,21), sau apare numai la plural ca o totalitate a acestor doctrine (Gen. 21,5; Ex. 16,28). Totuși, în Deuteronom, cuvântul figurează la singular cu articol definit și pare a desemna ansamblul legislației mozaice ca un tot: „Iată Tora pe care *Moise a dat-o fiilor lui Israel" (Deut. 4,44; 29,20; 30,10). Termenul revine în celelalte cărți ale Bibliei, precum „Tora Domnului" și „Tora lui Moise", deosebind astfel Pentateuhul de restul Bibliei (Ios. 1,7; Ezra 3,2; 7,10; Neem. 8,8; Mal. 3,22). Așa încât cuvântul „Tora" face trimitere în primul rând la Pentateuh.

A desemna astfel Pentateuhul drept „Tora" implică, în mod tradițional, idea că acesta este o singură operă, redactată de către Moise, al cărei conținut în ansamblu exprimă natura *Legământului între Dumnezeu și poporul său, Israel. Pentateuhul se termină cu moartea lui Moise și intrarea iminentă a poporului lui Israel în Țara Făgăduită. Dat fiind statutul suprem al lui Moise, ca profet și purtător de cuvânt al lui Dumnezeu (Deut. 34,10), desemnarea Pentateuhului ca *Torat Moșe* arată că numai aici se găsește nucleul legislativ al iudaismului. Totuși, prin extensie, ansamblul *Bibliei scrise, cu alte cuvinte canonul evreiesc, compus din 24 de cărți, este uneori desemnat ca „Tora" (Dan. 9,10–13). Se socotește că aceste cărți au fost scrise cu ajutorul Spiritului de *sfințenie (*Ruah ha-kodeș*), care reprezintă o formă de inspirație divină sau profetică. Dar iudaismul tradițional a făcut în permanență distincție între cele trei diviziuni ale Bibliei, după sfințenia lor relativă, gradele lor de profeție și deci după nivelul lor de autoritate (*B.B.* 14,15; *Taan.* 8a; *Șab.* 88a). Astfel, i s-a atribuit lui Ieremia atât redactarea cărții care îi poartă numele, cât și pe cea a Cărții Plângerilor (*Eiha*), dar numai prima era considerată ca expresia lui Dumnezeu, vorbind profetului său. Drept urmare, aceasta a fost inclusă în secțiunea numită *Neviim* (*Profeți), în timp ce a doua, socotită ca expresia personală a unui individ, a fost inclusă ca atare în *Hagiografe. Într-o primă etapă, pentru a păstra deosebirea dintre Tora scrisă (vezi *Legea scrisă) și diferitele interpretări, cutume și practici tradiționale, rabinii au interzis așternerea în scris a *legii orale. Totuși, când materia orală a devenit prea voluminoasă și când condițiile istorice au amenințat transmiterea ei, interdicția a fost ridicată și ea a

fost organizată și așternută în scris, dând naștere *Mișnei, *Talmudului și multor altor lucrări rabinice. Pentru rabini, atât „una, cât și cealaltă Tora" au fost date pe muntele Sinai, o Tora scrisă și o Tora orală, și unele dintre tradițiile orale referitoare la semnificația conceptelor biblice fundamentale au tot atâta autoritate ca și textul scris (vezi **Halaha le-Moșe mi-Sinai*). Într-un sens, Tora orală a fost socotită mai importantă decât Tora scrisă, în măsura în care explicația și înțelegerea acesteia din urmă depindeau de prima. O a treia semnificație a cuvântului „Tora" cuprinde deci elementele Torei orale cu autoritate de lege sau *de-oraita* („din Tora"), după termenul tehnic aramaic.

În sfârșit, în sensul său cel mai larg, cuvântul „Tora" desemnează uneori ansamblul corpusului Halahei și Hagadei scrise și orale, de la Biblie până la *responsa* și la intepretările omiletice ale rabinilor.

Autenticitatea legilor orală (*Tora șe-be-al pe*) și scrisă (*Tora șe bi-htav*) depinde de fiabilitatea lanțului „tradiției". Era deci important să se noteze diferitele etape: „Moise a primit Tora [tradiția orală] pe Muntele Sinai și a transmis-o lui *Iosua, Iosua — bătrânilor, bătrânii — profeților, iar profeții au transmis-o oamenilor Marii Adunări" (*Avot* 1,1). Pomenirea transmițătorilor legii orale a rămas un aspect important al *istoriografiei evreiești.

Dacă „adevărul" revelației profetice a lui Moise este o chestiune teologică și filosofică, cel al redactării de către Moise a totalității Pentateuhului este de ordin istorico-literar și, în epoca modernă, această afirmație a stârnit multe polemici (vezi *Biblie).

Se deosebesc două abordări diferite, printre rabinii talmudici, în ce privește posibilitățile interpretative ale Torei și modalitatea Revelației sale. Prima abordare pune accentul pe receptorii umani ai Torei, afirmă că ea a fost scrisă în limba oamenilor; favorizează o citire literală a textului, recunoscând însă originea sa divină și considerând că aici Verbul divin s-a încarnat într-un document istoric, dat în condiții istorice precise (R. *Ismael). A doua abordare tinde să pună accentul pe Revelatorul divin al Torei, subliniind aspectele sale metafizice. Ea este de acord cu originea divină a Torei, dar socotește că limbajul ei trebuie interpretat (R. *Akiva). Astfel, prima părere afirmă că ansamblul Torei i-a fost revelat lui Moise pe Sinai și că, la rândul său, el a revelat-o cu diferite prilejuri, în conformitate cu instrucțiunile lui Dumnezeu. O altă părere, mai în armonie cu textul literal, declară că Tora a fost dată „secțiune cu secțiune" (*Ghit* 60a), parte în Egipt, parte în Sinai, parte în Cortul Întâlnirii din deșert și în șesurile din Moab. Toate aceste abordări tradiționale afirmă originea divină a Torei.

Conceptul originii divine a Torei conducea la ideea că este cazul să se găsească în text mai mult decât simpla semnificație literală a cuvintelor și frazelor. Uzajul rabinic al *midrașului, metodă specifică aprobată de către Dumnezeu pentru a degaja din text alte înțelesuri, se întemeia pe această credință.

O școală de gândire modernă, care s-a afirmat în secolul al XIX-lea și care este adesea asociată cu *iudaismul conservator, poate fi identificată cu școala istorică a iudaismului. Potrivit învățăturii ei, Pentateuhul conține mesajul revelat de către Dumnezeu, dar — la fel ca în critica biblică — școala istorică afirmă că textele au fost redactate în epoci diferite și că abia mai târziu scrierile Pentateuhului au fost adunate într-o singură operă. Dincolo de toate acestea, important rămâne faptul că, în căutarea lui Dumnezeu, Moise și marile căpetenii religioase ale lui Israel au trăit mesajul divin și că Tora este povestirea întâlnirii lui Israel cu Dumnezeul său. Cuvintele propriu-zise nu sunt de origine divină, ci mesajul, inspirat și revelat, inclusiv legile, este cel care poartă pecetea autorității divine.

Preexistența Torei

Multe texte rabinice vorbesc despre existența Torei în cer, înainte de crearea lumii (*Pes.* 54a; *Gen.R.* 1,4; *Lev.R.* 19,1). Sursa biblică a acestei noțiuni se află în Proverbe 8,22–31: „Domnul m-a creat [spune Înțelepciunea, identificată cu Tora], principiu al căii Lui, înaintea celorlalte lucrări ale Lui, de totdeauna; eu am fost așezată din veșnicie, înainte de începuturi, înainte de a fi pământul." După alt Midraș (*Gen.R.* 1,1), Tora a slujit drept planul după care Dumnezeu s-a orientat când a creat lumea.

În tradiția filozofiei grecești, *Filon și alți câțiva susțineau că ideea preexistenței era influențată de noțiunea platoniciană, potrivit căreia realitatea absolută rezidă în lumea Ideilor, lumea de jos nefiind decât o oglindire minoră a aceleia. *Mistica a integrat această noțiune a preexistenței Torei în teoria generală a emanațiilor (**sefirot*), considerând Tora ca unul dintre „instrumentele" sau expresiile primitive ale lui Dumnezeu. O opinie cabalistică susține că ansamblul Torei este constituit pornind de la numele lui Dumnezeu (*Zohar, Itro* 87,1), cu alte cuvinte literele Torei pot fi redistribuite pentru a forma suite de nume divine. Această concepție atribuia mari forțe spirituale Torei, precum și posibilitatea de a descoperi în ea semnificații ocultе. Ea mai sugera că literele Torei ar putea fi redistribuite

în era mesianică pentru a da naștere altei realități. Într-adevăr, unele învățăminte rabinice exprimă ideea că în vremurile mesianice se vor putea produce unele schimbări în Tora (*Koh.R.* 11,8; *Lev.R.* 13,3); vezi *Mesia.

Gânditorii raționaliști din Evul Mediu nu luau *ad litteram* aceste credințe, ci le interpretau metaforic, în sensul că Dumnezeu crease lumea cu înțelepciune (*Saadia Gaon), sau admiteau o preexistență teleologică, în sensul că Tora este scopul însuși al Creației (*Iuda Halevi).

Veșnicia Torei

Această concepție despre Tora ca entitate metafizică preexistentă, care servește drept model spiritual universului, implica, cel puțin pentru Filon, veșnicia Torei, cu alte cuvinte, ea va rămâne valabilă și în vigoare până la sfârșitul vremurilor. Chiar în Pentateuh există pasaje care sugerează caracterul ei veșnic (de ex., Ex. 31,16; Lev. 3,17; Deut. 13,1; 29,28), dar aceste indicații nu sunt decisive.

O dată cu ivirea *creștinismului și a *islamului care, deși recunosc autenticitatea Torei, pretind că ea a fost depășită, chestiunea veșniciei Torei a devenit primordială. În cursul Evului Mediu, se susținea, în general, veșnicia Torei, iar *Maimonide a făcut din ea al nouălea din cele 13 articole de *crez. Iosif *Albo a susținut o concepție mai suplă. Grație originilor sale divine și obiectivului său, Tora este perfectă. În calitate de Legământ necondiționat între Dumnezeu și Israel, ea își păstrează întreaga valoare. Cu toate acestea, pe măsură ce omul și societatea omenească se apropie de era mesianică, este firesc ca unele schimbări să intervină în viața evreiască reglementată de către Tora. Albo stabilește deci că este îngăduit pentru un evreu să creadă că o nouă Tora ar putea veni de la Dumnezeu. Totuși, ea nu va putea fi luată în seamă decât dacă va fi revelată în chip public, la fel ca Tora originală (*Sefer ha-ikarim* III,19).

După Albo, chestiunea veșniciei nu s-a mai pus, în literatura filozofică evreiască, decât în termeni generali. Cabala însă a repus în discuție axiomele ei. *Sefer ha-temuna*, scrisă în secolul al XIII-lea, spune despre creație că se reînnoiește la fiecare 7000 de ani, când literele Torei se adună și ea intră într-un nou ciclu, care cuprinde cuvinte și deci sensuri noi. Așa încât, chiar dacă, în starea sa nerevelată, Tora este veșnică, ea este menită ineluctabil să se abroge, în manifestarea sa creatoare. Această idee și-a croit drum și a devenit populară printre generațiile ulterioare de cabaliști, precum și în literatura hasidică. Ea a fost exploatată de pseudo-Mesia *Sabatai Țvi și de discipolii săi, care afirmau că noul ciclu a început și care predicau astfel abrogarea Torei și a preceptelor sale tradiționale.

La fel ca și contemporanul său, Sabatai Țvi, dar din motive diferite, *Spinoza s-a exprimat ca un eretic, argumentând că epoca respectării Torei este depășită. Mai târziu, gânditorii din secolul al XIX-lea, ideologi ai reformei, au pretins că abrogarea unor părți ale Torei nu însemna o erezie, ci era o parte a evoluției necesare a iudaismului. Alți gânditori, intelectuali sau naționaliști, au îndemnat mai mult la respectarea unei Tore „a inimii" decât a Torei lui Moise și a rabinilor, pe care Ahad ha-Am, de pildă, o considera fosilizată.

Epoca modernă nu i-a îmboldit pe filosofi să se preocupe, în mod special, de veșnicia și imuabilitatea Torei. Totuși, ortodocșii și reformații sunt în dezacord cu privire la interpretarea literală a nouă dintre principiile de crez, elaborate de Maimonide. După ortodocși, Tora este veșnică și neschimbătoare. Teologii reformați, în schimb, socotesc că, de vreme ce iudaismul secolelor I–II e.n. a știut să transforme considerabil iudaismul biblic, adaptându-l unei noi situații, orice altă generație poate proceda la fel. După părerea lor, Tora ar putea, la nevoie, să sufere modificări radicale, ea fiind prin esență dinamică și interpretarea ei ținând de domeniul individual.

TORA, BINECUVÂNTĂRILE -EI

Ebr.: birhot ha-Tora

Binecuvântări speciale, recitate zilnic în cursul serviciului religios de dimineață sau când credinciosul este chemat la citirea Torei la sinagogă (vezi *Tora, Citirea -ei). Fiecare slujbă de dimineață conține o secvență de trei binecuvântări introductive la „studierea Torei", formulate de către rabini (*Ber.* 11b). Aceste binecuvântări îl laudă pe Dumnezeu pentru a fi dăruit preceptele sale și pentru privilegiul de „a ne face prezente spusele Torei"; ele cer ca dezvoltarea cunoștințelor religioase să fie o datorie plăcută pentru „casa lui Israel" și îi mulțumesc lui Dumnezeu că a transmis Tora *poporului său ales. A doua binecuvântare, *Ve-haarev na*, exprimă speranța că orice studiu al Torei se va face *li-șema*, de dragul studiului (vezi *Altruism), pentru a dobândi înțelepciune și nu pentru a obține vreun avantaj. A treia binecuvântare este identică cu prima și este rostită și de cel care a fost chemat la citirea Torei. Binecuvântările recitate în fiecare dimineață sunt completate cu secțiuni din Pentateuh (Num. 6,24–26), din Mișna (*Pea* 1,1) și din Talmud (*Șab.* 127a).

Credinciosul chemat la citirea Torei, rostește întâi binecuvântarea *_Barehu_ și reia răspunsul împreună cu obștea. La sefarzi, orientali și italieni, cel chemat recită, înainte de *Barehu*, o formulă suplimentară — *Adonai imahem* („Domnul fie cu voi!") — la care cei de lângă el răspund: *Ievareheha Adonai* („Domnul să te binecuvânteze!"). Acest schimb de saluturi este un citat din Cartea lui Rut (2,4). După ce lectorul îi arată, cu ajutorul unui *_iad_ („arătător") pasajul de citit din manuscris, cel chemat trece ușor peste pergament cu șalul de rugăciune (sau cu mantaua Torei), îl sărută, apoi, dacă sulul este montat pe mânere, apucă mânerele de lemn, le răsucește, recită *Barehu* și prima binecuvântare a Torei, după care desfășoară sulul pentru a psalmodia fragmentul în cauză. După terminarea lecturii, înfășoară din nou cele două părți ale sulului și le ține în mâini în timp ce recită a doua și ultima binecuvântare.

Prima binecuvântare a Torei subliniază alegerea lui Israel ca popor sfânt (cf. Ex. 19,5–6; Deut. 10,15; 14,2) și ca destinatar al Torei. În a doua binecuvântare se subliniază acceptarea recunoscătoare de către Israel a Legii lui Dumnezeu și a responsabilităților spirituale care incumbă iudaismului. După Iacob ben *Așer, expresia „Tora de adevăr" se referă la legea scrisă, în timp ce viața veșnică înseamnă „legea orală".

Binecuvântările la citirea Torei

Înaintea citirii, cel chemat la Tora spune:

Lăudați pe Domnul, care este demn de laudă.

Obștea răspunde:

Lăudat fie Domnul, care este demn de laudă în vecii vecilor.

Cel chemat la Tora adaugă:

Lăudat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Rege al universului, care ne-ai ales dintre toate popoarele pentru a ne da Legea Ta. Lăudat fii, Doamne, care ne-ai dat Legea.

După citirea Torei, cel chemat spune:

Lăudat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele universului, care ne-ai dat o lege de adevăr, și care ai întemeiat astfel în mijlocul nostru viața veșnică. Lăudat fii, Doamne, care ne-ai dat Legea.

TORA, CITIREA -EI

Ebr.: kriat ha-Tora

Faptul de a psalmodia la sinagogă secțiunile prescrise din *Pentateuh. Acestea trebuie citite dintr-un *sefer *Tora*, în timpul slujbei publice, adică numai în prezența unui *minian* (cvorum). Cunoscută ca una dintre practicile cele mai vechi și mai caracteristice ale *liturghiei evreiești, citirea Torei constituie o parte a slujbei sinagogale, în vigoare încă din epoca celui de-al Doilea Templu. Totuși, sursele nu ne permit să descriem dezvoltarea istorică exactă a acestei practici. Dacă tradiția susține că ea datează din epoca lui Moise (Ex. 24,7), cea mai veche referință despre o citire publică a Torei, de care dispunem, este porunca de a aduna poporul cu prilejul celui de-al șaptelea an, pentru a asculta Legea (Deut. 31,6–13). Potrivit înțelepților, Moise a instaurat această practică în zilele de Șabat, de sărbătoare și de *lună nouă. *Ezra a instituit-o ca obligație pedagogică în zilele de *luni și joi, zile de târg, și în după amiaza de Șabat, când poporul beneficia de un răgaz pentru studiu (T.I. *Meg*. 4,1; T.B. *Meg*. 31a; *B.K*. 82a). Dacă aceste mențiuni nu sunt realmente de ordin istoric, ele indică totuși că obiceiul lecturii publice regulate a fost introdus foarte de timpuriu. Se pare că acest obicei datează cel puțin din prima parte a secolului I î.e.n., în măsura în care *Septuaginta a fost neîndoielnic realizată, spre a fi citită public în sinagogi. *Iosefus (*Contra lui Apion* 2,175) și *Filon (2 *Som*. 127) vorbesc despre aceste lecturi ca despre o practică străveche, ceea ce a confirmat și *Noul Testament* (*Fapte* 15,21).

Cu toate că primele surse rabinice menționează unele lecturi după numele lor (*Ioma* 7,1; *Meg*. 3,4; 29b–31a), indicând pentru fiecare ocazie numărul de credincioși care puteau fi chemați la Tora (*Meg* 4,1–4; 21b–23a), textele secțiunilor (pericopelor) săptămânale (*_sidra_, *_paraşa_) nu par să fi fost reglementate până în perioada talmudică, adică până după secolul al III-lea. Nu se puteau citi mai mult de trei versete dintr-o dată, astfel încât un minimum de 21 de versete să fie inclus în fiecare *paraşa* de Șabat. Privilegiul de a citi Tora era acordat în primul rând unui *preot, apoi unui levit, după aceea celorlalți israeliți (*Ghit*. 3,8). La început, fiecare trebuia să citească propria sa secțiune, dar cu timpul și cu declinul studiului, s-a ajuns ca un oficiant să citească pericopa, în vreme ce cel chemat recita binecuvântările. În antichitate, era obiceiul să se traducă textul ebraic în limba uzuală. Acest *_targum_ era efectuat de către un *_meturgheman_ (*Meg*. 4, 4-10), dar această practică a fost ulterior abandonată.

Prima mențiune despre citirea regulată a Torei provine din Talmudul babilonian (*Meg*. 29b), unde se precizează că, în Palestina, lectura întregului Pentateuh se efectuează în trei ani. Vechea diviziune a Pentateuhului în 153, 155 sau 167 *sedarim* este bazată pe acest *ciclu trianual. În

Citirea săptămânală a Torei

	Lectura din Pentateuh	Lectura din Profeți (*haftora*)
GENEZA		
Be-Reșit	1,1–6,8	Isaia 42,5–43,11 (42,5–21)*
Noah	6,9–11,32	Isaia 54,1–55,5 (54,1–10)
Leh leha	12,1–17,27	Isaia 40,27–41,16
Va-Iera	18,1–22,24	2 Regi 4,1–37 (4,1–23)
Haie Sara	23,1–25,18	1 Regi 1,1–31
Toldot	25,19–28,9	Maleahi 1,1–2,7
Va-Iețe	28,10–32,3	Osea 12,13–14,10 (11,7–12,12)
Va-Iișlah	32,4–36,43	Osea 11,7–12,12 (Obadia 1–21)
Va-Ieșev	37,1–40,23	Amos 2,6–3,8
Mi-Keț	41,1–44,17	1 Regi 3,15–4,1
Va-Igaș	44,18–47,27	Ezechiel 37,15–28
Va-Iehi	47,28–50,26	1 Regi 2,1–12
EXOD		
Șemot	1,1–61	Isaia 27,6–28,13;29,22–23 (și 1,1–2,3)
Va-Era	6,2–9,35	Ezechiel 28,25–29,21
Bo	10,1–13,16	Ieremia 46,13–28
Be-Șalah	13,17–17,16	Judecători 4,4–5,31 (5,1–31)
Itro	18,1–20,23	Isaia 6,1–7,6; 9,5–6 (6,1–13)
Mișpatim	21,1–24,18	Ieremia 34,8–22; 33,25–26
Teruma	25,1–27,19	1 Regi 5,26–6,13
Tețave	27,20–30,10	Ezechiel 43,10–27
Ki tisa	30,11–34,35	1 Regi 18,1–39 (18,20–39)
Va-Iakhel	35,1–38,20	1 Regi 7,40–50 (7,13–26)
Pekude	38,21–40,38	1 Regi 7,51–8,21 (7,40–50)
LEVITIC		
Va-Ikra	1,1–5,26	Isaia 43,21–44,23
Țav	6,1–8,36	Ieremia 7,21–8,3; 9,22–23
Șmini	9,1–11,47	2 Samuel 6,1–7,17 (6,1–19)
Tazria	12,1–13,59	2 Regi 4,42–5,19
Mețora	14,1–15,33	2 Regi 7,3–20
Ahre mot	16,1–18,30	Ezechiel 22,1–19 (22,1–16)
Kedoșim	19,1–20,27	Amos 9,7–15 (Ezechiel 20,2–20)
Emor	21,1–24,23	Ezechiel 44,15–31
Be-Har	25,1–26,2	Ieremia 32,6–27
Be-Hukotai	26,3–27,34	Ieremia 16,19–17,14
DEUTERONOM		
Devarim	1,1–4,20	Osea 2,1–22
Va-Ethanan	3,23–7,11	Isaia 40,1–26
Ekev	7,12–11,25	Isaia 49,14–51,3
Ree	11,26–16,17	Isaia 54,11–55,5
Șofetim	16,18–21,19	Isaia 51,12–52,12
Ki tețe	21,10–25,19	Isaia 54,1–10
Ki tavo	26,1–29,8	Isaia 60,1–22
Nițavim	29,9–30,20	Isaia 61,10–63,9
Va-Ieleh	31,1–30	Isaia 55,6–56,8
Haazinu	32,1–52	2 Samuel 22,1–51
Ve-Zot ha-beraka	33,1–34,12	Iosua 1,1–18 (1,1–9)
Zile de post (dimineața și după amiaza)	Exod 32,11–14; 34,1–10	Isaia 55,6–56,8 (așchenazii, numai la slujba de după amiază)
Șabat** și lună nouă	pericopa săptămânii; Numeri 28,9–15 (*maftir*)	Isaia 66,1–24
Șabat în ajun de lună nouă	pericopa săptămânii	1 Samuel 20,18–42

* Parantezele indică o *haftora* diferită la ritul sefard.

** Vezi și *Șabaturi speciale, precum și fiecare sărbătoare, pentru lecturile indicate în zilele respective.

Babilon și în diaspora, era în vigoare un ciclu anual și Pentateuhul era divizat în 54 *sedarim*. Acest model a fost până la urmă adoptat pretutindeni, cu excepția unor comunități izolate. Și în Palestina ciclul trianual a fost înlocuit, deși Beniamin din Tudela, călător din secolul al XII-lea, constata că la Cairo existau două sinagogi, dintre care una urma ciclul de citire palestinian, iar cealaltă pe cel babilonian.

Actualmente, modul de citire este bazat pe un ciclu anual, egal cu un an evreiesc bisect. Fiecare pericopă își trage numele de la primul cuvânt semnificativ al primei fraze. În cursul unui an normal de 52 de săptămâni trebuie citite, în diferite rânduri, „secțiuni duble", astfel încât să se poată amâna unele citiri regulate săptămânale, atunci când un Șabat și o sărbătoare coincid. Ciclul anual de citire săptămânală se încheie și reîncepe cu prilejul sărbătorii de *Simhat Tora.

De fiecare dată când citirea Torei are loc în sinagogă, credincioșii stau în picioare cât timp se scoate sulul din chivot și este dus la *bima* (pupitrul de lectură). Același ceremonial se repetă când se pune la loc sulul în chivot. Procesiunea este însoțită de cântarea versetelor biblice și a psalmilor prescrișii, la dus ca și la întors. În unele comunități așchenaze, acest ceremonial este încă mai elaborat în zilele de Șabat și de sărbătoare. Rugăciunile de **Mi șe-berah* sunt recitate, în general, de fiecare dintre credincioșii chemați la citirea Torei și se cântă *Ve-zot ha-Tora* (Deut. 4,44), când se ridică sulul după terminarea citirilor. După lectură, cinstea de a purta sulul și de a-l desfășura în fața credincioșilor poartă numele de *hagbaha* („înălțare"). În comunități sefarde, italiene și orientale, sulul este ridicat înainte de citire. Un alt credincios este după aceea onorat cu sarcina de a înfășura (*ghelila*) sulul de *sefer Tora*, de a-l lega și de a-l acoperi cu husa.

În zilele de luni și joi, în după amiezele de Șabat, în zilele de post (inclusiv Tișa be-*Av), la Hanuca, la Purim și în după amiaza de *Iom Kipur, trei persoane sunt chemate pentru citirea Torei; în zilele de lună nouă și în zilele intermediare de Pesah și Sucot, sunt chemate patru persoane; în cursul sărbătorilor de *pelerinaj și la *Roș Hașana există cinci secțiuni; în sfârșit, în dimineața de Iom Kipur numărul lor este sporit la șase, pentru ca să atingă numărul de șapte în diminețile Șabaturilor obișnuite. Cinstea de a fi chemat la citirea Torei se numește, în ebraică, *alia la*-Tora („urcarea la Tora"). Lectura Torei are loc la sfârșitul slujbei de dimineață, înaintea slujbei suplimentare. În zilele de Șabat, de Iom Kipur și de post sunt prescrise lecturi speciale, după amiaza.

O porțiune suplimentară, **maftir*, este citită de Șabat (prilej cu care se repetă ultimele versete din *parașa* săptămânii), la marile sărbători (când textul este din Num. 28–29), în zilele de Șabat intermediare ale sărbătorilor sau în cele care coincid cu luna nouă. Credinciosul onorat prin citirea **maftirului* citește, în general, *haftora* care urmează, extrasă din Profeți. În după amiezele de Șabat, ca și lunea și joia, se citește prima parte din lectura Șabatului următor.

În ce privește ordinea și frecvența chemării la citirea Torei a diferitelor categorii de participanți la adunare (cohanimi, leviți, israeliți de rând), există reglementări care variază după rit și după obiceiul locului.

TORA, LOGODNICUL -EI

Ebr.: hatan Tora

Titlu acordat unor persoane, două la număr, pe care colectivitatea dorește să le onoreze cu prilejul sărbătorii de *Simhat Tora (care coincide, în Israel, cu *Șmini Ațeret), când se încheie ciclul anual de lectură a Pentateuhului și începe un nou ciclu. Se pare că la începutul Evului Mediu era obiceiul ca un bărbat să cânte atât ultimul pasaj din Deuteronom, cât și prima secțiune din Geneza din același sul. Totuși, cam prin secolul al XII-lea, această practică s-a schimbat: citirile erau separate, se utilizau două suluri și „logodnicul Torei" inițial (*hatan Tora*) era însoțit de un „logodnic al Genezei" (*hatan Bereșit*). În tradiția yemenită, un singur „logodnic" continuă să citească cele două pasaje. În practica curentă, logodnicul Torei citește Deut. 33,27–34,12, în timp ce lectura din Gen. 1,1–2,3 este rezervată logodnicului Genezei.

De obicei, atribuirea acestor două titluri se face după criterii de pietate, de erudiție, de vârstă sau în funcție de serviciile aduse adunării credincioșilor. Într-o vreme, prima sarcină revenea rabinului, iar a doua unui conducător (**parnas*) sau trezorierului (*gabai*). În adunările sefarde din Occident se vota odinioară, în fiecare an, pentru a alege pe cei care primeau aceste sarcini; sefarzii și evreii din Orient preferau un logodnic adevărat — un credincios care se însurase în cursul anului care s-a scurs. În dimineața zilei de Simhat Tora, lectorul cântă *piyutim* (poeme liturgice) ca introducere, în timp ce este convocat fiecare dintre cei doi „logodnici" în fața Torei. Cu mici diferențe, toate poemele așchenaze și cele sefarde din Orient

evidențiază privilegiile inerente acestor titluri și binecuvântările care însoțesc acordarea lor.

Conform unui obicei medieval, cei doi „logodnici" fac donații substanțiale operelor de caritate și împart bomboane copiilor, în sinagogă. În comunitățile evreiești din Orient, procedeul este inversat; se aruncă cu bomboane în „logodnici", atunci când ei părăsesc *bima*. În adunările sefarde, cei doi „logodnici" se așază pe fotolii de onoare sub un baldachin. Uneori, altor persoane li se atribuiau onoruri suplimentare, mai mici, dintre care unul (răspândit pretutindeni la așchenazi) constă în a desfășura un mare șal de rugăciune (*talit*) în formă de boltă peste capul tuturor copiilor prezenți („*kol ha-nearim*"), care repetă atunci în cor binecuvântările Torei. Pentru a menține bucuriile în limitele bunei cuviințe, în unele țări occidentale, a fost nevoie de reglementări comunitare foarte stricte. Era un lucru obișnuit ca în ajun de Simhat Tora cei doi „logodnici" să fie însoțiți la dusul și întorsul de la sinagogă de către procesiuni cu făclii, cărora li se adăugau uneori salve de aplauze. Actualmente, logodnicii oferă un *kiduș* de sărbătoare sau o masă mai elaborată (**seuda*), la care credincioșii sunt invitați după slujbă. În unele adunări (de exemplu, în Italia), soțiile logodnicilor Torei primeau titlul de „soții ale Torei" (*kalot Tora*) și erau onorate și ele. În comunitățile reformate și egalitare contemporane, femeilor numite *kalot Tora* li se poate atribui chiar cinstea de a citi pasajele „logodnicilor" în ziua de Simhat Tora. În multe adunări conservatoare, se obișnuiește ca nevestele „logodnicilor" să-și însoțească soții, atunci când sunt chemați la Tora.

TORA, ORNAMENTELE -EI

Dorința de a cinsti și de a proteja Tora s-a exprimat în sânul comunităților evreiești în obiectele artistice care împodobesc *sefer Tora*.

Chivotul în care se păstrează sulurile era, în general, decorat cât mai frumos cu putință, de către comunitate. Situat în fața peretelui construit în direcția Ierusalimului, indicând direcția pentru rugăciune, chivotul a devenit obiectul unei ornamentații bogate, suport de motive simbolice caracteristice ale *artei evreiești.

Sulul poartă o husă sau „manta" de pânză, pe care adesea este dispusă o placă de metal. Mânerele (*ațe haim*) de care este prins pergamentul sulului sunt făcute din lemn și au ornamente din metal, în formă de floare (*rimonim*, lit. „rodii"). Sulurile Torei sunt împodobite adesea cu o **keter* („coroană") care acoperă cele două mânere și un sul al Torei poate avea atât *rimonim*, cât și *keter*.

Arta podoabelor Torei s-a dezvoltat de-a lungul generațiilor. Încă din epoca Talmudului, există indicații scrise că sulul Torei era învelit în huse frumoase de mătase. Descoperirile arheologice atestă și ele existența chivoturilor împodobite din timpuri foarte vechi.

Când se scoate sulul Torei din chivot și este dus spre **bima* pentru citire, se scot podoabele, păstrându-se numai **iad* („mâna") folosită ca arătător pentru citit.

Folosirea plăcii atașate „mantalei" Torei este atestată abia din secolul al XVII-lea. Această tradiție decurgea din nevoia de a identifica sulurile Torei pentru diferitele sărbători, în cursul cărora erau utilizate. Plăcile au fost folosite mai ales în țările europene și multe erau făcute din metale prețioase, cu inserții de pietre prețioase, strălucitoare. Motivele cel mai des întâlnite erau stâlpii, coroana, leii, vulturii, grifonii, trandafirii, arborii vieții, **menora* și cele două table ale Legământului. Uneori, în apropierea stâlpilor erau două personaje, reprezentându-i pe Moise și pe Aaron. Începând din secolul al XIX-lea, este răspândit și **maghen David* („scutul lui David").

Decorarea cu *rimonim* se întâlnește începând din secolul al XV-lea. Înainte se găseau motive gravate pe partea de sus a mânerelor, dar ulterior *rimonim* deveniseră, în sine, adevărate obiecte de artă. Unele *rimonim* italiene poartă ornamente bogate din metal fin, care pot atinge o înălțime considerabilă și comportă adesea clopoței minusculi.

Keter („coroana") este menționată începând din Evul Mediu, dar majoritatea exemplarelor existente provin din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Forma coroanei derivă în mare parte din stilul coroanelor purtate de suveranii europeni. *Keter* împodobește Tora ca pe o regină. Artizanii cei mai vestiți în fabricarea coroanelor veneau din Italia, din Germania și din Europa Răsăriteană. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea s-au fabricat modele deosebit de interesante în Polonia. Ele erau caracterizate prin mai multe niveluri suprapuse și, printre motive, se întâlneau lei, vulturi, păsări, grifoni, simboluri mesianice, semne ale zodiacului și flori.

Husele (sau „mantalele") Torei erau adesea confecționate din catifea, iar motivele semănau de multe ori cu cele care figurau pe **parohet* (perdeaua chivotului). Cuferele Torei utilizate în țările islamice și în India vădesc o lucrătură fină și sofisticată. Unele sunt din argint, pe care sunt montate pietre prețioase, altele sunt din lemn sculptat. Aceste cufere protejează Tora chiar și în timpul citirii. Un obicei așchenaz este acela de a se pregăti husa

Torei din scutece ale copiilor. Familiile împodobeau pânza cu imagini sau broderii, adăugând la ele urări pentru viitorul copilului. Când copilul devenea mare, scutecele erau dedicate sinagogii.

TORA, SEFER

„Sulul Torei"

Copie manuscrisă pe pergament a celor cinci cărți ale *Pentateuhului, păstrată în chivotul sfânt al *sinagogilor, de unde este scoasă cu prilejul citirii Torei în ziua de Șabat, în zilele de sărbătoare, în zilele de *post, în prima zi a fiecărei luni (vezi *Luna), precum și în zilele de *luni și joi. Textul trebuie să fie copiat pe un pergament de către un *scrib (*sofer*), care cunoaște toate legile și reglementările în domeniu. Pergamentul trebuie să fie confecționat din pielea unui animal aparținând unei specii pure din punct de vedere ritual, dar nu este obligatoriu ca animalul să fie tăiat după legile **șehitei*. Înainte de începerea muncii de scriere propriu-zisă, se trasează mai întâi linii orizontale pe pergamentul care a fost tratat în prealabil, în așa fel încât să i se asigure longevitatea. Cerneala trebuie să fie neagră și este, în general, preparată după o formulă tradițională. Penele din trestie utilizate odinioară de către *soferim* au fost înlocuite prin vârfuri de oțel.

Halaha definește în amănunt dimensiunea și forma fiecărei litere (să notăm că există câteva diferențe între cutuma așchenază și cutuma sefardă în ce privește forma unor litere). *Sefer Tora* nu conține nici vocale, nici punctuație, nici măcar semnele tradiționale de *cantilație (*teamim*). Unele secțiuni (de exemplu, cele două cântări din Ex. 15,1–19 și Deut. 32) se disting printr-o aliniere și o grafie particulară, fie că un spațiu alb, echivalent cu spațiul ocupat de 9 litere, este lăsat în interiorul unui rând (numit atunci *setuma*, „închis"), fie că sfârșitul rândului este lăsat alb (numit în acest caz *petuha*, „deschis"). Patru rânduri sunt lăsate goale în ansamblul cărților Pentateuhului. Treisprezece litere ale alfabetului au, în grafia lor, mici prelungiri la partea superioară, numite *taghin*, „coroane". În afară de cele șase coloane ale sulului care, în mod obligatoriu, trebuie să înceapă printr-un anume cuvânt, *soferul* este liber să aranjeze coloanele cum vrea; numărul rândurilor pe coloană poate varia astfel de la 45 la 60. În majoritatea sulurilor Torei, toate coloanele (în afara celor șase menționate) încep cu litera *vav*. Secțiunile de pergament sunt cusute între ele cu tendoane de animale pure din punct de vedere ritual.

Când sulul este terminat, el se montează pe două mânere de lemn, numite *ațe haim* („arborii vieții"). În comunitățile așchenaze sulul este legat cu o „centură" și acoperit cu o „manta" (*meil*). În comunitățile sefarde, sulul este închis într-un „cufăr" cu două canaturi, din lemn sau din metal, denumit *tik*. În comunitățile evreiești germane, părinții unui nou-născut aveau obiceiul să confecționeze o „centură" de *sefer Tora* pe care era brodat numele copilului, însoțit de binecuvântări, și care era oferită la sinagogă în ziua de **bar mițva* a copilului (majoratul religios). Sulul Torei, astfel pregătit, este apoi decorat cu diverse podoabe (vezi *Tora, Ornamentele -ei).

Cea mai mică greșeală constatată în copierea textului Torei, precum și o apropiere prea mare a două litere sau o eroare de literă, face sulul inutilizabil, până când eroarea este corectată. Dacă îndreptarea presupune ștergerea Numelui divin, întreaga secțiune a pergamentului trebuie să fie înlocuită. Dacă au fost constatate trei greșeli în același sul, acesta trebuie reexaminat de la început până la sfârșit și toate erorile trebuie corectate, înainte de a putea fi utilizat din nou. În comunitățile așchenaze, când un sul al Torei este retras provizoriu din uz pentru motivele de mai sus, se obișnuiește semnalarea acestui lucru, atașând „centura" deasupra „mantalei" sulului, cât mai vizibil cu putință.

Sefer Tora este obiectul de cult cel mai venerat al iudaismului. Când chivotul sfânt este deschis și astfel sulul este vizibil (**petiha*) sau când oficiantul transportă sulul de la chivot la *bima* (estrada de citire a Torei), adunarea credincioșilor se ridică și rămâne în picioare până la închiderea canaturilor chivotului și la depunerea sulului Torei pe masa de citire. De asemenea, când sulul este ridicat și ținut sus de un credincios, pentru prezentarea lui (*hagbaha*: în ritul așchenaz după citire; în ritul sefard, înaintea citirii; vezi *Tora, Citirea -ei), toți credincioșii se ridică în semn de respect. Dacă, dintr-un motiv oarecare, un *sefer Tora* trebuie să fie transportat de la o sinagogă la alta, el trebuie învelit, în general cu un șal de rugăciune (*talit*). Nu poate fi pus un *sefer Tora* pe o masă care n-a fost acoperită în prealabil cu o față de masă sau o stofă. Când sulul este dus printre credincioșii din sinagogă, credincioșii ating mantaua *seferului* cu un colț al *talitului* pe care îl duc apoi la buze. Dacă are loc un incendiu în sinagogă, *sefer Tora* trebuie să fie primul obiect de cult salvat. În acest caz, el poate fi dus în afara clădirii, chiar și într-o zi de Șabat, cu toată interdicția halahică de transportare în această zi. Dacă totuși focul a vătămat sulul mai

mult sau mai puțin, el trebuie îngropat în cimitirul local, cu toată solemnitatea cuvenită. Dacă un *sefer Tora* cade jos, întreaga comunitate este obligată să postească. Dacă, dintr-un motiv oarecare (defecte, ștergerea literelor din cauza trecerii timpului etc.) un sul al Torei devine impropriu, el trebuie îngropat sau depus într-un depozit special, numit **geniza*.

În ziua de *Simhat Tora (care, în Israel, coincide cu Șmini Ațeret), în locașurile de rugăciune, în sinagogi și chiar în aer liber (în Israel), se organizează procesiuni circulare vesele, adesea dansate (**hakafot*). În cursul acestora se scot din chivot toate sulurile Torei; ele sunt purtate în brațe de credincioși, care fac șapte procesiuni succesive în jurul *bimei*. Potrivit obiceiului hasidic, în diaspora, se fac *hakafot* atât de Șmini Ațeret, cât și de Simhat Tora.

Ultima din cele 613 porunci ale Torei cere ca fiecare evreu să-și scrie, pentru sine, un *sefer Tora*. Lucrul fiind greu de realizat, s-a convenit că o persoană care subvenționează scrierea unui *sefer Tora* sau care plătește măcar pentru scrierea unei singure litere, va fi împlinit această poruncă. Marii rabini sau membrii bogați ai comunităților obișnuiau să aibă acasă propriul lor *sefer Tora*.

Legea biblică prescria o mare adunare a întregii comunități a lui Israel în cursul sărbătorii de Sucot care urmează anului *șabatic, adunare ce poartă numele de **hakhel*. Cu acest prilej, Tora era citită în public de către rege sau, dacă nu exista rege, de către o mare personalitate. Regele lui Israel obișnuia să posede propriul său *sefer Tora* de dimensiuni reduse, de care nu trebuia să se despartă niciodată.

TORA, STUDIEREA -EI

Într-un sens larg, studierea Torei, cuprinzând toate textele clasice și comentariile, este elementul central al vieții evreiești. De îndată ce Pentateuhul a fost terminat, Dumnezeu i-a spus lui Iosua: „Această carte a Legii să nu se depărteze de gura ta; cugetă asupra ei zi și noapte, căutând să faci tot ce este scris în ea" (Ios. 1,8). Mișna subliniază importanța fundamentală a studierii Torei, stabilind lista diferitelor porunci și încheind cu cuvintele: „dar studierea Torei echivalează cu toate acestea" (*Pea* 1,1; *Șab.* 127a). Talmudul discută dacă faptele (în sensul de *mițvot*) au prioritate față de studiu și optează pentru studiu: „căci el conduce la fapte" (*Kid.* 40b). Într-adevăr, când un individ studiază în singurătate Tora, însuși Dumnezeu îi stabilește răsplata (*Avot* 3,3). La modul ideal, omul ar trebui să-și împartă timpul liber între studierea Bibliei, studierea Mișnei și studierea Talmudului (*Kid.* 30a).

Îndeplinirea unei porunci este precedată totdeauna de o binecuvântare potrivită. În cazul studierii Torei, care ar trebui să fie o practică zilnică, binecuvântarea aferentă face parte din ritualul liturgic al rugăciunilor de dimineață. Pentru a se asigura că această rugăciune nu este recitată în van, ea este urmată imediat de un scurt studiu, cuprinzând un pasaj din Pentateuh, care tratează despre binecuvântarea *preoților (Num 6,24–26), un pasaj din Mișna (*Pea* 1,1) și un extras din Talmud (*Șab.* 127a).

Obligația de a studia Tora cu regularitate se aplică numai bărbaților. Viziunea tradițională a Legii nu le pretinde femeilor să studieze *legea orală; ele pot să se mulțumească cu studierea legilor care le privesc din *legea scrisă.

Potrivit Midrașului *Sifre (Ekev)*, tatăl are obligația să-și învețe fiul limba ebraică, de îndată ce copilul începe să vorbească. Întrucât în acea epocă limba folosită era aramaica, s-a precizat: copilul trebuie să studieze ebraica, chiar dacă aceasta nu este limba sa maternă. Mai precis încă, Mișna (*Avot*) propune un model pedagogic: „Cinci ani este vârsta studierii Torei, zece — a studierii Mișnei, 15 — vârsta studierii Talmudului" (5,25). *Kohelet Raba* (7) admite însă că nu toată lumea este neapărat în stare să urmeze acest model și că „dintr-o mie care intră [la studierea Torei], numai o sută ajung la Mișna și numai zece acced la Talmud". *Sifre (Haazinu)* propune sfaturi practice privitoare la modul de a studia, sugerând că trebuie să ne consacrăm mai ales principiilor generale, care se pot aplica pretutindeni, decât cazurilor particulare, care pot fi cu greu traduse în practică. Rabinii au pledat pentru fixarea unui interval de studiu regulat în cursul zilei și au demonstrat avantajele studiului în grup sau în compania altei persoane. În acest fel, casele de studiu (*bet midraș*) au devenit unul din elementele caracteristice ale comunităților evreiești de-a lungul timpului. Ne putem face o idee despre importanța pe care înțelepții o acordau studiului, după una din viziunile lor despre lumea care va să vină: atunci, spuneau ei, „cei drepți vor ședea, cu coroanele pe cap" și vor studia Tora direct cu Dumnezeu. Vezi și *Educație, *Talmud-Tora.

TOSAFOT

„Adaosuri, completări"

Culegeri de comentarii referitoare la tratatele *Talmudului, ordonate după aranjarea lor originală. Punctul de pornire al comentariului se referă, în general, nu la Talmudul însuși, ci mai degrabă

la comentariile învățătorilor mai vechi, în special ale lui *Rași.

Analiza literaturii rabinice a arătat cât sunt de greu de elucidat evoluția istorică, dezvoltările literare și modul în care au fost compilate aceste *tosafot*. Concepția *tosafot* a fost legată, la origine, de metoda de studiu ce caracteriza școlile franceze și germane din secolele XII–XIV. Originea acestei producții își are rădăcinile în generația discipolilor lui Rași și a urmașilor lor, care și-au propus să aprofundeze și să extindă comentariile talmudice ale maestrului, obiectiv caracteristic școlilor talmudice pe care le-au condus. Comentariul original al lui Rași se înfățișează într-o manieră concisă, ca o adaptare literară a tradiției *legii orale care prevala în Franța și în Germania în vremea sa. Cei care au studiat cu dânsul au putut ajunge la o înțelegere armonioasă și profundă a Talmudului. Luând în discuție afirmațiile lui Rași, pe baza dezbaterilor talmudice sau a altor texte, tosafiștii au elaborat o formă sistematică de explicații și de deducții, bazate pe punerea în relație a diferențelor dintre un exemplu și altul sau dintre o sursă și o alta. În felul acesta, ei au conceput un nou sistem de deducții și de concluzii care, la rândul lor, deveneau obiect de discuții, respinse sau întărite de *tosafoturile* ulterioare.

Termenii *ve-im lomar* („și dacă se spune") și *ve-ieș lomar* („atunci trebuie să se spună") sunt, aproape exclusiv, caracteristici acestui gen literar. Acest vast ansamblu de scrieri a fost produs în *ieșivot* și a fost redat sub formă de discuții însuflețite dintre dascăli și discipoli, din care izvorăsc puncte de vedere, adesea divergente de cele ale lui Rași. După moartea acestuia, au început să pătrundă în Franța și Germania metodele de studiu și învățăturile unor personalități ca Isaac *Alfasi, Hananel ben Ușiel sau Natan ben Iehiel din Roma — care reprezentau tehnici diferite de ale învățătorului din Troyes. Tosafiștii nu pierdeau nici un prilej de a cita opinii noi și de a le compara cu tradițiile lor, pe măsură ce le parveneau și noi versiuni ale Talmudului, provenind din tradiția babiloniană din Africa de Nord. Un alt eveniment, care, și el, le deschidea perspective cvasinelimitate de interpretare, a fost studierea Talmudului din Ierusalim.

Școala tosafiștilor a început cu cei doi gineri ai lui Rași, Rabi Meir ben Samuel și Iuda ben Natan, iar cel mai ilustru dintre ei a fost fiul lui Rabi Meir, Rabenu *Tam. Mișcarea s-a dezvoltat rapid și a devenit un curent dominant, care a modelat învățământul din secolele următoare din Franța și Germania (inclusiv Provența) până în Spania, unde a pătruns începând din epoca lui *Nahmanide. Primul tosafist „german" a fost Isaac ben Așer ha-Levi, care studiase sub îndrumarea lui Rași la Troyes și care a deschis o *ieșiva* la Speyer. Nu se observă nici o deosebire de „școală" între învățăturile franceze și cele germane din această perioadă; dacă le deosebim, o facem numai din considerente practice, pentru a încerca o genealogie a tosafiștilor.

Tosafot au fost redactate sub formă de *șitot*, interpretări, pe care discipolii le-au transcris sub îndrumarea învățătorilor și care reiau conținutul discuției halahice din *ieșiva*, inclusiv diferitele păreri și argumente prezentate. Aceste note, revăzute și corectate în unele cazuri de diferiți învățători, se transmiteau de la o *ieșivă* la alta, beneficiind astfel de fiecare dată de noi adăugiri, ceea ce face ca, practic, să nu rămână nici o învățătură care să-și fi păstrat forma inițială. Există totuși și lucrări complete, precum *Sefer iereim*, a lui Eliezer din Metz, *Sefer mițvot gadol* a lui *Moise ben Iacob din Coucy, *Sefer mițvot katan* a lui Isaac din Corbeil, *Sefer ha-teruma* a lui Baruh din Worms sau *Sefer ha-rokeah* a lui *Eleazar ben Iuda din Worms. Deși *tosafot* se caracterizează printr-o mare originalitate de gândire, este aproape cu neputință să se recunoască un stil individual sau o abordare specifică printre tosafiști. În plus, nu se cunoaște numele decât a vreo sută dintre ei, identificarea lor certă nefiind întotdeauna cu putință. Cea mai importantă culegere este cea a *tosafoturilor* din Sens, redactată de Samson din Sens, care a lăsat o moștenire literară mai importantă decât ceilalți. Când se referă la „*tosafoturile* franceze", erudiții germani au, în general, în vedere această culegere. Ocupându-se de întreg Talmudul și concepute în spiritul tradiției franceze, pe care Samson o studiase cu Isaac din Dampierre, aceste *Tosafot* din Sens au stat la baza celor mai multe culegeri ulterioare și au influențat în mare măsură modul de înțelegere al multor tratate.

Tehnicile și stilul *tosafoturilor* nu s-au mărginit numai la Talmud. Există și multe care se referă la Pentateuh. Și acestea încep cu punctul de vedere al lui Rași, pe care îl depășesc și-l contrazic, întocmai cum o fac *tosafoturile* talmudice. Ca și acestea din urmă, ele au fost împărțite, din rațiuni de comoditate, în *tosafot* „germane" și „franceze", mai ales că ultimele sunt identificabile prin utilizarea din belșug a **ghematriei*, folosită ca principiu de exegeză. Aportul esențial al tosafiștilor în materie de exegeză biblică rezidă în abordarea lor halahică, care a deschis calea unui fel de fuziune între argumentarea talmudică și exegeza biblică, așa cum o

vădește comentariul biblic *Daat zekenim mi-baale ha-tosafot*.

Introdusă în Spania de către Iona Gerondi și Nahmanide, metoda tosafoturilor a fost integrată învățământului tradițional iberic de către *Așer ben Iehiel, ale cărui *tosafot* le-au înlocuit pe toate celelalte în *ieșivoturile* spaniole.

Influența și rolul jucat de ansamblul *tosafoturilor* asupra învățământului și studiului în lumea evreiască sunt considerabile și de neprețuit. Astfel, cine vorbește despre o „pagină" din **Ghemara*, se referă invariabil la textul inițial care ocupă centrul, la comentariul lui Rași, situat pe marginea interioară, și la *tosafot* care umplu marginea exterioară, alcătuind împreună ceea ce se cheamă acronimic *Gapat* (*Ghemara*, *Peruș*, *Tosafot*). Vezi și **Pilpul*.

TOSEFTA

„Adaos, complement" (aram.)

Culegere de învățături tanaitice care le completează pe cele ale *Mișnei. Tosefta, care este cam de șase ori mai dezvoltată decât Mișna, se împarte în același fel și conține aceleași șase „ordine" și aceleași subdiviziuni în tratate. Totuși, Mișna numără cel puțin trei tratate — *Tamid*, *Midot* și *Kinim* — pentru care nu există echivalent în Tosefta iar **Avot de-Rabi Natan* nu sunt neapărat echivalentul în Tosefta al tratatului *Avot* al Mișnei. Tosefta se compune din *baraitot* (învățături tanaitice neincluse în Mișna; vezi **Baraita*), care sunt o sursă importantă pentru discuția talmudică a unui subiect dat. Unele dintre aceste *baraitot* sunt versiuni alternative ale textului mișnic, altele explică Mișna; iar altele se adaugă Mișnei sau aduc elemente noi.

Originea Toseftei și criteriile care au stat la baza compilării ei au fost îndelung controversate. Talmudul (*Sanh.* 61a) atribuie redactarea ei lui R. Neemia și declară că Mișna este opera lui R. *Meir. Dacă așa ar fi, s-ar explica astfel numeroasele puncte comune ale celor două opere, deoarece acești eruditi au fost amândoi discipolii lui R.*Akiva. Cu toate acestea, nu există dovezi că Tosefta a fost redactată de R. Neemia. Unii specialiști consideră colecția ca o compilație de tradiții diferite, provenind din surse diverse, chiar contradictorii. Ca și Mișna, Tosefta relatează adeseori două păreri contradictorii, fără a tranșa între ele.

Cercetarea recentă susține că autorii Talmudului babilonian, ca și cei ai Talmudului din Ierusalim, nu aveau cunoștință de Tosefta, așa cum o cunoaștem azi, deoarece în numeroase rânduri Talmudul încearcă să lămurească probleme care au fost explicate limpede în Tosefta. Cu toate acestea, autorul (sau autorii) Toseftei locuiau în Ereț Israel, întrucât stilul și conținutul culegerii sunt mai apropiate de cele ale Talmudului din Ierusalim decât de cele ale Talmudului babilonian.

Baraitoturile din Tosefta oferă de cele mai multe ori un text identic cu al Mișnei, dar lucrurile nu stau totdeauna așa. Există divergențe, uneori numai în formulare, alteori și în conținut. Adesea materialul care se găsește în Tosefta nu are echivalent în Mișna. De regulă, Talmudul consideră Mișna ca sursă primară a oricărei interpretări și, atunci când o *baraita* este în dezacord cu Mișna, se acceptă, în general, autoritatea Mișnei. În caz de lacună în Mișna, se acceptă autoritatea *baraitei*. Ediția definitivă a Toseftei este cea a lui Saul *Lieberman, *Tosefta ki-feșuta*, publicată pentru prima dată la Veneția, în 1521, de către Isaac *Alfasi.

TRADIȚIE

Ebr.: masoret

Ansamblu al normelor juridice și al regulilor transmise pe cale orală de la o generație la alta, de la învățător la discipol. Înțelepții acordau încredere acestor tradiții orale, care nu erau întemeiate pe Biblie, dar cărora le acordau o autoritate asemănătoare, ancorându-le în codul halahic (vezi *Legea orală). Multe dintre aceste tradiții figurează în tratatul **Eduiot* al Mișnei. Rabinii spuneau: „Tradiția este o barieră în jurul Torei" (*Avot* 3,13), cu alte cuvinte, tradiția orală protejează respectarea legii biblice. Pentru a întări autoritatea acestor tradiții multora dintre ele li se atribuie o origine mozaică (**Halaha le-Moșe mi-Sinai*). Cu toate acestea, comentatorii talmudici sunt de acord că, în anumite cazuri, nu trebuie luată *ad litteram* această paternitate: expresia indică, pur și simplu, că tradiția provine din vechime și că ea este universal acceptată.

Într-un sens mai limitat, termenul *masoret* a fost întrebuințat de către înțelepți pentru a desemna o ortografie defectuoasă în textul biblic, în opoziție cu *mikra* (vezi *Biblie), modul tradițional de a vocaliza cuvintele (de exemplu, *skt* [Lev. 23,42] se poate citi la singular *sucat*, dar era citit la plural *sucot*; *Sanh.* 4a). *Cabala* este un alt termen folosit de către înțelepți pentru a desemna tradiția orală.

Cu timpul, tradiția a ajuns să înglobeze și obiceiurile nehalahice (vezi *Obicei), considerate egale în autoritate cu decretele rabinice, de unde și adagiul medieval: „Obiceiurile lui Israel sunt [echivalente cu] Tora." Autoritățile ulterioare, mai ales cele hasidice, au atribuit un caracter sacru tradițiilor vestimentare, obiceiurilor legate de diferite ceremonii religioase (circumcizii, căsătorii),

mâncărurilor specifice diferitelor sărbători și cântecelor tradiționale intonate la slujbele din sinagogă.

TREFA U-NEVELA

Lit.: „animal sfâșiată și stârv"

Termen care desemnează carnea unui animal sau a unei păsări, bună de mâncat potrivit legilor *alimentare, dar care este totuși interzis să fie consumată. Legea evreiască cere ca toate animalele *cașer* să fie sacrificate conform dispozițiilor halahice (vezi **Șehita*). După tăierea rituală, animalul trebuie să fie inspectat, pentru a verifica dacă nu cumva, în anul care a precedat tăierea, a avut vreo boală care i-ar fi putut provoca moartea. Dacă, de exemplu, se constată un plămân perforat, animalul este declarat *trefa* și carnea sa nu trebuie să fie consumată. Dacă animalul a murit altfel decât prin tăiere rituală (de exemplu, de bătrânețe sau prin alte mijloace de tăiere), rămășițele sale se numesc *nevela*. Dacă tăierea rituală nu îndeplinește toate condițiile cerute de lege, animalul este declarat, de asemenea, *nevela*. Din punct de vedere halahic, singura diferență dintre *nevela* și *trefa* este că primul transmite impuritate rituală, iar al doilea nu. Sensul cuvântului *trefa* sau *taref* s-a extins pentru a desemna orice aliment care nu poate fi consumat (de exemplu, un amestec de carne cu lapte) chiar dacă, *stricto sensu*, această folosire a termenului este nepotrivită.

TREI SĂPTĂMÂNI

Perioadă care se întinde de la 17 Tamuz (vezi *Tamuz, Șiva asar be-), zi în care zidurile Ierusalimului au fost străpunse de armata babiloniană comandată de Nabucodonosor, până la 9 Av (vezi *Av, Tișa-be), dată asociată cu distrugerea Templului. În ebraică, această perioadă este numită, în general, *ben ha-meṭarim* („între frontiere") după versetul din Plângeri (1,3): „Toți prigonitorii săi l-au ajuns între frontiere [când era la strâmtoare]". Potrivit tradiției, această perioadă este cea mai tristă din tot calendarul evreiesc. Obiceiurile care urmăresc să reamintească de această pierdere pentru poporul evreu sunt variate, căci există diferențe între practicile așchenaze și cele sefarde. În general, cu cât se apropie ziua de 9 Av, cu atât sunt mai accentuate semnele de *doliu. În cursul acestor trei săptămâni sunt interzise căsătoriile. După un obicei așchenaz, este interzis să te bărbierești sau să te tunzi. În practica sefardă, aceste restricții nu se aplică, decât începând din 1 Av. În această perioadă, este de asemenea interzisă orice acțiune care ar implica să spui **Șeehianu*, de pildă, să mănânci un fruct pentru prima dată în anotimpul respectiv sau să îmbraci haine noi. Potrivit obiceiului așchenaz, începând din prima zi a lunii Av nu se mănâncă carne și nu se bea vin până după 9 Av. Sefarzii se abțin de la carne și vin începând cu ultima duminică înainte de 9 Av. Această interdicție nu se aplică zilei de Șabat, zi în care doliul este interzis. În ziua de Tișe be-Av, este interzis să mănânci ori să bei, să porți încălțări din piele, să te ungi cu ulei, să te speli (exceptând cazul când este neapărat necesar) sau să întreții relațiile conjugale. Întrucât Templul a ars toată ziua de 9 și în ziua de 10 până la prânz, unele acțiuni sunt interzise până la această oră, inclusiv bărbieritul, tunsul, consumul de carne și de vin. În fiecare Șabat din aceste trei săptămâni, se citește un pasaj profetic (**haftora*) special. Cele trei *haftorot* sunt denumite colectiv *Telata de-poranuta*, adică „cele trei [*haftorot*] ale calamității" (Ier. 1–2 și Isa. 1).

TRIBUNAL, vezi BET DIN.

TRIBURI, DOUĂSPREZECE

Împărțirea inițială a israeliților în triburi. Potrivit tradiției, triburile se trag din cei 12 fii ai lui *Iacob, născuți de cele două soții ale sale și de slujnicele lor. Este vorba de fiii *Leei: Ruben, Șimon, Levi, Iuda, Isahar și Zabulon; de fiii slujnicei ei, Bilha: Dan și Neftali; de fiii *Rahelei: *Iosif și Beniamin; și de fiii slujnicei ei, Zilpa: Gad și Așer.

Referirile la cele 12 triburi nu desemnează totdeauna acest ansamblu. Uneori este vorba de cei citați mai sus, alteori Iosif este numărat ca două triburi, Manase și Efraim, așa cum i-a spus Iacob lui Iosif: „Efraim și Manase sunt pentru mine ca Ruben și Șimon" (Gen. 48,5). Când Efraim și Manase sunt numărați ca două triburi, se exclude de la numărătoare tribul lui Levi; diferit de celelalte triburi, el este consacrat slujirii lui Dumnezeu și învățării poporului, fără să aibă un teritoriu propriu (vezi *Leviți). În deșert, triburile erau împărțite în clanuri și clanurile în familii. Triburile au jucat un rol important în deșert: un reprezentant al fiecărui trib l-a ajutat pe Moise la prima numărătoare (Num 1, 2–4) și un spion din fiecare trib a fost trimis să exploreze țara Canaan (Num 13,2–15).

După ce au cucerit Canaanul, triburile și-au ocupat fiecare propriul său teritoriu (împărțirea pământurilor se află în *Iosua 13–21), formând poate o confederație, dar fără o adevărată conducere centrală. Ele erau legate prin credința comună în Dumnezeu. Prima încercare de unificare a tuturor triburilor s-a făcut o dată cu introducerea

monarhiei, sub Saul, și a continuat sub domnia lui *David. Din dorința de a frânge spiritul de clan, *Solomon și-a împărțit regatul în 12 regiuni ale căror hotare nu corespundeau celor tribale.

Mai târziu, triburile s-au scindat în două regate: cel al lui Iuda, la sud, cuprindea numai triburile lui Iuda și Beniamin, în timp ce regatul din nord (al lui Israel) era constituit din celelalte 10 triburi. Leviții nu erau numărați în *nici una* din aceste diviziuni și existau leviți și cohanimi (care fac și ei parte din tribul lui Levi și se trag din *Aaron) în ambele regate. După vremuri, cele două regate erau aliate sau se războiau între ele. Existența regatului din nord a luat sfârșit la aproape două veacuri după sciziune, în anul 722 î.e.n., când a fost cucerit de asirieni. Locuitorii au fost deportați (vezi *Triburi pierdute), iar cei care au rămas în țară s-au asimilat populației locale; samaritenii sunt poate rămășițele acestor israeliți asimilați.

În Pentateuh toate triburile au fost binecuvântate de două ori: prima dată (Gen. 49) când Iacob și-a binecuvântat fiii înainte de a muri, a doua oară (Deut. 33), când Moise, tot înainte de a muri, a binecuvântat triburile în deșert.

Unele școli de studii biblice au pus sub semnul întrebării istorisirea biblică, respingând narațiunea despre cele 12 triburi de origine comună și considerând că este vorba despre diviziunea firească a descendenței patriarhilor. Tendința generală este însă de a vedea aici o uniune de triburi (sau grupuri de triburi) independente, asociate din motive de ordin istoric. Autorii sunt în dezacord în ce privește momentul când s-a făcut această alianță, ca și momentul când aceste triburi ale lui Israel au format o națiune. O școală de gândire susține că această formă confederativă nu s-a organizat în țară decât în perioada *Judecătorilor și la începutul monarhiei. Așadar, toată tradiția care vede în cele 12 triburi o singură națiune, încă de la începutul robiei în Egipt sau din timpul rătăcirii în deșert, nu s-ar întemeia pe nici o realitate. Susținătorii acestei ipoteze identifică unele nume de triburi cu situri antice din Canaan, precum munții Neftali, Efraim și Iuda, deșertul Iuda și Ghilad (Galaad). În cursul vremurilor, israeliții ar fi împrumutat numele locurilor în care locuiau. Triburile descendente din Lea, adică Ruben, Șimon, Levi, Isahar și Zabulon ar fi existat într-o epocă străveche, constituind o confederație legată de Canaan. Abia într-o fază ulterioară celelalte triburi ar fi intrat în această arie, extinzând federația la douăsprezece.

O altă școală socotește că această federație exista deja în timpul perioadei de rătăcire prin deșert, dar crede că ocuparea Canaanului n-a fost rezultatul alianței lor, ci rezultatul unor incursiuni războinice individuale, în perioade istorice diferite. Totuși, alianța acestor triburi și aspirația lor spre unitate națională ar proveni dintr-o rudenie etnică și dintr-o istorie comună, credința lor și practicile lor culturale datând din perioada anterioară cuceririi țării. Numărul de 12 n-ar trebui să fie înțeles ca fictiv sau ca rezultând dintr-o dezvoltare genealogică a istoriei patriarhale. Este vorba de un număr convențional, care se regăsește în alte grupuri tribale, precum cel al fiilor lui Ismael (Gen. 25,13–16), al fiilor lui Nahor (Gen. 23,20–24) sau al fiilor lui Ioctan (Gen. 10,26–30) și ai lui Esau (Gen. 36,10–13). Acest model de organizare gravitând în jurul a 6 sau 12 triburi se regăsește în Asia Mică, în Grecia și în Italia. În Grecia erau numite *amphiktyonia*. Fiecăruia din aceste triburi îi revenea prin rotație întreținerea sanctuarului. Membrii amfictioniei făceau, cu diverse prilejuri festive, pelerinaje spre centre religioase comune. Dacă se pot decela asemănări între modelul elenic și structurarea duodecimală a triburilor lui Israel este un subiect de dezbatere academică; dar este neîndoielnic că numărul 12 atribuit triburilor lui Israel are un temei istoric. Astfel, dacă unul din aceste triburi dispărea dintr-un motiv oarecare, numărul era totuși păstrat, divizând la nevoie unul dintre triburi în două sau acceptând un alt trib în uniune. Când tribul lui Levi este considerat ca făcând parte din cele 12, cel al lui Iosif este socotit ca unul (Gen. 35,22–26; 46,8.25; 49,1.27). Dar când Levi nu este menționat, Manase și Efraim sunt numărate separat (Num. 26,4–51). Se pare că aceleași criterii duodecimale ar sta la baza numărării lui Șimon ca trib, chiar și după ce acesta fusese absorbit de către Iuda (Ios. 19,1) și a faptului că Manase, chiar după ce fusese împărțit în două, a fost mereu considerat ca un singur trib. La fel stau lucrurile atunci când printre cele 6 triburi ale Leei este socotit și Gad, deși descindea din Zilpa, în contexte în care lipsește Levi (Num. 1,20–42; 26,5–50).

Această federație de 12 triburi se întemeia pe baze religioase, credința în Dumnezeul lui Israel, cu care ele încheiaseră un legământ și pe care îl slujeau într-un centru religios consacrat (Jud. 5,11; 20,2). Cortul Întâlnirii și chivotul Legământului reprezentau obiectele de cult ale acestei uniuni tribale. Tradiția biblică arată că numeroase situri au servit drept centre religioase în cursul diferitelor perioade (vezi *Sfinte, Locuri). În timpul peregrinării în deșert, „Muntele lui Dumnezeu", Muntele Sinai sau Horebul, era unul din aceste locuri (Ex.

3,1; 18,5), la fel ca și oaza de la Cadeș Barnea (Deut. 1,46). După cucerirea Canaanului, sunt menționate multe alte situri: Penuel, Bet-El, Beer-Șeva și Sihem, care fac trimitere la istoria patriarhilor. Silo avea un statut particular (1 Sam. 2,14): acolo au fost adunați și numărați israeliții de către Iosua și acolo au așezat Cortul Întâlnirii și chivotul (Ios. 18,1-8); acolo slujea familia lui Eli (1 Sam. 2,28) și israeliții se duceau acolo pentru a aduce jertfe (Jud. 21,19; 1 Sam. 1,3).

Transformările care au afectat structura celor 12 triburi se exprimă în genealogia biblică. Triburile descind din patru matriarhe, opt provenind din soțiile Lea și Rahel și patru din slujnicele lor Bilha și Zilpa (Gen. 29–30). Indicațiile privind soțiile arată poate vechimea inițială a organizării tribale iar atribuirea de triburi slujnicelor lor putea semnala o intrare tardivă în confederație sau un statut subaltern. Fiecare dintre aceste triburi beneficia de autonomie, guvernându-și propriile treburi după modelul patriarhal tribal. Este neîndoielnic că ele aveau instituții administrative comune și, în peregrinarea prin deșert, șefii îl asistau pe Moise în conducerea poporului. Astfel, Iosua îi convoacă „pe bătrânii lui Israel, pe căpeteniile sale, pe judecătorii săi și pe prepușii săi" (Ios. 24) să încheie legământul de la Sihem; astfel, bătrânii lui Israel, vorbind în numele poporului, îi cer lui Samuel să le ungă un rege. Toate eforturile regilor succesivi n-au putut însă anula complet această conștiință tribală în favoarea conștiinței naționale.

TRIBURI PIERDUTE, ZECE

Cele 10 triburi pierdute au fost cele ale lui Ruben, Șimon, Dan, Naftali, Gad, Așer, Isahar, Zabulon, Efraim și jumătate din Manase. Ele constituiau regatul lui Israel, care se despărțise de regatul lui Iuda după moartea regelui Solomon. În anul 722 î.e.n., sub domnia regelui asirian Salmanasar, regatul Israel a căzut sub jugul asirienilor, care au deportat pe numeroși israeliți la Halah, la Habor, lângă râul Gozan, și în cetățile mezilor (2 Regi 17,6; 18,11). Totuși, nu toți israeliții au fost deportați (vezi 2 Cron. 35,17-19).

Deși s-a crezut că israeliții „deportați în Asiria" (2 Regi 17,6) se asimilaseră populației locale, un pasaj din 1 Cronici 5,26 menționează că triburile pierdute „există acolo până în zilele noastre". Această credință era întărită de spusele profeților, după care Dumnezeu va aduna „rămășițele lui Israel" din cele patru colțuri ale pământului (Isa. 11,12). Ezechiel (37,15–28) descrie o viziune a sa în care Israel și Iuda urmau să fie reuniți, beneficiind împreună de binecuvântarea timpurilor mesianice (cf. Zah. 8,13).

Textele Talmudului și ale Midrașului întăresc credința în existența celor 10 triburi „pierdute". Se credea că ele trăiesc de cealaltă parte a fluviului legendar *Sambation, ale cărui ape erau învolburate în cursul săptămânii, dar se opreau în ziua de Șabat. Rabinii au încercat să identifice locurile unde au fost deportate cele 10 triburi. După Talmudul din Ierusalim, numai o treime dintre cei exilați trăiau dincolo de Sambation, dar în cele din urmă aveau să revină cu toții (*Sanh.* 10,6; 29c). Rabi *Akiva se opunea acestei viziuni și afirma că „cele 10 triburi nu vor reveni" (*Sanh.* 10,3).

În cursul perioadelor de fervoare mesianică și chiar, intermitent, până în ziua de azi, au apărut diverse mărturii despre „descoperirea" triburilor pierdute. Călătorul din secolul al IX-lea, Eldad ha-Dani, pretindea că este membru al tribului lui Dan. Se crede că el era de origine etiopiană, dar unii cercetători îl asociază cu evrei mult mai depărtați, precum cei din *China. În a doua jumătate a secolului al XII-lea, călătorul spaniol Beniamin din Tudela a descris cele patru triburi ale lui Dan, Așer, Zabulon și Neftali, instalate, după el, în apropierea fluviului Gozan. El vorbește și despre triburile lui Ruben și Gad și despre jumătatea tribului lui Manase, care ar locui la Khaibar, în Yemen. Elemente identice se regăsesc în scrisorile unui personaj creștin legendar, preotul Ioan. Într-o scrisoare datată din 1488, R. Obadia *Bertinoro face referire la preotul Ioan, la fluviul Sambation și la triburile pierdute. În secolul al XVI-lea, un oarecare David Rubeni s-a pretins urmașul regelui Solomon și fratele lui Iosif, regele descendenților din triburile lui Ruben, Gad și jumătate din Manase, care trăiau în deșertul Khaibar (Habor) din Arabia. El mai pretindea că a fost trimis în misiune la Roma de către regele israeliților „pierduți", pentru a grăbi sosirea timpurilor mesianice.

În 1644, Aaron Levi din Montezinos i-a relatat lui Manase ben Israel din Amsterdam că indienii din America de Sud fac parte dintre triburile pierdute. Ben Israel s-a slujit de acest argument, ca și de alte mărturii despre evreii împrăștiați în lume, pentru a-l convinge pe Oliver Cromwell să autorizeze instalarea evreilor în Anglia. În acest fel, explica el, împrăștierea evreilor în toate țările lumii ar fi completă și ar fi, în sfârșit, posibilă întoarcerea lor mesianică în Țara Făgăduită. El a dezvoltat această idee despre reunirea celor 12 triburi în timpurile mesianice, în cartea *Speranța lui Israel* (1650).

În secolul al XIX-lea, mulți emisari evrei au plecat din Israel spre locuri îndepărtate, în căutarea triburilor „pierdute". Să-i notăm printre ei pe Iacob Sapir (1822–1888), care a vizitat Yemenul și India și a făcut un raport despre răspândirea evreilor în aceste țări, și pe Beniamin II (1818–1864) care a încercat să-l egaleze pe călătorul medieval, Beniamin din Tudela.

Legendele despre descendenții celor 10 triburi „pierdute" proliferează și în prezent. Comunitățile evreiești originare din Kurdistan, din Buhara și din India (*Bene Israel) pretind că strămoșii lor au fost deportați din regatul Israel. Marele rabinat al Israelului îi consideră pe evreii din *Etiopia ca descendenți ai tribului lui Dan. Pe de altă parte, un mare număr de triburi și de grupuri neevreiești pretind că descind din israeliți, printre aceștia, membri ai tribului Soruba din Nigeria și „evreii din Menipur", în nord-estul Indiei, care se socotesc descendenți din tribul lui Manase. Cei cincisprezece milioane de *pathani*, risipiți în Afganistan, în Pakistan și în Caşmir, sunt divizați în subgrupe tribale care poartă numele de Rubeni (Ruben), Efridar (Efraim) și Așuri (Așer), sugerând astfel că descind din triburile pierdute. Unii israeliți britanici au ajuns chiar să facă să derive cuvântul *British* din ebraicul *Brit-iș* („omul Legământului").

TRONUL LUI DUMNEZEU

Imaginea lui Dumnezeu șezând pe un tron, ca simbol al suveranității sale, este curentă în Biblie, iar imaginea tronului de glorie este reluată în literatura rabinică, în poezie (*piyut*) și în *mistica *Hehalot* („Palate").

Descrierea lui Dumnezeu șezând pe un tron „foarte înalt" (Isa. 6,1) apare în Biblie mai ales în viziunile profetice. Profeții și misticii ulteriori aveau viziuni de ascensiune spre tronul lui Dumnezeu, pe care primul capitol din Ezechiel îl zugrăvește ca un car. Tronul lui Dumnezeu este enumerat de către rabini printre elementele care existau înaintea creării lumii și „sufletele celor drepți sunt păstrate sub tronul slavei" (*Șab.* 152b). În literatura rabinică se menționează tronul *îndurării și tronul *dreptății, care exprimă diferitele atribute ale lui Dumnezeu. Când Dumnezeu „vede că lumea merită să fie distrusă, el se ridică de pe tronul dreptății și se așază pe tronul îndurării" (*A.Z.* 3b). Unele pasaje din literatura rabinică, apropiate de literatura *Hehalot*, descriu tronul lui Dumnezeu și dimensiunile lui (*Hag.* 13a; *Midr.Prov.* cap. 10). Descrieri ale tronului lui Dumnezeu sunt frecvente în literatura mistică a *Hehalot*, care deosebește mai multe tronuri ale lui Dumnezeu, identificate cu *Merkava* („Carul"). Potrivit acestei literaturi, tronul cântă lauda Domnului și îl invită să vină să se așeze pe el: „și de trei ori pe zi tronul se închină în fața lui și spune: «O, Dumnezeu glorios, Dumnezeu al lui Israel, cinstește-mă și vino să te așezi pe mine. O, Dumnezeu glorios, mi-e scump și prețios ca tu să te așezi pe mine, aceasta nu e o povară»." Tronul-car al lui Ezechiel era un subiect de studiu important în *mistica evreiască primitivă și rabinii limitau abordarea acestui subiect la acei discipoli pe care îi socoteau maturi și eruditi.

În Evul Mediu au fost exprimate unele rezerve cu privire la imaginea antropomorfă a lui Dumnezeu așezat pe un tron, iar cabaliștii și filosofii i-au dat interpretări alegorice și simbolice. *Saadia Gaon a considerat descrierea lui Dumnezeu așezat pe tronul său ca o viziune specială, apărută profeților pentru a autentifica profețiile lor (*Emunot ve-Deot* 2,10). Al nouălea capitol din prima parte a *Călăuzei rătăciților* a lui *Maimonide este consacrat interpretării semnificației tronului. După Maimonide, tronul manifestă „măreția și esența lui Dumnezeu". El afirmă că *Maase Merkava*, simbol utilizat în mistica tronului, desemna în realitate filozofia.

Și cabaliștii considerau tronul lui Dumnezeu ca o parte a divinității și l-au interpretat ca un simbol al uneia din **sefirot*. După *Sefer ha-* Bahir*, tronul de glorie simbolizează *sefira Bina* (Înțelegerea), „tronul de glorie, care este împodobit și desăvârșit, lăudat și plăcut, este casa lumii care va să vină și locul său este înțelepciunea" (§ 146). După **Zohar*, tronul simbolizează *sefira Malhut* (Regalitatea) și Dumnezeu se așază pe *sefira Tiferet* (Gloria). Dumnezeu, așezat pe tronul său, indică armonia în lumea divinității. „Când este desăvârșire sus? Când Dumnezeu se așază pe tronul său. Și până nu se așază pe tronul său nu este desăvârșire" (III, 48a).

TRUP OMENESC

La modul general, iudaismul introduce o distincție între trup și suflet. Midrașul afirmă că omul este veriga intermediară dintre pământ, căruia-i aparține prin dimensiunea lui corporală, și divinitate, de care este legat prin *suflet. Deși trupul este uneori considerat doar ca un „înveliș exterior" al sufletului, i se recunosc totuși unele calități intrinseci. Omul este custodele și nu stăpânul propriului său trup. Drept urmare, legea evreiască interzice orice mutilare. Operațiile chirurgicale sunt permise doar în măsura în care au ca scop buna funcționare a trupului în ansamblul său. În consecință, chirurgia estetică este oprită cu excepția cazurilor în care

asemenea intervenţii sunt necesare din motive psihologice. *Sinuciderea este de asemenea interzisă. Corpul rămâne sfânt şi după moarte, de aceea rabinii se pronunţă, în genere, împotriva autopsiei. Unele excepţii sunt totuşi îngăduite, de exemplu, atunci când transplantarea unui organ de la cel decedat poate salva viaţa unui bolnav în pericol. *Incinerarea este interzisă chiar şi atunci când un om lasă cu limbă de moarte să fie ars. Această din urmă normă are la bază credinţa în *înviere care devine cu neputinţă dacă trupul a fost distrus.

Trupul şi sufletul poartă laolaltă răspunderea păcatelor comise de om. Talmudul citează în acest sens următoarea parabolă (*Sanh.* 91a–b): Un olog, purtat în cârcă de un orb, fură un fruct dintr-un pom. După cum nici unul dintre cei doi nu ar fi putut comite delictul fără concursul celuilalt, tot astfel nici trupul şi sufletul nu pot păcătui decât ajutându-se reciproc. Spre deosebire de alte concepţii asupra lumii, iudaismul nu consideră trupul drept ceva josnic. Evreul îl binecuvântează pe Dumnezeu până şi pentru funcţiile fizice cele mai prozaice, mulţumindu-i astfel pentru a fi creat aparatul uimitor de complex al corpului uman (vezi şi *Etică medicală).

TU BE-AV, vezi AV, HAMIŞA ASAR BE-.

TU BI-ŞVAT, vezi ANUL NOU AL ARBORILOR.

Ţ

ŢADIK

„Drept, milostiv"; pl. ţadikim

Om excepţional de pios şi credincios; termenul desemnează şi un rabin hasidic.

În Biblie, *ţadik* este opus lui *raşa* (răul), ca în Gen. 18,25, unde *Abraham îi reproşează lui Dumnezeu că vrea să-i dea pieirii pe dreptii din Sodoma şi Gomora, la un loc cu răii. Deşi Dumnezeu însuşi este descris în Biblie ca *ţadik* (Deut. 32,4; Ier. 12,1; Ps. 11,7), termenul se aplică în general celui care îl imită pe Dumnezeu, întruchipând tipul ideal de morală religioasă. Profetul *Habacuc spune: „Cel drept va trăi prin credinţa lui" (2,4), în timp ce Isaia relatează o viziune a sa despre sfârşitul vremurilor, când poporul evreu va fi alcătuit numai din oameni drepţi, care vor moşteni pământul (60,21).

Rabinii utilizau acest termen pentru acei a căror rugăciune era atât de ferventă şi de sinceră încât avea puterea să îndepărteze pedepsele anunţate de către Dumnezeu (*M.K.* 16b). Talmudul subliniază că lumea se sprijină pe dreptatea celor 36 de *ţadikimi*, fără de care ar fi distrusă (vezi **Lamed-vav ţadikim*). Câteva personaje biblice sunt considerate *ţadikimi* — Noe, Iosif, Samuel, Mordehai şi Estera (*ţadika*) — şi rabinii le menţionează întotdeauna cu acest titlu

Cabaliştii îi atribuiau *ţadikului* puteri divine (inclusiv darul clarviziunii) şi îi confereau rolul de intermediar între Dumnezeu şi poporul evreu. Urmând această tradiţie, *hasidismul îşi cinstea liderii dinastici şi carismatici cu acest titlu, considerându-i mediatorii prin care divinitatea se transmitea muritorilor de rând, şi le atribuia puteri supranaturale. Ei erau consultaţi cu regularitate de către discipolii lor, care solicitau de la ei un sfat pios şi formule de succes sau de vindecare (*segulot*). În schimb, *ţadikimii* primeau daruri pentru opere caritabile sau pentru ei înşişi. Unii trăiau în bogăţie, alţii se mulţumeau cu o viaţă simplă, bazată pe milostenie. Titlul era, în general, ereditar. În comunităţile hasidice moderne acest titlu a fost înlocuit prin cel de *rebe* („rabi" în idiş). Hasidimii din Israel îşi numesc şeful **Admor*, acrostih ebraic de la „suveranul, călăuza şi învăţătorul nostru".

ŢADIK, IOSIF IBN

(1075–1149)

Filozof şi poet spaniol. Despre viaţa sa se ştiu puţine, în afară de faptul că a fost *daian* la Cordoba, începând din 1138. A scris numeroase poeme, dintre care foarte puţine s-au păstrat. Lucrarea sa principală, *Olam katan* („Microcosmosul") este cunoscută în versiunea ebraică a textului original arab. Aici este descrisă fiinţa omenească ca un microcosmos ale cărui elemente trupeşti şi spirituale sunt unite. *Maimonide a fost foarte impresionat de acest autor a cărui operă n-o cunoştea, dar pe care îl cunoscuse personal la Cordoba. Există asemănări evidente între concepţia despre om schiţată de Ibn Ţadik şi cea a lui Maimonide. El a mai scris şi o lucrare de logică, astăzi pierdută.

ŢAP ISPĂŞITOR, vezi AZAZEL.

ŢARA FĂGĂDUITĂ, vezi ISRAEL, PĂMÂNTUL LUI.

ŢARA SFÂNTĂ, vezi ISRAEL, PĂMÂNTUL LUI.

ŢEDAKA, vezi MILOSTENIE.

ŢEENA U-REENA

„Ieşiţi şi vedeţi" (Cânt. 3,11)

Titlul unei culegeri în idiş, reunind diverse materiale omiletice despre Pentateuh, alcătuită în secolul al XVI-lea, mai ales pentru femei, de către Iacob ben Isaac Aşkenazi din Ianov, în Polonia. Cartea se referă la Talmud, la comentariul lui *Raşi şi la cel al lui R. *Bahia ben Aşer. Considerată ca o lucrare de referinţă pentru femei, culegerea s-a bucurat de un succes imens în decursul veacurilor, în toate zonele din Europa de Răsărit. Unii au criticat această lucrare care neglija sensul literal al

textului, dar aceasta nu i-a diminuat câtuși de puțin popularitatea.

ȚEFANIA

„Dumnezeu a ascuns"

Profet din Iudeea, a cărui activitate s-a desfășurat în epoca invaziei scite (630–625 î.e.n.). Cartea sa este a noua din seria *Profeților Mici. Genealogia sa, așa cum este dată în Biblie, arată că se trăgea din regele Ezechia (Țef. 1,1); a profețit deci în timpul regelui Iosia, căruia trebuie să-i fi fost o rudă îndepărtată. Invectivele sale contra nobilimii dovedesc o bună cunoaștere a modului ei de viață. Potrivit tradiției evreiești, Țefania era contemporan cu profetul *Ieremia și cu profeteasa Hulda; tradiția îi descrie pe Ieremia predicând în piață, pe Țefania — în sinagogi și pe Hulda — în rândul femeilor.

Cartea lui Țefania are trei capitole și 53 de versete. Ea cuprinde cele trei oracole rostite de Țefania la începutul domniei regelui Iosia (640–608 î.e.n.). Primul oracol critică aspru poporul din Iuda care se dedă idolatriei și practică rituri străine (1,8). Ei vor fi pedepsiți printr-un cataclism, ceea ce înseamnă, ca și la ceilalți profeți, Ziua Domnului. Descrierea deosebit de vie a acestei Zile i-a adus porecla de „profet al Zilei Domnului". Al doilea oracol este o chemare la pocăință, adresată poporului din Iuda. Ultimul oracol al lui este o înfierare a conducătorilor politici și religioși ai lui Iuda. Dumnezeu va îndrepta contra lor o armată din cele patru colțuri ale lumii, alcătuită din credincioșii Săi. Rămășița din Iuda, care va supraviețui, va fi alcătuită din exilați adunați din nou, ale căror calități vor fi dreptatea și smerenia. Ei vor fi mândria omenirii.

În pofida încercărilor științifice de a o fragmenta, Cartea lui Țefania se caracterizează printr-o puternică unitate retorică și narativă, care pledează în favoarea integrității lucrării și nimic nu pare a sprijini ipoteza unei redactări postexilice.

Cartea lui Țefania

1,1–1,18	Critica idolatriei lui Iuda și judecata.
2,1–3.7	Neamurile sunt îndemnate să se pocăiască.
3,8–3,13	După judecarea celor răi, restul va fi mântuit.
3,14–3,20	Izbăvirea lui Israel

ȚIDUK HA-DIN, vezi SLUJBĂ FUNEBRĂ.

ȚIMȚUM, vezi LURIA, ISAAC ȘI CABALA LURIANICĂ.

ȚIȚIT

„Ciucure"; pl. țițiot

Veșmânt de corp, prevăzut cu ciucuri la cele patru colțuri, denumit și *arba kanfot* („patru colțuri"). Purtat de către evreii evlavioși, conform poruncii: „Să-și facă, din neam în neam, un ciucure la colțurile veșmintelor lor" (Num. 15,38). Obiceiul cere ca băieții să poarte *țițit* de la vârsta de trei ani, ca să se obișnuiască cu această *mițva*. Aceeași poruncă pretinde ca fiecare ciucure să aibă și un fir albastru (vezi **Talit*). De obicei, *țițit* este țesut din lână sau din in.

Până în secolul al XIII-lea, evreii purtau prin tradiție un veșmânt cu patru colțuri de care era atașat *țițit*. Începând din această epocă, ei au purtat sub cămașă un veșmânt special numit *talit katan* („mic șal de rugăciune"). Ciucurii sunt la fel cu cei de la *talit gadol* („mare șal de rugăciune"). *țițit* se poartă numai ziua și această obligație nu se aplică femeilor. Când se citește **Șema*, există obiceiul să fie scos *țițit* la paragrafele potrivite și să fie căutați ciucurii la fiecare menționare a cuvântului *țițit*, spre a se respecta obligația de a-l privi și de a-și aminti astfel de toate poruncile (Num. 15,39).

U

UKȚIN

Tulpini și codițe de fructe și de produse agricole

Cel de-al doisprezecelea și ultimul tratat al ordinului **Tohorot* al Mișnei. Cele trei capitole ale sale adaugă detalii la legile purității alimentelor enunțate în celelalte tratate (**Kelim*, **Tohorot*, **Mahșirin*). Mișna tratează în special despre părțile fructelor sau legumelor (tulpină, codiță, coajă) care protejează sau nu de impuritatea rituală; despre cantitatea minimă de hrană suficientă pentru a transmite impuritatea; despre diferitele tipuri de tulpini sau de codițe; despre cojile de ouă și alte coji ca agenți ai impurității; despre intenția de a mânca un fruct susceptibil de a fi impur. Fiind vorba despre ultimul tratat al Mișnei, dezbaterea cu privire la recipientele corespunzătoare se încheie printr-o frază inspirată: „Rabi Șimon ben Halafta a spus: «Sfântul, binecuvântat fie El, nu a găsit nici un vas care să cuprindă binecuvântarea asupra lui Israel, cu excepția păcii, așa cum s-a spus: Fie ca Domnul să dea putere poporului Său; fie ca Domnul să binecuvânteze poporul Său cu pace» [Ps. 29, 11]". Subiectul este reluat mai detaliat în *Tosefta.

U-NETANE TOKEF

„Să declarăm (sfințenia absolută a acestei zile)"

Începutul și denumirea unui poem liturgic cântat în comunitățile așchenaze în timpul repetării *Amidei* în cursul *slujbei suplimentare de *Roș Hașana și de *Iom Kipur. Poemul cuprinde diferite motive dramatice, legate de aceste zile: „Marele șofar se face auzit; se aud voci șoptite; îngerii stau înmărmuriți, cuprinși de teamă și de cutremurare: «Iată ziua Judecății!... »." Verdictul lui Dumnezeu privind destinul întregii omeniri, anunțat de Anul Nou și pecetluit de ziua Marii Iertări, este gata elaborat, dar există și promisiunea că „penitența, rugăciunea și milostenia vor putea atenua asprimea verdictului".

Potrivit unei tradiții populare evreiești din Evul Mediu, *U-netane tokef* a fost recitat pentru prima oară de R. Amnon din Mainz, martir german legendar, ale cărui mâini și picioare au fost tăiate din porunca unui arhiepiscop local după ce a refuzat să se convertească la creștinism. Transportat la sinagogă în ziua de Roș Hașana, Amnon a cerut cantorului să se întrerupă înainte de **Kedușa* și, murind, a intonat acest poem. Trei zile mai târziu el i-a apărut lui R. Kalonymus ben Meșulam într-o viziune și l-a învățat poemul; din sec. al XI-lea acesta face parte din liturghia așchenază din zilele de mare sărbătoare.

O veche versiune manuscrisă a poemului a fost descoperită în *Geniza din Cairo, compoziția fiind scrisă în anul 800 e.n. Referirea mai târzie legată de R. Amnon din Mainz a avut fără îndoială drept țel să sublinieze importanța poemului pentru așchenazii care au suferit martiriul în timpul și după cruciade.

U-netane tokef

Vă voi vorbi despre această zi, căci ea este într-adevăr foarte de temut.

În această zi, măreția lui Dumnezeu apare pe un tron întemeiat pe iertare și adevăr.

Slava Lui strălucește în toată măreția sa. Ascultați bine aceasta, căci este un mare adevăr: Dumnezeu este acuzator, martor, parte și judecător. El înscrie (faptele noastre), El numără (virtuțile și viciile noastre), El cântărește (binele și răul) și semnează (sentința noastră). Nimic nu e uitat...

UNGERE

În epoca biblică, oamenii și obiectele destinați unei funcții rituale erau închinați printr-o ungere cu ulei. Ungerea constituia și o ceremonie de inițiere pentru funcția regală sau profetică. Pentru indivizi, de exemplu, pentru marele *preot (Ex. 28,41) sau pentru rege (1 Sam. 10,1; 2 Sam. 5,17), ceremonia consta din a turna pe cap puțin ulei dintr-un vas. Obiectele erau și ele unse pentru a fi sfințite; astfel Iacob a turnat ulei pe stâlpii ridicați pe

locul unei revelaţii divine (Gen. 28,18), iar *Templul a fost uns în întregime atunci când s-a încheiat zidirea lui (Ex. 40,9).

Ungerea regelui simboliza calificarea lui specifică pentru acest rol; la fel, consacrarea unui profet, precum Eliseu de către *Ilie (1 Regi 19,16), marca şi caracterul lui carismatic. Cuvântul „Mesia" vine din ebraicul *maşiah*, „unsul" prin excelenţă, descendent din spiţa regală a lui David.

În ritualul de purificare a leprei, preotul care conducea ceremonia ungea diversele părţi ale trupului leprosului (Lev. 14,10–18). Intenţia în acest caz era de a-l purifica pe lepros de starea de impuritate provocată de boala sa.

Potrivit rabinilor, uleiul de ungere, preparat conform unor formule speciale prescrise de Biblie, a fost ascuns în momentul distrugerii Primului Templu şi nu a fost folosit în perioada celui de-al Doilea Templu. Ungerea a pierdut ca urmare orice funcţie în ritualul evreiesc.

UNIVERSALISM ŞI PARTICULARISM

Interes religios faţă de omenire în ansamblul ei, opus interesului manifestat exclusiv faţă de coreligionarii proprii. Încă din epoca biblică gândirea evreiască a exprimat această dublă tendinţă, adesea în ambiguitate şi în tensiune. Începutul Bibliei este scris dintr-o perspectivă universalistă şi se preocupă de originea omului şi de interesul lui Dumnezeu pentru omenire. Corolarul acestei declaraţii fundamentale a unicităţii şi a paternităţii lui Dumnezeu este fraternitatea oamenilor.

*Legământul dintre Dumnezeu şi *Abraham introduce în această gândire un important element de particularism. Legământul are drept consecinţă faptul de a-l face pe Abraham şi pe descendenţii săi poporul lui Dumnezeu; cu toate acestea, elementul universalist nu lipseşte când Dumnezeu spune: „În tine şi în sămânţa ta vor fi binecuvântate toate familiile de pe pământ" (Gen.28, 14).

Această polaritate se menţine de-a lungul istoriei evreieşti. Legislaţia *Pentateuhului dezvoltă aspectele particulariste ale lui Israel, ca practica religioasă, timpul de muncă şi de odihnă, alimentaţia, îmbrăcămintea, viaţa familială şi comportarea generală. Originile şi amintirile sale istorice sunt unice, în special exodul din Egipt şi, mai târziu, speranţa mesianică. Totuşi, linia de conduită a lui Israel este universalistă, în măsura în care ea trebuie să fie considerată ca exemplară. Naţiunile pământului ar trebui să exclame: „Într-adevăr, neamul acesta mare nu poate fi decât un popor înţelept şi priceput! Căci care este neamul acela aşa de mare încât să fi avut pe dumnezeii săi aşa de aproape cum avem noi pe Domnul [...] şi încât să aibă rânduieli şi porunci aşa de drepte, cum este toată Legea aceasta pe care v-o pun astăzi înainte?" (Deut. 4,6–8). Preocupându-se de viaţa internă a poporului, legislaţia Pentateuhului avertizează, totodată, împotriva tendinţelor particulariste şi pune accentul pe o etică socială, aplicabilă tuturor oamenilor, evrei şi neevrei, în special conlocuitorului neevreu: „Nu-l vei asupri şi nu-l vei zdrobi pe străin, căci şi tu ai fost străin în ţara Egiptului".

Mesajul universalist al Bibliei transpare cel mai limpede din cuvintele profeţilor. *Isaia şi *Mica descriu sfârşitul vremurilor, când toate neamurile vor spune: „Veniţi să ne suim la muntele Domnului, la casa Dumnezeului lui Iacob, ca să ne înveţe căile Lui şi să umblăm pe cărările Lui [...] nici un popor nu va mai scoate sabia împotriva altuia şi nu vor mai învăţa arta războiului" (Isa. 2,3–4). Amos îşi adresează profeţiile nu numai lui Israel, ci şi naţiunilor vecine. Cartea lui Iona — cu buna credinţă a marinarilor păgâni şi cu pocăinţa oamenilor din Ninive, în contrast cu reaua credinţă şi egoismul profetului lui Israel — este un exemplu izbitor de mesaj universal.

Aceste două tendinţe se regăsesc la primii rabini. Universaliştii subliniază că mesajul lui Dumnezeu se adresează întregii omeniri. Numeroasele binecuvântări recitate în toate zilele de către evrei exprimă credinţa în Dumnezeu, Regele universului. Hilel, cel mai vestit dintre *tanaimi*, afirmă: „Să fii dintre discipolii lui Aaron [...] pentru a iubi toate fiinţele şi a le atrage spre Tora". Rabinii căutau să câştige prozeliţi pentru iudaism (vezi *Convertire la iudaism), iar rabinul din secolul al III-lea, Eleazar ben Pedat, afirma: „Dumnezeu i-a exilat pe israeliţi printre naţiuni, numai pentru ca ei să-şi sporească numărul făcând prozeliţi" (*Pes.* 87b). Rabinii au dezvoltat conceptul legilor naturale elementare, *legile noahide, care, respectate de către neevrei, le-ar aduce viaţa în lumea care va să vină, fără ca ei să trebuiască să adere la iudaism. Acest concept se opune aceluia, mai îngust şi particularist, al mântuirii prin *creştinism. În simbolistica rabinică, omul a fost creat cu pulbere adunată din cele patru colţuri ale lumii pentru ca nimeni să nu poată avea pretenţii la superioritate; Tora i-a fost dată lui Israel într-un deşert, în care oricine poate veni să se împărtăşească din ea; a fost transmisă în 70 de limbi, pentru ca întreaga omenire s-o înţeleagă. Totodată, rabinii au exprimat sentimente particulariste şi naţionaliste, adesea îndreptate împotriva asupritorilor lor. De asemenea, în Biblie,

îl vedem pe Dumnezeu salvându-l pe Israel de dușmanii săi. Dușmanii lui Israel sunt dușmanii lui Dumnezeu.

În ultimă analiză, împrejurările exterioare au fost acelea care au dictat echilibrul intern al atitudinii evreiești între universalism și particularism. Creștinismul și islamul au revendicat, amândouă, pentru ele, „alegerea" și au căutat să-i convertească pe evrei. Încercările de prozelitism ale evreilor și ale convertiților potențiali au devenit o crimă capitală. Evreii erau excluși din societate și trăiau practic în izolare. În aceste împrejurări, tendințele lor particulariste s-au accentuat. Ei s-au consacrat propriei lor culturi, au încetat orice activitate prozelită și, mânați de furie și de amărăciune, au manifestat sentimente xenofobe. Dar, îndată ce se bucurau de o relativă libertate, universalismul se manifesta din nou și ei se consolau cu ideea că creștinismul și islamul sunt prelungiri ale iudaismului. Cu privire la aceasta, *Maimonide scrie: „Tot ceea ce se referă la Isus și la Mahomet nu există decât pentru a pregăti calea lui Mesia și a îndrepta lumea pentru a-l sluji împreună pe Dumnezeu. Lumea este acum plină cu ideea de Mesia, cu Tora și cu poruncile ei". Această atitudine față de neevrei se exprimă în credința după care „Dumnezeu pretinde de la inimă ca lucrurile să fie judecate după convingerile inimii; de aceea, înțelepții spun că oamenii credincioși din toate neamurile își au locul lor în lumea care va să vină, dacă știu cum să-l cunoască pe Dumnezeu și duc o viață simplă și virtuoasă". Cu toate acestea, particularismul a precumpănit în tot decursul Evului Mediu; suferința nu se putea explica decât prin alegerea lui Israel opusă lumii crude a neevreilor. Resentimentul adesea exprimat cu privire la neevrei și expresiile peiorative erau, în parte, un mecanism de apărare.

Epoca *Emancipării și a Luminilor, care a început în secolul al XVIII-lea în Germania și în Europa Centrală și Occidentală suscită o reînnoire a universalismului. Moses *Mendelssohn asimila conținutul metafizic al iudaismului cu „religia universală a rațiunii". Evreii și neevreii sunt deopotrivă demni de iubirea și de mântuirea divină, în timp ce iudaismul rămâne preocuparea exclusivă a evreilor. În această epocă, eliberat din ghetou, vechiul concept al *misiunii evreiești față de omenire, misiune care conține un mesaj teologic evreiesc cu o puternică componentă etică, a devenit preocuparea *iudaismului reformat, care a șters din liturghia sa toate referințele considerate ca particulariste. S-a omis astfel orice referire la alegere și la statutul de popor ales, la un *Mesia propriu care va salva poporul lui Israel, la legătura cu pământul lui Israel și la speranța întoarcerii sau la răsplăți și la pedepse după moarte. Alegerea lui Israel se reducea la mesajul moral pe care îl aducea omenirii. În secolul al XX-lea, mai ales din cauza genocidului nazist (*Șoa), iudaismul reformat și-a revizuit acest universalism extrem.

Mișcarea sionistă reflectă și ea dihotomia dintre universalism și particularism într-o dezbatere esențială privind obiectivele sale ultime. Un punct de vedere susține că, revenind pe propriul lor pământ, evreii pornesc pe calea unui proces de normalizare, exprimat în versetul biblic: „Casa lui Iuda este ca toate popoarele" (Ezec. 25,8). După celălalt punct de vedere, poporul reîntors la *Sion trebuia să fie „Lumina popoarelor" (Isa. 42,6) și o sursă de inspirație universală. Viața sa religioasă oficială, puternic particularistă, se opune cu vigoare universalismelor și cosmopolitismului evreilor din diaspora.

URĂ, vezi VIOLENȚĂ.

URIM ȘI TUMIM

Etimologie incertă

Oracol purtat de marele preot în interiorul pectoralului, pentru a afla sfatul lui Dumnezeu. Biblia precizează: „Vei adăuga la pectoral *Urim* și *Tumim*" (Ex. 28,30), dar nu spune ce sunt acestea. Pectoralul în care se puneau *Urim* și *Tumim* făcea parte din cele opt veșminte purtate de marele preot; el cuprindea patru locașuri de montură a unor pietre prețioase pe care erau gravate numele celor douăsprezece triburi (vezi *Preoți, Veșmintele -lor).

Potrivit unei tradiții rabinice unele litere gravate străluceau și se puteau astfel citi răspunsurile lui Dumnezeu la unele întrebări. Cercetătorii moderni consideră că era vorba despre o formă de divinație.

Biblia citează numeroase exemple de întrebări adresate acestor *Urim* și *Tumim*, mai ales privind războaiele, dar și despre alte subiecte. Dumnezeu i-a poruncit lui Moise să-l numească pe Iosua: „El să stea înaintea preotului Eleazar, care să întrebe pentru el judecata lui *Urim* înaintea Domnului; și el, toți fiii lui Israel împreună cu el și toată obștea să iasă după cuvântul lui și să intre după cuvântul lui" (Num. 27,21–22; Deut. 33,8).

Tot astfel, atunci când s-a pus problema împărțirii pământului între triburi, sorții trași au fost validați de *Urim* și *Tumim* (Deut. 33,8). Regele Saul le-a consultat pentru a-și cunoaște soarta (1 Sam. 28,6). După epoca lui David, nu mai avem mențiuni despre folosirea lor. După întoarcerea din exilul babilonian, preoții au primit poruncă să nu

mănânce lucruri sfinte până ce un preot „cu *Urim* şi *Tumim*" nu va confirma originea lor levitică (Ezra 2,63).

UŞPIZIN

„Oaspeţi" (aram.)

Cei şapte oaspeţi secreţi care, potrivit *misticii iudaice vizitează zilnic cortul (**suca*) în timpul sărbătorii de *Sucot: este vorba de *Abraham, *Isaac, *Iacob, *Iosif, *Moise, *Aaron şi *David. Originea acestei vizite se găseşte într-un verset din **Zohar*: „Atunci când cineva stă într-o *suca*, Abraham şi şase drepţi vin să-i ţină tovărăşie" (Zohar 5, 103b). Fiecare, la rândul său, îi conduce pe ceilalţi în *suca*, în toate serile de sărbătoare.

Obiceiul vrea ca cei şapte oaspeţi să fie invitaţi în *suca*, prezentându-li-se în fiecare seară o cerere diferită şi adăugând: „Facă-se voia ta, Doamne, Dumnezeul nostru şi Dumnezeul părinţilor noştri, fie ca Prezenţa divină să stea printre noi [...] Eu invit la masă pe aceşti oaspeţi scumpi, Abraham..." Acest obicei, practicat la origine de cabalişti, iar mai târziu de *hasidimi*, a fost adoptat de numeroşi evrei ortodocşi. Înţelepţii spuneau că pentru a merita vizita acestor şapte oaspeţi de marcă, trebuie invitaţi şi oaspeţi din carne şi sânge dintre săraci, inclusiv un **bahur ieşiva* nevoiaş care şedea la masă, reprezentând oaspetele *uşpizin* al serii.

În cabala, fiecare dintre „oaspeţi" corespunde uneia dintre **sefirot* (emanaţii divine). Se spune că, în fiecare zi, una dintre aceste emanaţii domneşte în atmosfera din *suca*. A devenit un obicei curent ca, printre podoabele acesteia, să se includă şi o placă pe care sunt menţionaţi cei „şapte oaspeţi".

UZIEL, BEN-ŢION MEIR HAI

(1880–1953)

Rabin şi conducător comunitar în Ereţ Israel. Născut la Ierusalim, a fost numit rabin la Iafa în 1911. Activităţile comunitare i-au purtat paşii şi la Salonic unde devine mare rabin în 1921. În 1923, este numit mare rabin la Tel Aviv iar în 1939 mare rabin sefard (**Rişon le-ţion*) al Palestinei.

Erudiţia lui Uziel şi-a găsit expresia în numeroasele **responsa* publicate în mai multe volume sub titlul *Misfete Uziel* (1953–1964), în predici, scrisori şi scrieri, publicate în 1939 sub denumirea de *Mihmane Uziel*; în sfârşit, printr-o carte filozofică intitulată *Heghione Uziel* (1935–1954) şi un tratat juridic în două volume, *Şaare Uziel* (1944–1950).

Ca activist al sionismului religios, Uziel credea că restabilirea unui stat evreu pe pământul lui Israel face parte din planul divin. A predicat şi a scris cu multă energie pentru a încuraja colonizarea evreilor în Israel. Potrivit convingerilor sale, naţionalismul evreiesc este legat în mod necesar de fidelitatea faţă de Tora, pe ale cărei solide temelii trebuie clădită structura naţională.

V

VACA ROȘIE

Ebr.: para aduma

Vacă având o piele caracteristică, de culoare roșie și a cărei cenușă, amestecată cu apă de izvor, era utilizată pentru purificarea persoanelor sau obiectelor întinate prin contactul cu un *cadavru (*Num.* 19,1–22). Animalul trebuia să nu aibă nici un defect și să nu fi fost pus niciodată la jug. În timp ce sacrificiile obișnuite aveau loc la intrarea Cortului Întâlnirii (Lev. 17,8–9) sau, ulterior, la Templu, jertfirea vacii roșii se făcea „în afara taberei". Potrivit tratatului **Para* din Mișna, numai marele *preot avea căderea să răpună animalul și să împrăștie, în șapte rânduri, o parte din sângele vacii în direcția Sfintei Sfintelor. Vaca roșie era arsă de tot, împreună cu lemn de cedru, cu cârmâz și isop, până ce totul se preschimba în cenușă. Aceasta era pusă într-un vas și amestecată cu apă de izvor (*maim haim*), fiind păstrată după aceea spre a fi folosită ca „apă lustrală" (*me nida*), având capacitatea de a purifica impuritatea. „Apa lustrală" îi purifică pe cei întinați, dacă este împrăștiată asupra lor în a treia și a șaptea zi a perioadei de întinare de o săptămână. Cu toată această virtute purificatoare, „apa lustrală" avea și puterea de a-l face impur pe cel care o preparase sau numai o atinsese; preoții și cei care participaseră la arderea vacii roșii trebuiau deci să-și spele veșmintele și să se îmbăieze la baia rituală. Ei rămâneau impuri până la căderea nopții. Un procedeu analog trebuia îndeplinit de către cei care adunaseră cenușa sau executaseră stropirea cu „apa lustrală".

S-au propus două explicații pentru faptul că vaca roșie poate fi în același timp vector de puritate și de întinare. Prima explicație constă în a percepe un fenomen de contaminare, propagat prin contactul cu un obiect consacrat ritualului. A doua explicație sugerează că vaca roșie este obiect de întinare prin asocierea ei cu moartea. Prima explicație face trimitere la întinarea contractată prin contactul cu *sefer Tora (Iad.* 3-4); a doua nu are o bază analogică.

Modul în care vaca roșie purifică impuritatea dar întinează puritatea pare a face apel la o concepție biblică despre două niveluri diferite de impuritate: primul nivel se referă la cadavru; al doilea nivel (de un grad mai mic) este legat de vaca roșie însăși.

Au fost propuse diferite teorii pentru a explica temeiurile și rațiunile ceremoniei vacii roșii. Toate încearcă să acorde o importanță simbolică culorii roșii: ea îngăduie evitarea duhurilor rele și este legată, proverbial, cu păcatul. Mulți înțelepți consideră, totuși, că legea vacii roșii este una dintre prescripțiile biblice (*huca*) pe care omul n-o poate justifica sau pricepe: „De fapt, un cadavru nu este întinat, la fel după cum apa nu purifică cu adevărat, dar Cel Prea Înalt a stabilit o hotărâre și nimeni n-o poate încălca" (*Num.R.* 19,4). Alții sugerează că este vorba aici de o ispășire pentru anticul păcat al *Vițelului de aur.

Pentateuhul (Lev. 19,9) denumește vaca roșie *hatat*, adică „jertfă de ispășire", ceea ce justifică legile elaborate în acest sens de înțelepți în tratatul *Para*, consacrat în întregime vacii roșii. Amestecul cenușii cu apa este desemnat ca o apă sfințită. Unele rituri asociate cu cele ale vacii roșii au fost instituite de către *farisei, ca o respingere a părerii *saduceilor care afirmau că numai cei cu desăvârșire puri sub aspect ritual puteau proceda la arderea vacii (vezi *Puritate rituală). Pentru farisei, chiar și un *tevul iom* (adică o persoană impură care s-a scufundat pentru purificare în *mikve*) putea îndeplini actul de ardere a vacii, așa încât preotul desemnat pentru această operație era în mod deliberat impur și nu se îmbăia decât după aceea (*Para* 3,7–8). Potrivit Mișnei, numai marele preot avea căderea să se ocupe de vaca roșie (*Para* 4,1; *Ioma* 42b). Rabi Meir a afirmat că, din epoca lui Moise și până la distrugerea Templului n-au fost arse decât șapte vaci, dar alți înțelepți au numărat nouă arderi (*Para* 3, 5) și afirmau că a zecea vacă va fi

arsă de către *Mesia (*Iad, Para aduma* 3,4). Dacă fie şi numai doi peri ai acestei vaci nu erau roşii, animalul nu era considerat apt pentru jertfă, astfel încât vaca zisă roşie era extrem de rară şi preţul ei era foarte ridicat (T.I. *Pea* 1,1,15c; T.B. *Kid.* 31a).

Deşi după distrugerea Templului nu mai exista posibilitatea de a prepara cenuşa vacii roşii, ritualul de purificare cu „apa lustrală" s-a menţinut o bucată de vreme, folosindu-se pentru aceasta cenuşa păstrată de la arderile anterioare. În epoca amoraimilor (vezi *Amora), cei care se întinaseră prin contactul cu un mort se mai puteau purifica în acest fel (*Nid.* 6b). Se pare că samaritenii au menţinut această practică până în secolul al XV-lea.

Citirea secţiunii biblice *Para* (Num. 19,1–22) se face la o săptămână după sărbătoarea de *Purim, ca **maftir* la *Şabat Para* (vezi *Şabaturi speciale); se reaminteşte astfel de epoca Templului şi de faptul că o persoană în stare de impuritate nu avea voie să intre în Templu pentru a celebra sacrificiul pascal, înainte de a se fi purificat prin „ape lustrale".

VAHNAHT, vezi ŞALOM ZAHAR.

VA-IKRA, vezi LEVITIC.

VAJDA, GEORGES
(1908–1981)

Orientalist, istoric al filozofiei evreieşti medievale, islamolog. Născut la Budapesta, a studiat în acest oraş la seminarul rabinic înainte de a pleca la Paris, în 1927, pentru a-şi continua studiile. A obţinut o licenţă în litere în 1930 iar, în 1932, diploma Şcolii naţionale de limbi orientale. În 1946 şi-a susţinut teza de doctorat cu subiectul: *Sistemul teologic şi filosofic al lui Iuda ben Nisim ibn Malka*. Profesor de latină şi greacă la Şcoala Maimonide, înainte de război, a predat după aceea teologia şi Biblia la Seminarul Israelit (1936–1960). De asemenea, începând din 1937, a predat la Şcoala Practică de Înalte Studii, unde a devenit director în 1954. Membru al Institutului de Cercetare şi de Istorie a Textelor, a întemeiat în 1940 secţiile arabă şi ebraică, dar nu a putut profesa aici din pricina *legilor rasiale ale regimului de la Vichy. Cariera sa a debutat cu adevărat după război. Începând din anul 1950, editează *Revista de studii evreieşti*. În 1971 este numit profesor la Universitatea Sorbona.

Împreună cu André *Neher, Georges Vajda a reuşit să relanseze studiile evreieşti în Franţa, după cel de-al doilea război mondial. El s-a remarcat prin erudiţia sa, a format studenţi (printre care Charles Touati) şi a ştiut să le trezească interesul faţă de studierea misticii. S-a specializat în limba arabă şi filozofia medievală (evreiască, dar nu numai); s-a interesat de apariţia filozofiei evreieşti şi a Cabalei, în special în ceea ce priveşte relaţiile lor reciproce.

În acest sens, studiul său referitor la Ibn Vazar, care încercase să împace filozofia maimonidiană, Cabala şi astrologia la sfârşitul secolului al XIV-lea (lucrare efectuată în cadrul acţiunii *Recherches sur la philosophie et la Kabbala dans la pensée juive du Moyen Age*) se înscrie în propriul său demers intelectual. Având relaţii continue cu G. *Scholem, el a publicat în franceză marile opere ale acestuia la Editura Aubier Montaigne. Format la şcoala curentului german *Wissenschaft* şi la şcoala franceză orientalistă, Vajda a păstrat gustul cercetării minuţioase, al muncii pe manuscrise şi al marilor opere de sinteză. Adevărat „om de ştiinţă" şi muncitor încăpăţânat, dar modest, el s-a preocupat mai mult de studii, de cercetare decât de propria sa carieră.

Cele mai importante lucrări ale lui Vajda sunt: *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge* (1947); *La Théologie ascétique de Bahya ibn Pakuda* (1947); *Iuda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain* (1954); *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge* (1957); *Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et annotateur d'Al Ghazali* (1960); *Recherches sur la philosophie et la Kabbala dans la pensée juive du Moyen Âge* (1962); *Le commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques* (1969). Vajda a fost şi autorul a numeroase articole pentru *l'Encyclopédie de l'islam*.

VAKAŞOT
„Implorări"

Poeme liturgice (vezi **Piyut*) recitate în ritualul sefard; la origine, se recitau înaintea slujbei de dimineaţă în fiecare zi, apoi numai în dimineţile de Şabat. Se pare că această tradiţie a început pe la sfârşitul secolului al XVII-lea sau începutul celui de-al XVIII-lea, sub influenţa cabaliştilor din Safed.

Aceste poeme tratează despre Dumnezeu, despre Şabat, despre mântuirea lui Israel, precum şi despre elemente mistice, cum sunt **sefirot* (emanaţiile) şi *Şehina* (Prezenţa divină).

Culegeri cu aceste rugăciuni, în ebraică, în aramaică şi în arabă, au fost transmise de la o generaţie la alta, fiecare generaţie adăugându-şi propria contribuţie.

În tradiţiile siriană (Alep) şi marocană, astăzi înfloritoare în Israel, tineri şi bătrâni se adună în sinagogi pentru a cânta *vakaşot*, de la ora trei dimineaţa în fiecare Şabat, începând cu Şabatul care urmează

sărbătorii de *Simhat Tora şi până la Şabatul care precede *Purimul.

VĂDUVĂ ŞI ORFAN

Încă din epoca biblică iudaismul a recunoscut nevoile văduvii şi ale orfanului. Una, femeia măritată al cărei soţ a decedat, celălalt, copil al cărui tată sau mamă a murit, sunt adesea clasaţi în Biblie printre dezmoşteniţii soartei. Aşa se întâmplă în Ex. 22,21: „Să nu asupreşti pe văduvă, nici pe orfan". Tema este reluată de către profeţi: „Faceţi dreptate orfanului, apăraţi cauza văduvei" (Isa. 1,17). Psalmistul îl cheamă pe Dumnezeu să-i pedepsească pe cei răi căci „ei fac să piară văduva şi străinul, ei ucid orfanii" (Ps. 94,6). Aceştia sunt protejaţi prin aplicarea unei legislaţii speciale: „Să nu te atingi de dreptul străinului şi al orfanului, să nu iei zălog haina văduvei" (Deut. 24,17).

Înţelepţii Talmudului manifestă aceeaşi sensibilitate faţă de văduvă şi de orfan. Rabi Iose spunea: „Acela care fură de la văduvă sau de la orfan este ca şi cum ar fura de la Dumnezeu" (*Ex.R. Mişpatim* 30,8). „Cine este acela care exercită milostenia în permanenţă? Cel care creşte un orfan" (*Ket.* 50a).

Interesul înţelepţilor pentru acest subiect se manifestă prin varietatea legilor care apără văduva şi orfanul. Întrucât văduva nu moşteneşte bunurile soţului decedat (ele revin copiilor), rabinii au socotit necesar să-i asigure venituri, instituind **ketuba*, contractul de căsătorie care-i servea femeii ca o asigurare în caz că rămânea văduvă (*Ket.* 4,2). Dacă soţul defunct dăduse unui terţ un împrumut bănesc, acela era dator să-l înapoieze văduvei (*Ket.* 9, 2).

Talmudul se referă şi la problema locuinţei. Conform unui obicei antic, văduva trebuia să se întoarcă în casa tatălui său. Mai târziu însă, o vedem trăind împreună cu familia defunctului sau în casa soţului decedat, unde avea tutela copiilor săi. În calitate de tutore, ea trebuia să dea socoteală tribunalului local de toate cheltuielile făcute pentru hrana şi îmbrăcămintea copiilor (*B.B.* 9,6). Dacă trăia singură, ea nu avea voie să ia pe cineva în gazdă, ca să nu fie bănuită de purtări necuvenite (*A.Z.* 22b).

Legea evreiască consideră ca fiind orfan pe cel care şi-a pierdut tatăl sau mama şi care nu este în stare să se întreţină singur. Acest statut nu comportă limite de vârstă (Maimonide, *M.T. Deot* 6,10). O tânără măritată de către tatăl său şi divorţată înaintea majoratului are statutul de orfană, chiar dacă mai trăiesc cei doi părinţi ai ei (*Ket.* 73). Comunitatea are datoria să finanţeze nunta unui orfan. În acest caz, orfana are prioritate faţă de orfan (*Ket.* 67a).

Văduvele au un rol secundar în alte două porunci. Potrivit primei, cumnatul are obligaţia să se însoare cu văduva fratelui său dacă acesta a murit fără a lăsa copii (legea *leviratului). Scopul acestei porunci este perpetuarea numelui celui decedat. A doua poruncă interzice marelui *preot să se însoare sau să aibă relaţii cu o văduvă. Legea îl priveşte aici pe preot, care este obligat să se însoare cu o fecioară.

În porunca negativă 256 din lucrarea sa *Sefer ha-miţvot*, *Maimonide scrie: „Este interzisă o purtare aspră, cu vorba sau cu fapta, faţă de copilul fără tată sau faţă de văduvă. Trebuie să le vorbim cu blândeţe, să le asigurăm un tratament cât mai bun, să ne arătăm bine dispuşi faţă de ei şi să respectăm în această privinţă exigenţele cele mai mari".

VIAŢĂ

Sfinţenia vieţii este o valoare supremă a iudaismului, deoarece viaţa este considerată un dar de la Dumnezeu. După ce a creat fenomenele naturale, plantele şi animalele, „Dumnezeu a suflat în nările omului suflare de viaţă" (Gen. 2,7). De aceea, viaţa omenească se deosebeşte de celelalte forme de viaţă: ea întrupează chipul lui Dumnezeu şi pretinde imitarea lui Dumnezeu (vezi *Dumnezeu, Imitarea lui).

Biblia asimilează *poruncile divine cu un „arbore de viaţă" (Prov. 3,18). Iubindu-l pe Dumnezeu şi îndeplinind poruncile Lui, evreul „va trăi şi îşi va prelungi zilele", cum se spune în Deut. 30,20. În plus, Dumnezeu pune fiinţa omenească în faţa alternativei: viaţa şi binele, de o parte, moartea şi *răul, de cealaltă parte, şi îi spune: „Vei alege viaţa, pentru ca să trăieşti, tu şi urmaşii tăi" (Deut. 30,19).

Formula din Lev 18,5: „Pentru ca el să trăiască prin ele" [prin porunci] a fost interpretată de către rabini ca o aluzie la faptul că poruncile sunt menite să asigure viaţa oamenilor, nu să-i ducă la pieire. Toate legile — exceptând trei interdicţii: idolatrie, omor şi incest — pot fi încălcate în caz de primejdie de moarte.

Cât timp trăieşte, omul trebuie să lupte pentru a se menţine în viaţă atât din punct de vedere fizic, cât şi spiritual. A suprima fie şi o singură viaţă echivalează cu a suprima întregul univers; şi invers, a salva fie şi o singură viaţă echivalează cu a salva universul întreg. *Pikuah nefeş* („ocrotirea vieţii" când există un pericol de moarte) permite chiar să se încalce respectarea Şabatului, deşi — în alte situaţii — violarea Şabatului este considerată o greşeală majoră. În aceeaşi ordine de idei, se consideră că, pentru a ocroti sănătatea unei lehuze şi a pruncului nou născut, se poate trece chiar

și peste poruncile de *Iom Kipur. Același principiu este valabil și în legătură cu alimentarea unui bolnav. Este vorba aici nu doar de vagi recomandări. ci de priorități absolute.

Recunoștința pentru frumusețea și sfințenia vieții este exprimată prin *binecuvântările care sunt recitate în diferite ocazii. Comentând ultimul verset din Psalmi („Fie ca tot ce respiră să-l laude pe Domnul"), *Rav spune: „Trebuie să-i mulțumim lui Dumnezeu pentru fiecare răsuflare a noastră." Vezi și *Moarte, *Înviere, *Suflet, Nemurirea -ului.

VIAȚĂ, CARTEA -II

Ebr.: Sefer ha-Haim

„Registru" aflat în cer și care conține lista tuturor lucrărilor și faptelor săvârșite de om în cursul anului. O idee asemănătoare se găsește în civilizația mesopotamiană. Biblia nu menționează decât o singură dată existența unei asemenea credințe. Este vorba de Psalmul 69,29 care formulează speranța că răii „vor fi șterși din cartea vieții și nu vor fi înscrișii împreună cu cei drepți". Cu toate acestea, se găsesc numeroase referiri implicite la „registrul" sau la „dosarul" lui Dumnezeu (de exemplu, Ex. 32,32–33; Mal. 3,16; Ps. 87,6; Dan. 12,1 și, mai ales, Isa. 4,3). Alte mențiuni se întâlnesc în pseudoepigrafe și în sursele creștine antice (*Apocalipsa* 3,5; 17,8; 20,12 etc.). Rabinii au accentuat importanța „cărții vieții" (sau „Cartea celor vii") în cuprinsul eticii evreiești. Să citățm drept exemplu acest aforism al lui *Iuda ha-Nasi: „Să știi ce se află deasupra ta — un ochi care vede, o ureche care aude și o carte în care sunt consemnate toate faptele tale" (*Avot* 2,1). Cât despre R. *Akiva, el declara că „registrul este deschis" și că „mâna notează" (*ibid.* 3,16). Este un fel de a spune că nimeni nu se poate feri de urmările actelor sale, ale faptelor sale rele. Potrivit Talmudului (*R.H.* 16b), în ziua Anului Nou (*Roș Hașana) se deschid trei registre: unul privește pe cei răi, care sunt condamnați iremediabil la moarte; al doilea conține numele drepților desăvârșiți, hărăziți vieții; al treilea conține numele celor „intermediari", nici buni, nici răi, a căror soartă rămâne nehotărâtă până la *Iom Kipur, când este pecetluită. Această concepție, dezvoltată în Talmud, a conferit o importanță crescândă celor zece zile de *penitență, zilele înfricoșătoare (vezi *Sărbători, Mari). Rugăciunea „Înscrie-ne în Cartea Vieții" revine mereu printre rugăciunile pronunțate cu ocazia acestor solemnități, până la rugăciunea de la *neila*, slujba care încheie Iom Kipur. În acest moment se spune: „Pecetluiește-ne în Cartea Vieții". Credincioșii obișnuiesc să-și ureze unii altora „o înscriere bună și o pecetluire bună" — urări caracteristice sărbătorilor de toamnă. Potrivit unei concepții de sorginte cabalistică, sentința lui Dumnezeu nu este pecetluită definitiv decât la *Hoșana Raba, zi supranumită, de altfel, „Ziua marii peceți". După o legendă așchenază, la Hoșana Raba cad din cer bucățele de hârtie în care se menționează soarta fiecărei persoane. De aici provin urările obișnuite ale așchenazilor la Hoșana Raba: „pecete bună" sau „bilet bun" (în idiș, *a gut kvitel*).

VIAȚĂ, POMUL -II

Ebr.: eț ha-haim

Pom care conferă nemurirea dacă mănânci din fructele sale. El este menționat de trei ori în istorisirea despre *Adam în grădina *Eden. Descriind această grădină, se spune: „precum și pomul vieții în mijlocul grădinii" (Gen. 2,9). În urma nerespectării de către Adam a poruncii divine, Dumnezeu spune: „Să-l împiedicăm acum ca nu cumva să-și întindă mâna, să ia și din pomul vieții, să mănânce din el și să trăiască în veci" (Gen. 3,22). În sfârșit, după ce Adam și Eva au fost alungați din grădină, Dumnezeu a pus „heruvimi care să rotească o sabie învăpăiată ca să păzească drumul care duce la pomul vieții" (Gen. 3,24).

Mulți specialiști văd în pomul vieții ecoul unui mit răspândit în literatura Orientului Mijlociu, acela al plantei magice capabilă să dăruiască nemurire cui ar mânca din ea; se găsesc „pomi ai vieții" în literatura sumeriană și egipteană. Istoria grădinii Eden pare a da de înțeles că dacă Adam nu s-ar fi dovedit neascultător, mâncând din pomul cunoașterii, el ar fi putut mânca din pomul vieții, dobândind în acest fel nemurirea. Această istorie dă o explicație etiologică a mortalității omenești (vezi *Suflet, Nemurirea -ului).

Calitatea magică a pomului vieții a captivat imaginația autorilor de pseudoepigrafe (vezi *Apocrife și pseudoepigrafe) și a înțelepților *Midrașului. Potrivit Midrașului, pomul vieții își împrăștia umbra peste toată regiunea și avea nu mai puțin de 15.000 de arome diferite. Avea un diametru atât de mare încât unui om i-ar fi trebuit 500 de ani ca să-i poată face înconjurul. De sub rădăcinile sale țâșnea apa care iriga pământul și care, după aceea, se vărsa în cele patru fluvii menționate în povestea Edenului.

Autorii de pseudoepigrafe au transplantat (ca să spunem așa) pomul din grădina Edenului în paradis, în lumea care va să vină. Această noțiune nu se regăsește în literatura rabinică primitivă, dar este reluată ulterior de către Midraș. În general,

autorii de scrieri apocrife și de pseudoepigrafe au luat în sens literal istoria pomului. Singura excepție printre scriitorii vechi a constituit-o *Filon, care l-a interpretat ca o alegorie. O dată cu dominația arabă și cu răspândirea filozofiei printre învățații evrei, pomul vieții și istoria grădinii Eden, în ansamblu, au fost interpretate în sens alegoric, mai ales de către *Maimonide. Deși acceptă existența grădinii Edenului, Cabala (*Mistica evreiască) a interpretat pomul vieții într-o manieră mistico-alegorică. Vezi și *Răsplată și pedeapsă.

VIAȚĂ VEȘNICĂ

Concepție care, în general, face trimitere la *învierе și la nemurirea *sufletului. Credința într-un fel de viață după moarte a existat întotdeauna în iudaism, deși n-a fost exprimată niciodată sub o formă dogmatică și deși a cunoscut interpretări uneori foarte diferite, de la o epocă la alta. Legată de apropierea lumii care va să vină și de *Izbăvirea adusă de *Mesia, nu se poate evidenția în privința ei un sistem teologic unic.

Biblia se ocupă puțin de soarta oamenilor după ce au murit; în general, ei se duc în Șeol, unde sălășluiesc într-o semi-existență obscură și eterată. (Num. 16, 33; Ps. 6,6; Isa. 38,18). Acest sălaș biblic al morților poate desemna doar mormântul sau un fel de Hades. Cu toate acestea, *Enoh a fost „luat" de către Dumnezeu (Gen. 5,24), *Ilie a urcat la ceruri într-un car de foc (2 Regi 2,11), iar Saul a stat de vorbă cu defunctul profet *Samuel (1 Sam. 28,8 *et infra*). Aceste istorisiri, chiar dacă implică o continuitate a existenței după moarte, nu lămuresc totuși problema. Cu toate că rabinii epocii talmudice afirmau că Biblia conține aluzii directe la acest subiect (*Sanh.* 90b-91a), o doctrină a învierii morților nu apare precis formulată decât în cărțile mai târzii: în Ezechiel (37), unde găsim o învіere colectivă și în *Daniel, unde învierea e individuală (12,2).

Literatura apocrifă din epoca celui de al Doilea Templu exprimă, în temele sale dominante, ideea unei nemuriri cerești. Astfel, *4 Macabei*, deși în general dominată de teologia *fariseilor, făgăduiește o viață veșnică pe lângă Dumnezeu martirilor evrei care preferă să moară decât să încalce Tora, dar nu se exprimă în ce privește învierea morților. În schimb, *2 Macabei* pune accentul asupra acesteia (*2 Mac.* 7,14.23; *4 Mac.* 9,8; 17,5.18). Această idee și-a croit drum printre diferitele *secte ale epocii și s-a manifestat în *Noul Testament*. În cursul perioadei elenistice, conceptul de *olam ha-ba*, „lumea care va să vină", e opus conceptului de *olam ha-ze*, „lumea de aici", așa cum ne arată *Apocalipsa lui Enoh* (71,15). Ideea nemuririi sufletului s-a exprimat și în *Înțelepciunea lui Solomon* (3,1–10; 5,15–16) și a fost amplificată în scrierile lui *Filon, în secolul I. Filon considera că noțiunea de înviere a morților este subordonată celei de nemurire a sufletului, fiind doar o referire alegorică la aceasta din urmă (*Legum allegoriae* 1,105–108). Sufletul individual, ținut prizonier în trup, pe pământ, se întoarce în sălașul divin originar, dacă individul a fost un drept; dimpotrivă, sufletul nelegiuitului suferă o moarte veșnică. Doctrina *răsplății și a pedepsei a fost aplicată la viața de după moarte, spre a menține credința în făgăduiala divină, după care cei drepți vor fi răsplătiți după restaurarea lui Israel. În cursul persecuțiilor (167–164 î.e.n.) din epoca lui *Iuda Macabeul, aceasta era credința: „Dacă n-ar fi crezut cu adevărat că cei care au căzut vor învia, ar fi fost fără rost să se roage pentru morți" (*2 Mac.* 12,14).

Literatura talmudică, midrașică și rabinică conține o mare varietate de păreri referitoare la soarta sufletului după moarte, la lumea care va să vină, la izbăvirea mesianică și la învierea morților. În pofida divergențelor, se poate realiza totuși un tablou eshatologic al acestor poziții. Când are loc moartea, sufletul părăsește trupul, dar rămâne în legătură cu el în cursul primelor 12 luni, plecând și venind, până la descompunerea trupească; acesta este motivul pentru care Samuel s-a putut întoarce din sălașul morților în cursul anului care a urmat decesului său. Acest an este considerat ca o perioadă de purgatoriu pentru suflet sau numai pentru sufletul păcătoșilor; apoi cei drepți merg în grădina *Edenului iar nelegiuiții în gheenă (*ghehinom*; *Șab.* 152b–153a. *Tan. Va-ikra* 8). Dar situația acestor suflete rămâne nesigură; unii descriu sufletele morților „ascunse sub tronul gloriei" (*Șab.* 152b), în pace; alții acordă decedaților o conștiință deplină (*Ex.R.* 52,3; *Tan. Ki-tisa* 33; *Ket.* 77b; 104a; *Ber.* 18b–19a). Midrașul merge chiar până la a afirma: „Singura deosebire între vii și morți stă în puterea de a vorbi" (*Pesikta Rabati* 12,46) și există păreri contradictorii cu privire la cunoștința morților despre lumea pe care au părăsit-o (*Ber.* 18b). În zilele mântuirii mesianice sufletul se va întoarce în pulbere și va fi reconstituit în timpul când va avea loc Învierea . Dar problema de a ști dacă vor învia numai cei drepți nu este rezolvată. Unii rabini gândesc că nelegiuiții nu vor învia decât pentru a fi judecați și distruși; cenușa sufletului lor va fi împrăștiată sub picioarele celor drepți. Se mai întâlnește ideea unei damnațiuni veșnice, contrazisă

însă de afirmația că „nu va exista gheenă în lumea care va să vină" (*R.H.* 17a; *Tosafot* la *R.H.* 16b; *B.M.* 58b; *Ned.* 8b; *A.Z.* 3b). Infernul își trage numele de la abominabila vale Ben Hinom, la sud de Ierusalim unde, în epoca monarhiei biblice, persista un cult păgân, constând în sacrificiile de copii. Localizarea exactă a acestei *Ghehinom* variază de la adâncul pământului (*Er.* 19a) până la ceruri sau dincolo de munții tenebrelor (*Tam.* 32b). O părere susține că locul său se află în focul care se consumă pe sine și-i distruge pe cei răi. Antonimul său, paradisul sau *gan Eden*, poate fi descris ca o grădină cerească sau terestră, și servește pentru a exprima realizarea completă a tuturor idealurilor la care rabinii aspiră în această lume. Astfel, de pildă, Șabatul este a „șaizecea parte a lumii care va să vină" (*Ber.* 57b). *Rav spune: „În lumea care va să vină nu va exista nici hrană, nici băutură, nici procreare, nici negustorie, nici ură, nici invidie și nici dușmănie, ci, în schimb, cei drepți vor ședea cu coroane pe cap și se vor bucura de splendoarea Prezenței divine" (*Ber.* 17a). Doctrina Învierii este fundamentală în eshatologia rabinică; ea îi separa pe farisei de saducei. Talmudul insistă în a demonstra fundamentul biblic al acestei noțiuni și îi exclude din lumea viitoare pe toți cei care nu cred în ea (*Sanh.* 10,1; T.B. *Sanh.* 90b–91a; Iosefus, *Războiul evreilor* 2,162 *et infra*). Concepută ca o utopie politică și fizică, problema împărăției mesianice este dezbătută pe larg (*Ber.* 34b; *Șab.* 63a și *Rași *ad loc.*). La sfârșitul vremurilor va veni *olam ha-ba*, lumea viitoare, o lume pur spirituală, în care cei drepți vor ședea în slavă și vor beneficia de splendoarea Prezenței divine (*Ber.* 17a). Această determinare eshatologică n-a obținut asentimentul tuturor rabinilor, unii dintre ei mulțumindu-se să citeze versetul: „Și ochiul (omenesc) nu a văzut un alt Dumnezeu în afară de tine" (Isa. 64,3, *Ber.* 34b), în sensul că numai Dumnezeu poate rezolva problema. În lumea care va să vină, Prezența divină va lumina lumea. Credința în învierea corporală devenise atât de esențială încât Mișna afirmă explicit: „Întreg Israelul își are locul său în lumea care va să vină (după Isa. 60,21) cu excepția celui care spune: «Nu există înviere a morților»" (*Sanh.* 10,1). Înțelepții mai discutau și despre soarta neevreului, căruia îi acordau, de asemenea, un loc în viața viitoare: „drepții tuturor neamurilor" (Tos. *Sanh.* 13,1), fără a omite cugetări de felul spuselor lui *Iohanan bar Napaha (secolul al III-lea): „Toți profeții au proorocit despre zilele lui Mesia, dar nimeni, o Doamne, n-a văzut lumea care va să vină (Isa. 64,4)" (*Sanh.* 99a; *Ber.* 34b). Curând s-a considerat că ocupația majoră a celor drepți în lumea viitoare va fi studiul Torei (*Seder Eliahu Raba*). Rabinii au concluzionat că, după moarte, drepții își vor primi răsplata, iar nelegiuiții pedeapsa, ceea ce implica o comportare exigentă în cursul vieții, așa cum indica R. Iaacov: „Această lume este ca un vestibul care duce la lumea ce va să vină; pregătește-te în vestibul spre a putea intra în sala ospățului" (*Avot*, 4,16).

Filozofii medievali s-au confruntat cu problema integrării noțiunilor de înviere și de nemurire într-un mod de gândire sistematic și conceptual. *Saadia Gaon (882–942) a conceput reunirea trupului cu sufletul, după înviere, ca pe un moment de beatitudine spirituală (*Sefer ha-emunot ve-ha-deot* 9,5). Se poate totuși constata că printre ceilalți gânditori, fie ei platonicieni sau aristotelicieni, accentul era pus mai mult asupra nemuririi sufletului decât asupra învierii morților, aceasta venind doar să se adauge unor considerații doctrinale. Isaac Israeli (mort în 955–956), Solomon *ibn Gabirol (mort în 1058), Bahia ibn Pakuda (secolul al XI-lea) sau Iuda Halevi (mort în 1141) socoteau că sufletele celor drepți urcă până la urmă la Dumnezeu, pentru comuniunea cu înțelepciunea. La antipod, conceptul de eternitate al aristotelicienilor evrei era definit prin conjuncția sufletului individului, sau intelectul pasiv, cu Intelectul agent universal. Pentru *Maimonide (mort în 1205), nemurirea sufletului este un parametru suprem (*Călăuza* 2,27; 3,54). Deși a ridicat credința în Înviere la rangul unui articol de *crez, preponderent în sistemul său filozofic este principiul nemuririi sufletului, în timp ce Învierea nu este menționată în *Călăuza rătăcitilor*. Criticat cu asprime pentru a fi negat învierea trupească, spunând: „În lumea care va să vină trupul și carnea nu vor exista, se vor afla doar sufletele celor drepți" (*M.T. Teșuva* 3,6), Maimonide s-a apărat în lucrarea sa *Maamar Tehiat ha-met* („Epistolă cu privire la învierea morților"), făcând deosebirea între o viață viitoare în zilele lui Mesia, etapă în care sufletele celor drepți „își vor regăsi trupurile [...] apoi vor muri după o viață foarte lungă", și viața veșnică în lumea care va să vină, în care vor fi răsplătite numai sufletele celor drepți, care se vor bucura de o fericire întru totul spirituală.

Neoplatonicienii considerau călătoria sufletului ca o ascensiune spre divin și starea sa de beatitudine ca o fericire esențialmente spirituală, implicând o cunoaștere a lui Dumnezeu și o stare spirituală apropiată de comuniune. Atitudinea lor negativă față de trup dar favorabilă spiritului nu lăsa loc cu adevărat unei teologii a Învierii. Aristotelicienii

evrei, care vedeau în intelectul dobândit partea nemuritoare a individului, considerau nemurirea în termeni de contemplare intelectuală a lui Dumnezeu. Unii au susținut că în starea de nemurire a sufletului, sufletele tuturor oamenilor se vor contopi într-unul singur; iar alții concepeau nemurirea mai degrabă ca pe o etapă individuală. Importanța dată mântuirii obținută prin desăvârșire intelectuală a fost viguros criticată, mai ales de către Hasdai *Crescas, care afirma că dragostea pentru Dumnezeu prevalează asupra cunoașterii lui (*Or Adonai*, 3,3). După Iosif *Albo, învierea nu este decât „o dogmă admisă de poporul nostru" și nu un fundament sau un principiu derivat din Legea divină, în general, sau din cea a lui Moise, în particular (*Sefer ha-ikarim* 1,23).

Eshatologia cabalistică este mai sistematică decât literatura rabinică, dar și mai complexă în structura sa, și mai variată în diferitele sale subsisteme. În vreme ce filozofia medievală se împiedicase de conceptul Învierii, misticii din aceeași epocă au elaborat etapele existenței sufletului înviat în viața viitoare și i-au stabilit cronologia în termeni de emanații divine sau **sefirot*. Moise *Nahmanide (cca. 1194–1270) a expus succesiunea a trei lumi: o lume în care sufletul intră pentru a fi judecat, o lume viitoare care va servi drept introducere pentru o eră mesianică a Judecății de apoi și a Învierii, și lumea care va să vină în care „trupul va deveni ca și sufletul, iar sufletul se va ocupa de cunoașterea Celui Prea Înalt" (*Șaar ha-ghemul*).

*Zoharul a speculat asupra soartei celor trei părți ale sufletului: *nefeș, ruah* și *neșama*. Primele două, fiind susceptibile să păcătuiască, erau supuse pedepsei, în timp ca *neșama*, pură și nepătată, a cărei existență, anterioară celei a trupului, se petrecuse printre *sefirot*, urca în înălțimi spre *țeror ha-haim*, „mănunchiul vieții" (1 Sam. 25,29). Întrucât sufletul nu se încarnează pe pământ decât pentru a îndeplini o sarcină precisă, sufletele nelegiuiților care nu reușiseră s-o îndeplinească erau pedepsite și purificate în infern sau erau încarnate din nou — după principiul *ghilgulului* (metempsihoza), spre a-și completa în alte trupuri sarcina rămasă neisprăvită. Totuși, în anumite cazuri, sufletului păcătos i se refuză chiar și reîncarnarea și iadul; și el rătăcește fără speranță de odihnă. Conceput la origine ca o pedeapsă exemplară, *ghilgul* a ajuns să fie considerat ca un act de îndurare divină, care oferă sufletelor posibilitatea de a-și răscumpăra păcatele și de a deveni din nou ființe spirituale. Mai târziu, el a devenit un principiu după care orice lucru de pe lume, de la materia neorganică până la îngeri, era presupus a fi în mișcare și în metamorfoză constantă. La sfârșitul Evului Mediu, noțiunea de transmigrație a sufletelor s-a exprimat prin credința în *dibuk*, suflet rătăcitor ale cărui păcate sunt atât de grave încât nu poate găsi refugiu decât în corpuri vii, stabile, din care este extirpat prin exorcizare. Evreii din țările musulmane, ca și *hasidimii*, credeau că sufletele celor drepți plecați din lume puteau să intervină pentru cei vii.

Transformările intervenite începând cu Emancipare și cu mișcarea Luminilor au făcut ca problema vieții veșnice să nu mai fie atât de pertinentă în teologia evreiască. *Iudaismul ortodox rămâne fidel celor două credințe rabinice: învierea în timpurile mesianice și o formă de nemurire a sufletului.

VIDUI, vezi SPOVEDANIE.

VIN

Biblia îi atribuie lui *Noe prima vie din care acesta obține vin și îl bea (Gen. 9,20–21). Vinul era unul din produsele pământului lui Israel, pe care Pentateuhul îl citează ca un semn de fertilitate și de abundență a pământului (Gen. 49,11; Deut. 33, 28). Descoperirile arheologice au confirmat existența unei mari producții de vin în anticul Israel.

Vinul era o băutură care însoțea cu regularitate masa principală a zilei. De fiecare dată când Biblia citează cuvântul „cupă" — „cupa mea este plină ochi" (Ps. 23,5) — este vorba totdeauna de vin care „înveselește inima omului" (Ps. 104,15).

Vinul ocupa un loc important în uzajul ritual și religios. Tora determină pentru fiecare tip de sacrificiu cantitatea de vin care trebuie împrăștiată ca libație pe altar (vezi Num. 28–29). În schimb, era interzis *preoților aflați în serviciu să bea vin (Lev. 10,9). A oferi un pahar cu vin îndoliaților era o practică ce s-a transformat în ritual. Această practică se regăsește în versetul „Dați [...] vin celor care au amărăciune în inimă" (Ps. 31, 6).

Acest obicei foarte răspândit antrena inevitabil cazuri de beție, stare ferm condamnată de către Biblie, unde ea figurează în povestea lui Noe (Gen. 9,21–24) și în cea a lui lui Lot (Gen. 19,31–38). Fideli tradițiilor strămoșilor lor nomazi, recabiții se abțineau de la vin (Ier. 35,2 *et infra*). În cursul perioadei de legământ, *nazireul trebuia să se abțină de la a bea vin și chiar orice lichid în care au fost muiați struguri (Num. 6,3).

În epoca talmudică, cultura viei și producția de vin erau trăsături dominante ale economiei și mulți înțelepți erau podgoreni. Biblia nu menționează decât trei feluri de vin, dar din sursele talmudice

au putut fi identificate o duzină. Unele vinuri erau tratate cu mirodenii diverse. Înainte de a fi băut, vinul era diluat cu apă la o treime din volumul său. Masa principală consumată seara (în epoca talmudică nu se mânca decât dimineața și seara) cuprindea două mâncăruri, fiecare însoțită de un pahar cu vin.

Unele rituri fundamentale sunt însoțite de consumarea unuia sau mai multor pahare de vin și de o binecuvântare specială: „Binecuvântat fii Tu, Doamne [...], care creezi roadele viei." Rabinii spuneau: „Nu există veselie fără vin" (dar, exceptând sărbătoarea de *Purim, cereau să se evite excesele). Se bea un pahar cu vin la o *circumcizie, două la o *căsătorie; fiecare pahar reprezenta una dintre familii și cei căsătoriți gustau din ele, pe rând. În cursul celor șapte zile de *doliu, familia îndoliată bea zece pahare de vin, practică părăsită în epoca post-talmudică. Șabatul și zilele de sărbătoare sunt celebrate recitând sfințirea (*kiduș*) pe o cupă de vin. În ce privește ceremonia încheierii Șabatului sau a unei sărbători (**havdala*), și ea era marcată printr-o rugăciune și un pahar cu vin. Una dintre particularitățile **sederului* de Pesah este consumarea a patru pahare de vin; la fel și la *sederul* de Tu bi-Șvat, instaurat de către Isaac *Luria (vezi *Anul Nou al Pomilor).

Întrucât și ceremoniile păgâne cuprindeau consumul de vin, rabinii au interzis să se bea acest vin, numit *iain neseh*. Interdicția privea vinul atins de un neevreu. Ea s-a extins la orice vin produs de un neevreu, chiar în scopuri care nu aveau nimic de-a face cu *idolatria. Comitetul legislativ al iudaismului conservator a abrogat această interdicție, care n-a fost urmată niciodată de către *iudaismul reformat.

VIOLENȚĂ

Folosire ilicită a forței, pentru a răni pe cineva sau recurgerea la intimidare, amenințând pe alții cu o asemenea acțiune. Prima crimă citată de către Biblie este uciderea lui Abel de către Cain (Gen. 4,8) iar primul delict care figurează în cele zece *porunci este *omorul. *Potopul era o pedeapsă divină, ca răspuns la corupție și la violență (*hamas*; Gen. 6,11–13). Iacob i-a condamnat pe fiii săi, Șimon și Levi pentru violența lor sălbatică contra bărbaților din Sihem (Gen. 34,30; 49,5–7). Punctul culminant al liturghiei de *Iom Kipur este **neila* (slujba de încheiere), potrivit căreia această zi a fost dată lui Israel „pentru ca să încetăm violența (*oșek*)".

Cu toate acestea, legea evreiască recunoaște că o comportare violentă sau agresivă este omenească și n-a adoptat niciodată un pacifism de suprafață. Înțelegând că nu poate elimina această tendință, iudaismul a căutat să îngrădească acțiunea violentă în limitele sfinteniei și ale demnității. Trebuia adoptată o linie despărțitoare între agresori și victime, iar înțelepții erau cu toții în favoarea autoapărării: „Dacă cineva vrea să te ucidă, omoară-l tu întâi". Aceasta este formula rabinică (*Num.R.* 21,5; *Sanh.* 72a). Dar devenind agresor, dăunezi propriei tale vieți. Când un bărbat i-a povestit lui *Rava că a fost somat să aleagă între a ucide pe cineva și a fi omorât, Rava a răspuns: „Este mai bine să-l lași pe acel om să te omoare. De ce crezi că sângele tău este mai roșu decât al lui? Poate că sângele lui este mai roșu decât al tău!" (*Pes.* 25b).

În fața violenței, evreii pot reacționa în patru moduri diferite: autoapărarea (când aceasta este posibilă), martiriul, fuga sau căutarea unui compromis (soluția **marană*). În ce privește recurgerea la violența extremă, Halaha o autorizează numai pentru a se păstra propria viață. Violența limitată este permisă, pentru a-ți apăra convingerile religioase sau bunurile, dar omorârea unui hoț nu este permisă decât atunci când proprietarul are motive să se teamă pentru propria sa viață. În apărarea proprie sau în apărarea altuia, dacă viața agresorului poate fi păstrată provocându-i doar o rănire, a-l ucide ar echivala cu un omor (*Sanh.* 7b). Acest principiu decurge din legea biblică cu privire la efracție și furt (Ex. 22,2).

Violența sub pretextul războinării nu este permisă, deși acțiunea violentă este legală când avem de-a face cu criminali. În această privință, exemplul tipic este folosirea forței pentru eliberarea persoanelor deținute în captivitate și a căror viață este în primejdie; echivalentul modern ar fi operațiile duse contra răpitorilor, a teroriștilor și a piraților aerului.

VIRGINITATE

Starea de virginitate (ebr.: *betula*), fată tânără care n-a avut niciodată raporturi sexuale cu un bărbat. În tradiția evreiască, virginitatea este un ideal pentru orice tânără nemăritată. Marele preot nu se putea căsători decât cu o femeie virgină (Lev. 21, 13); ceilalți preoți se puteau însura cu văduve, dar nu cu femei divorțate (Lev. 21,7).

O tânără logodită era considerată fecioară între momentul logodnei sale (*erusin*) și *căsătorie (*nisuin*). Dacă un bărbat se căsătorea cu o femeie presupusă virgină și dovedea că ea nu mai era fecioară, deoarece a avut relații cu alt bărbat în cursul perioadei de logodnă (*Sanh.* 7,4), femeia era ucisă

prin lapidare (Deut. 22,20–21). Dacă acuzația era neîntemeiată, soțul trebuia să plătească o amendă tatălui femeii și nu avea voie să divorțeze niciodată de ea (Deut. 22,19). Căsătoria unei fecioare avea loc, în general, într-o zi de miercuri, pentru ca, dacă bărbatul ar fi vrut să o acuze că nu a fost fecioară, să se poată adresa tribunalului, care ținea ședințe joia (*Ket.* 2a). În contractul de căsătorie (*ketuba*) pe care soțul îl dădea soției sale în cursul ceremoniei nupțiale, se stipula că, dacă ea este fecioară, bunurile sale de întreținere în caz de divorț se vor ridica la 200 de *zuzim*, iar dacă soția fusese văduvă, această sumă nu era decât de 100.

O fetiță mai mică de trei ani de care s-a abuzat sexual nu-și pierdea statutul de virgină (*Nid.* 5,9). Se presupunea că orice tânără este virgină înaintea căsătoriei sale, ca o dovadă a moralei practicate în antichitate.

Talmudul relatează situații în care monarhii străini au exercitat dreptul de a se culca cu femei evreice, în ajunul căsătoriei acestora. Înțelepții au devansat de aceea ziua căsătoriei de la miercuri pentru marți pentru a preveni asemenea acțiuni și a-i proteja pe logodnici.

VISE

Canal prin care, potrivit credinței antice, diverse revelații și intuiții profetice erau comunicate omului din lumea supranaturală. Asemenea experiențe sunt frecvent menționate în Biblie ca „viziuni" sau vise acordate indivizilor aleși, uneori chiar sub formă de cuvinte „văzute" (Gen. 15,1; Num. 22,20; Isa. 29,7; Iov. 33,14–16). Adevărații profeți au primit în general inspirația în acest mod. Moise a fost singurul căruia Dumnezeu i-a vorbit față către față (Num. 12,6–8). Spre deosebire de „văzători", care înțelegeau imediat mesajul, regii și oamenii de rând erau tulburați de câte un vis și solicitau serviciile unui intermediar expert. Tot astfel, în Egiptul și Mesopotamia antichității, se redactau „cărți de vise" pentru uzul tălmăcitorilor specializați. *Iosif și *Daniel, doi interpreți biblici dintre cei eminenți, considerau puterea lor ca pe un dar de la Dumnezeu (Gen. 41,16; Dan. 2,1–23).

În Biblie, visele reprezintă întotdeauna evenimente care urmează să se petreacă; ele pot servi și de avertismente (de pildă, Gen. 20,3–7; 31,24; Num. 22,12.20). În majoritatea lor ele sunt simbolice și necesită o interpretare. Visele paharnicului sau ale pitarului șef al Faraonului (Gen. 40,5–19), ale lui Faraon însuși (Gen. 41,1–36), ale fricoșilor madianiți (Jud. 7,13–15) și ale lui Nabucodonosor (Dan. 2,1–45; 4,1–24) sunt câteva exemple notorii. Numai în rare cazuri, semnificația este limpede pentru cel care visează: visul lui Iacob la Betel (Gen. 28,12–16) sau visele lui Iosif, tânărul păstor (Gen. 37,5–11). O atitudine mai sceptică față de vise își face loc în cărțile biblice de mai târziu (Isa. 29,8; Koh. 5,6). Potrivit apocrifelor, este evident că, pe atunci, predomina o astfel de concepție despre vise (*Eccles.* 34,1–7), încât coșmarul, de exemplu, era socotit ca un fel de stres mental menit să-i tulbure pe cei nelegiuiți (*Înțelepciunea lui Solomon* 17–18; *Eccles.* 40,1–11).

Sursele rabinice dezvăluie adesea opinii contradictorii cu privire la vise. Pe de o parte, se spune despre vise că n-au nici un efect (*Ghit.* 52a; *Hor.* 13b), că reflectă doar propriile gânduri ale celui ce visează (*Ber.* 55b) și că, inevitabil, cuprind și unele absurdități (*Ber.* 55a). Potrivit unui punct de vedere neutru, „un vis neinterpretat este ca o literă necitită", dar care nu întotdeauna este imposibil de realizat (*Ber.* 55a-b). Pe de altă parte, unii înțelepți luau visele foarte în serios. Un jurământ sau un verdict de excomunicare pronunțat în vis nu putea fi anulat decât de un **minian*, un cvorum de zece persoane (*Ned.* 8a). Unele acte erau prescrise pentru a deturna efectele posibile ale unui vis urât. Talmudul oferă chiar interpretări simbolice la o întreagă serie de motive onirice: un puț înseamnă pace; un cocoș tânăr vestește nașterea iminentă a unui fiu; cufundarea într-un bazin de apă înseamnă că visătorul conduce un colegiu rabinic; un cal alb este un semn favorabil, dar nu și un roib cu coamă neagră în galop; a visa un animal, cu excepția elefantului, a maimuței și a porcului mistreț este, în general, semn bun (*Ber.* 56b–57b).

Acest curent a continuat să prevaleze în tot cursul Evului Mediu: îngerul anonim, responsabil cu visele (*Ber.* 10b), este identificat în **Zohar* cu Gabriel. *Iacob ben Așer face excepție de la curentul predominant, recomandând să nu ne încredem în vise și ghicitori, ceea ce „ar revela o lipsă de credință". Iacob ben Iuda Hazan din Londra, Eleazar din Worms și numeroși *haside Așchenaz* au dat instrucțiuni pentru interpretarea viselor. R. Iacob Halevi din Marvège (sec. al XIII-lea) susținea chiar că ar avea darul de a rezolva probleme halahice grație revelațiilor divine ce îi veneau în vis, revelații publicate în *Șeelot u-teșuvot min ha-Șamaim* („Răspunsurile Cerului"). Trei alte autorități halahice — *Moise ben Jacob din Coucy (Semag), *Meir (Maharam) din Rothenburg și Isaac ben Moise (Or zarua) din Viena — au făcut declarații similare.

Maimonide a consacrat trei capitole din *Călăuza rătăciților* unei analize a relației dintre vis și

profeție (*Călăuza* 2,36–38). De altfel, el considera practica postului ca urmare a unui vis rău ca un stimulent pentru examenul de conștiință și ca o bună terapie psihologică (*M.T.*, *Taaniot* 1,12). În tradiția evreiască, abordarea sceptică sau psihologică a viselor a fost adesea întrecută de credința mistică în importanța lor, ceea ce a dat naștere la o *superstiție multiformă. Încă din epoca rabinică, erau prescrise diferite tehnici pentru a deturna posibilele efectele malefice ale coșmarului. Celui în cauză i se recomanda să citească anumite versete (de ex., Cânt. 3,7–8), să dea de pomană sau să practice un ritual care transforma semnul înfricoșător într-unul favorabil. Dar, mai presus de toate, un vis deosebit de rău putea fi anulat prin respectarea unui post individual denumit *taanit halom* (*Șab.* 11a; *Taan.* 12b), care putea fi ținut chiar de Șabat, de Roș Hașana sau în ajun de Iom Kipur. Respectat douăzeci și patru de ore, postul ferește de distrugere spiritul celui care a visat un vis urât. Potrivit unui obicei așchenaz, criticat de multe autorități rabinice, dar foarte răspândit printre evreii ortodocși, efectele coșmarului se pot combate recitând *Ribono șel olam* („Stăpânul lumii"), o rugăciune privată întemeiată pe o formulă din Talmud (*Ber.* 55b). Aceasta trebuie rostită de două ori cu voce joasă, atunci când cohanimii își prelungesc cântul între expresiile binecuvântării, în timpul sărbătorilor (dar nu de Șabat). Destinată la origine celor care au avut un vis obscur sau tulburător, rugăciunea s-a generalizat cu timpul ca un mod de a implora bunăvoința divină.

VITAL, HAIM BEN IOSIF
(1542–1620)

Unul din cei mai mari cabaliști din Ereț Israel, numit uneori Haim Calabrese. Născut în Palestina, cu siguranță la Safed. Aici era scrib vestit tatăl său, Iosif Vital Calabrese, (originar probabil din Calabria, Italia de Sud). Vital și-a început studiile la Safed, sub îndrumarea lui Moise Alșeh. În 1564 a început să studieze Cabala după sistemul lui Moise *Cordovero. Totodată, a studiat vreme de doi ani alchimia. Vital a fost discipolul favorit al lui Isaac *Luria în cei doi ani pe care acesta i-a petrecut la Safed până la moartea lui, în vara anului 1572. El și-a luat sarcina să redacteze învățăturile lui Luria, aranjându-le după propriile sale concepții. Încercând să limiteze interpretările divergente ale ideilor lurianice (vezi *Mistica evreiască), Vital și-a alăturat și alți discipoli ai maestrului, devenind autoritatea lor spirituală. El n-a izbutit totuși să fie recunoscut de toată lumea drept unicul moștenitor spiritual al lui Luria. În 1575, 12 discipoli ai lui Luria au semnat un angajament că vor studia doctrina luriană numai potrivit îndrumării lui Vital, stipulând totodată că el nu le va preda decât ceea ce socotea că poate fi divulgat, pentru a feri tainele de cei neaveniți. Acest grup s-a descompus atunci când Vital a primit postul de rabin și de director de *ieșiva* la Ierusalim, din 1577 până în 1585. La Ierusalim, Vital a terminat redactarea prezentării sistemului lurianic. Din 1586 până în 1592 el s-a aflat din nou la Safed unde, după cum spune tradiția, a fost grav bolnav, rămânând mult timp inconștient. Eruditii din Safed l-ar fi păcălit pe Moise, fratele lui Haim Vital, pentru a putea copia aproape 600 de pagini din scrierile sale, pe care le-ar fi făcut să circule printre inițiați (*Șivhe ha-Ari*).

Confirmat rabin de către fostul său dascăl Moise Alșeh, Vital a revenit la Ierusalim vreme de mai mulți ani, reîntorcându-se din când în când în orașul său preferat. Tradiția pretinde că el a părăsit Ierusalimul pentru Damasc, unde s-a aflat în 1598 și unde a locuit până la moarte. Se știe că a slujit acolo ca rabin la comunitatea siciliană. Îmbolnăvindu-se grav în 1604, el a avut o cădere severă a puterilor și a orbit, dar a rămas înconjurat de un grup de cabaliști în decursul ultimilor săi ani. Vital s-a însurat cel puțin de trei ori și Samuel, cel mai tânăr dintre fiii săi, i-a moștenit scrierile. Între 1609 și 1612, la Damasc, Haim Vital a adunat elemente autobiografice sub formă de note, pe care le-a numit *Sefer ha-eționot*, care conțin istorisiri și mărturii, precum și vise (ale sale sau ale altor persoane) care confirmă relațiile sale încordate cu Iacob Abulafia, rabinul din Damasc, care nu-i recunoștea privilegiul de a fi singurul deținător autorizat al Cabalei lurianice. În jurul lui Vital, chiar pe când mai era în viață, au circulat mai multe legende; unele dintre acestea sunt relatate în *Toldot ha-Ari* și în scrisorile lui Șlomel Drezniț, publicate pentru prima dată în *Taalumot hohma* a lui Iosif Solomon Delmedigo; altele s-au adăugat după moartea sa.

Autor prolific, Vital avea vaste cunoștințe ezoterice, fapt atestat de numirea sa ca rabin la Ierusalim. Deși puține dintre învățămintele sale talmudice s-au păstrat, un *responsum* scris la Damasc și zece **responsa* halahice dovedesc și ele cât de întinse erau cunoștințele sale talmudice. Comentariile sale referitoare la Talmud au fost publicate împreună cu cele ale fiului său, în Talmudul din *El ha-mekorot* care apare la Ierusalim din 1959. *Torat Haim* (în manuscris) conține un volum întreg de predici referitoare la subiecte ezoterice și de Cabală

populară; altele mai există în colecțiile universităților din Ierusalim și din Columbia. O lucrare despre astronomie, *Sefer ha-tehuna*, a apărut la Ierusalim în 1866. Opera cea mai de seamă a lui Vital este conținută în două volume, *Eț ha-haim* și *Eț ha-daat*. Primul cuprinde sistematizarea învățăturilor lui Luria, asupra căreia a lucrat timp de peste 20 de ani, dacă dăm crezare lui Meir Poppers, cabalist și ultimul redactor al scrierilor lurianice de la Ierusalim.

Prima ediție a lui *Eț ha-haim* era aranjată în opt „porți" (*șearim*) sau capitole. Prima poartă rămâne în stare de manuscris și conține scrieri aparținând chiar lui Isaac Luria. A doua poartă, *Șaar ha-hakdamot* conține doctrina *emanației și a *creării lumii. A treia poartă *Șaar maamare Rașbi ve-Razal*, constă din comentarii ale lui Vital asupra **Zoharului* și cuprinde tratatele talmudice aranjate după principiile lurianice. A patra poartă, *Șaar ha-pesukim* comportă comentarii asupra ansamblului Bibliei. *Șaar ha-kavanot* acoperă cutumele mistice și meditațiile asupra rugăciunilor. Explicarea poruncilor din Tora se află în *Șaar ha-mițvot*. A șaptea poartă, *Șaar ruah ha-kodeș* tratează despre meditații, despre cutumele de „magie" contemplativă („unificări", *ihudim*), iertarea păcatelor (vezi **Tikun*) și principii asupra fizionomiei. Poarta a opta, ultima, *Șaar ha-ghilgulim* este consacrată doctrinei *sufletului și transmigrațiilor lui.

Eț ha-daat, din care ne-au rămas numai fragmente, cuprindea, se pare, comentarii asupra majorității cărților biblice; ceea ce ea numește **peșat* (sensul literal) și **remez* (sensul alegoric) decurge din Cabală și este apropiat de semnificația literală a *Zoharului*. O mărturie afirmă că Vital ar fi început redactarea acestei cărți când avea 20 de ani; alta — că ar fi început-o abia în 1575. Capitolele 2 și 6 există în stare de manuscrise autografe. *Sefer Tehilim*, comentariul lui Vital asupra psalmilor, a fost publicat în 1926, pornind de la manuscrisul său. Partea privitoare la Tora a apărut sub titlul de *Eț ha-daat* în 1864. Partea a doua, care include diferite elegii, predici pentru căsătorii, circumcizii, pocăință și comentarii asupra Proverbelor și a cărții lui Iov, a fost publicată la Ierusalim în 1906, pornind de la un manuscris din *ieșiva Bet El*. Vital însuși a pregătit diverse ediții ale acestei lucrări.

Vital a mai redactat diferite tratate etice, dintre care *Șaare kedușa* este cel mai important (Constantinopol, 1734), precum și mici tratate cabalistice, care nu sunt incluse în edițiile tipărite. De asemenea, i s-a atribuit paternitatea literară a diverse lucrări mistice, chiar astrologice (precum *Goral kodeș*). În 1858, s-a găsit în Yemen un sul adus din Damasc, scris de către Vital, care descria lumile cerești ale Cabalei. Iar în 1930, la Tunis, s-a găsit o antologie a literaturii cabalistice vechi, scrisă de mâna lui.

Scriitura lui Haim Vital, concisă și directă, nu seamănă deloc cu cea a contemporanilor săi, care este adesea înflorită și umflată. Când nu citează direct o învățătură a lui Luria, menționează rareori sursa, admițând uneori că nu-și amintește totdeauna exact ansamblul subiectului tratat. Vital a exercitat o influență profundă asupra dezvoltării ulterioare a Cabalei, căpătând statutulde făuritor esențial al Cabalei lurianice.

VIȚELUL DE AUR

Ebr.: eghel maseha (Ex. 32, 4); egle zahav (1 Regi 12, 28)

Obiect al unui cult practicat de israeliți. Vițelul de aur este reprezentarea în lemn acoperit cu aur a unui taur tânăr. Biblia relatează două episoade care au legătură cu Vițelul de aur. Primul episod se situează în deșert și survine atunci când *Moise se afla pe muntele Sinai (Ex. 32). Al doilea episod este ridicarea unui viței de aur de către regele Ieroboam (1 Regi 12,28–29). În primul caz, Vițelul de aur este înălțat de către *Aaron, ca răspuns la insistențele copiilor lui Israel, care cereau un zeu care să-i călăuzească, deoarece Moise întârzia să se întoarcă de pe Muntele Sinai (Ex. 32,1–4). Idolul a fost făurit, folosindu-se odoarele de aur de care poporul s-a despuiat și care au fost topite și modelate; apoi, idolul a fost adorat de mulțimea care s-a dedat la tot soiul de dansuri și de ospețe. Când Moise s-a întors, la capătul a 40 de zile, el a spart tablele pe care erau înscrise cele Zece *Porunci, a nimicit Vițelul de aur și a silit poporul să bea apă amestecată cu cenușa arderii de tot a acestuia. Apoi leviții au trecut sub tăișul sabiei mii de bărbați care adoraseră idolul, iar Domnul a trimis ca pedeapsă o plagă asupra poporului lui Israel. Acest episod a dat naștere la diferite interpretări: după unii, adorarea Vițelului de aur a fost o imitație a cultului idolatru al taurului, practicat în Egipt, țară pe care abia o părăsiseră copiii lui Israel; *Nahmanide și, pe urmele sale, o serie de comentatori tradiționali ai Bibliei afirmă că Vițelul de aur constituia în realitate un substitut al lui Moise, deoarece poporul pierduse nădejdea că el va mai reveni după aceste 40 de zile.

Mai de curând, unii specialiști au susținut că, potrivit unor practici semitice vechi, Vițelul de aur era socotit că reprezintă locașul Dumnezeului

invizibil al lui Israel. Distrugerea Vițelului de aur și porunca dată de Moise de exterminare a adoratorilor săi ar fi izvorât deci din teama ca acesta să nu fie considerat o divinitate. *Midrașul face eforturi de a-l dezvinovăți pe Aaron pentru că a luat parte la acest eveniment.

Motivele care l-au împins pe regele Ieroboam să înalțe doi viței de aur, unul la Betel, celălalt la Dan, sunt explicate în 1 Regi 12,28 prin dorința lui Ieroboam de a stabili un alt loc de cult decât Templul, pentru ca poporul să nu se mai ducă la Ierusalim, făcând astfel act de supunere în fața regelui Roboam, contra căruia Ieroboam se răsculase. Profetul *Osea (8,5-6; 13,2) a stigmatizat cultul acestor viței de aur, dat fiind caracterul său idolatru.

Inițiativa lui Ieroboam s-a bazat, cu siguranță, pe vechi tradiții, altfel el n-ar fi izbutit s-o impună. Spre deosebire de simbolismul chivotului Legământului și al *heruvimilor din Templul lui Solomon, care erau situați în așa fel ca să nu fie accesibili pentru popor, viței de aur erau plasați în aer liber și oricine putea accede la ei.

În privința Vițelului de aur, *Hagada încearcă să explice fapta poporului, care tocmai primise cele Zece *Porunci, precum și participarea lui Aaron, care nu și-a pierdut totuși prerogativele la funcția ulterioară de mare *preot în ciuda acestui episod. Unii rabini atribuie această vinovăție străinilor care se alăturaseră israeliților în cursul Exodului (Ex. 12,38) și lui *Satana, care ar fi convins poporul că Moise a murit (*Șab.* 89a; *Tan.B.* Ex. 112–113). Dumnezeu însuși n-a scăpat de reproșuri, pe motiv că le-a impus israeliților robia în țara cea mai idolatră dintre vechile civilizații (*Ex.R.* 43,7) și că i-a înzestrat cu mult aur și argint când au ieșit din Egipt (*Ber.* 32a). Hur, considerat ca fiul lui Miriam și al lui Caleb, a încercat să-i convingă să nu comită un astfel de păcat, dar a fost ucis, astfel încât Aaron, înspăimântat la ideea că i se va întâmpla același lucru (*Lev.R.* 10,3; *Tan.B.* Ex. 112–113) și vrând să fie conciliant (*Avot* 1,12), a preferat să consimtă decât să atâțe poporul să comită două asasinate în aceeași zi (*Sanh.* 7a). Sperând să câștige timp, el le-a poruncit deci să aducă toate podoabele soțiilor lor, contând pe cuviosia și refuzul acestora (*P.R.E.* 45). Aruncându-le în foc, el tot spera că-l va vedea pe Moise venind, dar imediat, din foc a apărut un Vițel, viu și săltăreț. O interpretare precizează că magii egipteni l-au făcut să se miște ca și cum ar fi fost viu. (*Cânt.R.* 1,9; nr.3). Atunci, Aaron a amânat pentru ziua următoare orice manifestare de cult, căutând să mai câștige timp. Știind că Aaron nu a fost motivat decât de intenții bune, Dumnezeu nu i-a retras deci funcția de mare preot (*Lev.R.* 10,3; *Ex.R.* 37,2). Totuși, el a fost pedepsit aspru prin moartea celor doi fii ai săi (*Lev.R.* 10,5). Tribul lui Levi (*Ioma* 66b) și cele 12 căpetenii ale sale au refuzat să se alăture păcătoșilor; ceilalți au fost pedepsiți: cei care jertfiseră și arseseră tămâia au pierit de sabie, cei care sărutaseră vițelul au murit de ciumă, iar cei care se veseliseră în sinea lor au murit de hidropizie (*Ioma* 66b). În *Sanhedrin* (102a) se afirmă: „Nu există nici o nenorocire care să-l atingă pe Israel care să nu fie legată de pedeapsa pentru păcatul Vițelului de aur."

Episodul Vițelului de aur a fost sursă de necazuri pentru evrei în cursul perioadei romane și după aceea, în relațiile dificile cu Biserica; aceasta l-a exploatat sistematic în polemicile sale cu sinagoga. Chiar și *Iosefus, care nu a avut de-a face decât cu antisemitismul păgân, se simțea deranjat de ideea că alexandrinii s-ar fi putut folosi de povestirea biblică, pentru a-și susține afirmația că evreii adorau în Templu un cap de măgar; (*Contra lui Apion* 2,80; 114–120). Drept urmare, el a suprimat acest episod în descrierea sa despre rătăcirea evreilor prin deșert, zugrăvind doar neliniștea lor în așteptarea lui Moise și bucuria lor când el s-a întors (*Antichități iudaice* 3,95-99). Iosefus a suprimat orice referință la Aaron, ca și *Filon care însă n-a ocolit cu totul episodul (*Viața lui Moise* 21,161–174,271).

Încă de la începuturile creștinismului, Ștefan i-a denunțat pe evrei că au fabricat Vițelul de aur, izvor al tuturor crimelor lor ulterioare în decursul istoriei, culminând prin crucificarea lui Isus (*Fapte* 7,41–52). În viziunea Bisericii, episodul Vițelului de aur dovedea că Legământul divin n-a fost consumat niciodată, că evreii pretindeau pe nedrept că sunt aleși, și că acest episod dezvăluia mai degrabă caracterul lor rebel și imoral, relația lor cu diavolul, vădită prin faptul că băuseră apa amestecată cu cenușa Vițelului de aur ce conținea corpul său diavolesc. Identificarea medievală a evreului cu diavolul a fost cu siguranță influențată de această interpretare a *Părinților Bisericii.

VIZITAREA BOLNAVILOR

Ebr.: bikur holim

A vizita bolnavii, a-i îmbărbăta și a le rezolva nevoile este un precept fundamental al tradiției evreiești. Potrivit Talmudului, vizitarea unui bolnav îi înlătură o șaizecime din boală, iar neîndeplinirea acestei datorii poate avea ca urmare moartea bolnavului (*Ned.* 39b). Midrașul afirmă că însuși Dumnezeu l-a vizitat pe *Abraham, convalescent

după circumcizie (*Gen.* 18,1; *Sota* 14a); iar fiecare evreu are datoria să urmeze exemplul divin. Deci rabinii au rânduit acest *bikur holim* în categoria preceptelor de roadele cărora omul beneficiază în această lume, cea mai mare parte revenindu-i însă în lumea cealaltă (*Şab.* 127a). Această prescripţie de a vizita bolnavii se aplică şi pentru neevrei „în interesul păcii" (*Ghit.* 61a).

Rabinii ne învaţă că în prezenţa unui bolnav nu trebuie să te aşezi pe un scaun înalt, nici pe patul lui sau la capul pacientului. Trebuie să-l întrebi ce doreşte şi dacă are nevoie de un ajutor bănesc (*Kol bo* 112). Rabi Eliezer ben Isaac din Worms sfătuia în testamentul său: „Fiul meu, să ai grijă să vizitezi bolnavii, căci acela care face aceasta scade boala. Îndeamnă-l să revină la viaţă, roagă-te pentru el şi pleacă. Fă în aşa fel ca prezenţa ta să nu fie o povară pentru dânsul, căci boala sa este suficientă povară. Când te duci în vizită la un bolnav, să intri cu o faţă veselă, căci ochii lui şi inima sa pândesc pe cei care vin la el". În secolul al XII-lea, *Sefer hasidim* prescrie: „Dacă un sărac şi un bogat sunt bolnavi şi oamenii îl vizitează pe cel bogat spre a-i arăta că-l respectă, du-te să-l vezi pe cel sărac, chiar dacă bogatul este un erudit, căci el este înconjurat de lume iar săracul este singur" (§ 361 şi *Ned.* 39b). Potrivit Talmudului, cei apropiaţi şi rudele trebuie să-l viziteze pe bolnav de îndată ce boala se declară; ceilalţi să lase să treacă primele trei zile de boală (T.I. *Pea* 3,9,17d). Dacă este important să-l facem pe bolnav să vadă că nu este părăsit (*Ber.* 5b), aspectul cel mai important al vizitei rezidă în rugăciunea pe care vizitatorul trebuie s-o recite pentru el în prezenţa sa; ea poate fi recitată în orice limbă (*Şab.* 12b; *Ş.Ar. I.D.* 335,5). Această rugăciune este una dintre cele mai vechi, menţionate încă din epoca biblică (Num. 12,13; Isa. 38,2). O binecuvântare specială pentru vindecarea bolnavilor este integrată în a opta binecuvântare din **Amida* zilnică, iar începând din Evul Mediu s-a luat obiceiul să se recite pentru bolnavi **Mi şe-berah* în cursul citirii Torei. Obiceiul cere ca bolnavii să fie vizitaţi la întoarcerea de la sinagogă, sâmbătă dimineaţa. Întreg capitolul *Iore dea* din **Şulhan Aruh* este consacrat prescripţiilor ce privesc *mitva* de *bikur holim*.

Majoritatea comunităţilor de altădată aveau confrerii destinate îngrijirii bolnavilor şi asigurau retribuirea unui medic comunitar. Prima confrerie de acest tip este menţionată în Spania, în secolul al XIV-lea; în aceeaşi epocă se găseşte una şi la Perpignan. Europa de Răsărit şi de Apus n-au stabilit asemenea confrerii înaintea secolului al XVI-lea; ele s-au răspândit pornind din Italia şi din Praga. Adesea asociate cu *hevra kadişa* (confreria sfântă), ele se ocupau mai ales de săraci, plăteau medici, bărbieri, chirurgi, farmacişti şi moaşe. Aceste confrerii exercitau un rol comunitar important şi puteau contribui la diferite opere de caritate, precum repartizarea de tichete de locuit şi de mâncare străinilor şi vagabonzilor sau asigurarea circumciziilor. Societăţi feminine, adesea numite *naşim ţadkaniot* („femei caritabile"), au fost întemeiate începând din secolul al XVIII-lea şi s-au specializat în îngrijirea bolnavilor, vizitând femeile căzute la pat sau lehuzele, rugându-se, cosând giulgiuri şi ocupându-se de toaletele funerare ale femeilor. Bolnavii erau, în general, îngrijiţi acasă, cu excepţia săracilor şi străinilor care erau trimişi la **hekdeş*. La finele secolului al XVIII-lea, primele spitale evreieşti în sens modern s-au deschis la Breslau, Viena şi Amsterdam, dar abia în cursul secolului al XIX-lea, bolnavii, cu excepţia celor săraci, au acceptat să se ducă cu încredere la aceste spitale.

VRĂJITORIE

Biblia descrie câteva categorii de vrăjitorie şi de magie. În Ex. 22,17 se spune: „Nu vei lăsa să trăiască o vrăjitoare". Ghicitul şi astrologia sunt interzise în Lev. 19,26 şi în Deut. 18,10, necromanţia şi oracolele în Lev. 19,31; 20,27 şi Deut. 18,11, farmecele şi vrăjitoria în Deut. 18,10. Biblia pretinde de la fiecare om o credinţă deplină în Dumnezeu şi interzice orice contact cu vrăjitoria şi magia (Deut. 18,13). Mai mult decât atâta crima de vrăjitorie este echivalentă cu cea a sacrificării de oameni (Deut. 18,10), ambele crime fiind pasibile de aceeaşi pedeapsă (Lev 20,27). În pofida acestei interdicţii, vrăjitoria era practicată curent; cea mai bună ilustraţie fiind vizita regelui Saul la vrăjitoarea din Ein-Dor, pentru a se sfătui cu duhul profetului Samuel (1 Sam. 28).

Mişna tratează despre diferitele pedepse contra vrăjitoriei (*Sanh.* 7,4). Talmudul susţine că vrăjitoria era răspândită mai ales printre femei şi citează istoria lui *Şimon ben Şetah care a poruncit executarea unui număr 80 de vrăjitoare în aceeaşi zi (*Sanh.* 6,4). Talmudul înşiră şi alte forme de vrăjitorie, toate pedepsite prin de biciuire, în special *nihuş*, interpretarea semnelor; *kesem*, citirea viitorului în nisip şi pietre; *onanut*, profeţia astrologică, şi *hever*, recitarea unor formule pentru a obţine o vindecare (*Sanh.* 65b); vezi *Magie, *Superstiţii.

W

WISE, ISAAC MAYER
(1819–1909)

Pionier al iudaismului *reformat american și primul președinte al Hebrew Union College. Născut la Steingrub, în Boemia, a trăit la Praga și la Viena, studiind în diferite *ieșivot*. Scrierile sale vădesc o influență profundă a spiritului francez al Luminilor. În 1846, a emigrat în America, unde a fost numit rabin la Albany. Demis din acest post în 1850, din pricina tendințelor sale reformiste și a unor conflicte personale, și-a creat propria sa congregație. În 1854, s-a alăturat congregației „B'nai Ieșurun" din Cincinatti, unde a rămas până la sfârșitul vieții.

Wise a creat un săptămânal în limba engleză, *The Israelite*, apoi un supliment în limba germană, *Die Deborah*. El se află la originea lui Zion Collegiate Institute, instituție de pregătire a rabinilor. Tot lui i-a aparținut inițiativa de a convoca o conferință rabinică la Cleveland (1855), sinod evreiesc american, care a stabilit o listă unică de rugăciuni și a aprobat modificări în practica evreiască.

Wise a publicat o carte de *rugăciuni, *Minhag America* (1856), versiune revizuită a cărții de rugăciuni tradiționale. A fost președinte la Hebrew Union College, creat în 1875, și a învestit prima promoție de rabini în 1883. Hebrew Union College avea drept scop să slujească toate comunitățile evreiești americane, dar aderarea lui Wise la platforma de la Pittsburgh (1885), manifestul mișcării reformiste, a limitat impactul colegiului. Între timp, valul de imigrație din Europa de Răsărit a antrenat crearea unei a doua comunități evreiești, care se mulțumea perfect cu o *ieșiva* tradițională. Cu timpul, tensiunile dintre neortodocși s-au atenuat și au permis crearea, în 1889, a Conferinței Centrale a Rabinilor Americani.

WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS
„Știința iudaismului" (germ.)
Ebr.: hohmat Israel

Curent științific, născut din procesul intelectual determinat de *Emancipare, în lumea evreiască germană și care avea ca scop de a scoate textele sfinte ale iudaismului de sub imperiul exegezei tradiționale, spre a le supune metodelor moderne de cercetare critică. Voința de a întemeia o cunoaștere științifică a iudaismului a devenit una din cele mai marcante expresii ale iudaismului modern și s-a răspândit în toate comunitățile importante. Formată sub dublul impuls al campaniilor antisemite și al transformărilor care afectaseră modul de raportare a evreilor la lume, știința iudaismului a constituit o formă de utopie, ai cărei promotori credeau că studiul critic al iudaismului ar reda demnitate evreilor, exaltând moștenirea lor culturală, și ar ridica iudaismul la nivelul culturii germane.

Expresia *Wissenschaft des Judentums* apare la tinerii intelectuali evrei din a doua generație a *Haskalei berlineze, între 1810–1820, iar obiectivele sale au fost definite de manifestul lui Immanuel Wolf, publicat în *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, în 1822. *Maskilimii* care s-au angajat în acest curent, conștienți că asistă la un proces de dizolvare a iudaismului în cultura germană, au vrut să păstreze un patriotism identitar și cultural evreiesc. Abordarea științifică a iudaismului, pe care o doreau debarasată de orice sentiment și prejudecată teologică, reprezenta pentru ei lupta pentru emancipare, orientată atât spre interiorul comunității tradiționale, cât și spre exterior, pentru a insera iudaismul în cultura universală.

Gâditorii de la *Wissenschaft* s-au dedicat construirii unei noi expresii a identității evreiești, mai adaptată, după părerea lor, exigențelor epocii și, în acest scop, s-au orientat spre reformarea credinței, cultului, modului de viață, structurii sociale, educației și culturii evreiești. Pentru a obține acceptarea acestor, ei s-au preocupat să prezinte lumii exterioare și evreilor înșiși aspectele din cultura și din istoria iudaismului care le păreau cele mai bogate și mai elevate, fiind convinși că egalitatea civică ar rămâne zadarnică dacă nu se însoțea de recunoașterea valorilor iudaice. În această perspectivă apologetică au fost lansate axele de cercetare,

concepute și ca o luptă pentru supraviețuirea comunității evreiești în sânul societății și al națiunilor. De la început, activitatea curentului *Wissenschaft* s-a orientat spre conștientizare, prin propagandă în mediul intern și prin pledoarie în piața publică.

Numai o știință a iudaismului care va atinge un nivel recunoscut în peisajul culturii europene va putea reda iudaismului respectul și statutul pe care le merită, proclama Leopold *Zunz, unul din membrii fondatori. În acest sens, el a considerat necesar să inițieze o serie de „studii preliminare", utilizând drept călăuză literatura ebraică veche, în care, după părerea lui, sălășluia esența spirituală a iudaismului. Luând în considerare lucrările științifice realizate de la ivirea curentului *Wissenschaft* până în zilele noastre, putem distinge patru perioade, dintre care numai primele două reflectă, cu adevărat, preocupările originale ale fondatorilor, în timp ce celelalte două au tins mai curând să semnaleze progresele științifice ale iudaismului și consecințele acestora. Prima perioadă este cea a generației întemeietorilor, care se întinde din 1822 până în 1834, pornind de la primele numere din *Zeitschrift*, lansat de către Zunz, continuând cu apariția lui *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, în 1851–1852, și încheindu-se cu înființarea seminarului de teologie evreiască de la Breslau, în 1854. A doua perioadă, care ar putea fi calificată drept o etapă de consolidare și de organizare, se întinde din 1854 până în 1896, dată a descoperirii *Genizei din Cairo și momentul primei încercări de recenzare a operei realizate de *Wissenschaft*, în 1894. Mai pot fi distinse alte două perioade, cu obiective diferite de cele pe care le revendicaseră fondatorii lui *Wissenschaft*, dar apropiate totuși, prin afilierea intelectuală și exigența științifică. Este vorba de perioada compilării, care merge din 1896 până în 1925, anul deschiderii Institutului de iudaism, la Universitatea Ebraică din Ierusalim. Ultima fază, cea a afirmării unei renașteri, desprinsă de lupta pentru emanciparea politică, pornește din 1925 și durează până în zilele noastre. Această fază marchează trecerea de la conceptul de „știință a iudaismului" la cel de „studii evreiești".

Prima perioadă a debutat în 1818, după publicarea lucrării *Etwas über die rabbinische Literatur* de Zunz, în care autorul definea un program complet și coerent pentru studiul istoriei și literaturii evreiești. Toate aspectele iudaismului, de la teologie, cult religios, și lege evreiască până la tehnologii și științele naturale erau incluse în acest program, împreună cu contribuția evreilor la dezvoltarea lor. Etica și educația, concluziile practice ale acestor aspecte, figurau deja la loc de frunte în acest program. Zunz declara acolo: „Spiritul (*Geist*) nu poate fi perceput decât cu idei determinate și o cunoaștere a obiceiurilor [...]. Spre a distinge lucrurile vechi dar utile, de cele depășite și primejdioase și, în fine, de cele noi și de dorit, trebuie să pornim la un studiu bine gândit al poporului și al politicii sale, precum și al istoriei sale morale." Zunz a elaborat liniile directoare ale metodelor ce trebuiau folosite, pentru a da un caracter obiectiv lucrărilor, și a demonstrat importanța unor domenii de cercetare inedite, precum studiul monedelor, al inscripțiilor funerare, al **responselor* rabinice și al registrelor comunitare. Într-unul din primele numere ale lui *Zeitschrift*, Zunz a redactat o biografie a lui *Rași, pornind de la informațiile conținute în opera sa, din care a extras date cu privire la personalitatea și familia lui, formarea lui și limbile pe care le vorbea; ajunsese chiar să descrie biblioteca lui Rași. Această lucrare, impresionantă prin calitățile sale și caracterul său novator, dădea de înțeles că studiul Torei putea depăși cadrul studiului tradițional, ajungând să stimuleze chiar și spiritele „luminate". Într-o anumită măsură, toți oamenii de știință din prima perioadă au fost discipolii lui Zunz.

Printre acești pionieri, personalități precum Solomon Iuda Rapoport, Samuel David Luzzato, Nahman *Krohmal sunt cei mai remarcabili dintre cei „vechi"; Zaharias *Frankel, Abraham *Geiger, Solomon *Munk și Moritz Steinschneider, care li s-au alăturat, reprezentau „clasa tânără".

Solomon Iuda Rapoport (1790–1867), cunoscut sub acronimul **Șir**, a deschis calea studiilor istorice privind Talmudul și literatura rabinică. Lucrările sale au arătat că o abordare științifică a acestor texte putea sluji drept sursă pentru istoria evreilor. El a publicat și o enciclopedie talmudică, *Ereh milin*, pigmentată cu informații astrologice și istorice.

Samuel David Luzzatto (1800–1865), prescurtat **Șadal**, s-a avântat în lingvistica ebraică, în special în analiza *targumului lui Onkelos. Cea mai importantă contribuție a sa constă în descoperirea și publicarea de manuscrise ebraice, dintre care culegerea poemelor lui *Iuda Halevi, *Betulat bat Iehuda* și *Diwan*, precum și o antologie de poezie medievală, *Tal orot*. De asemenea, el a fost primul care a decriptat, în scopuri științifice, inscripții de pe pietrele tombale: cele din cimitirul evreiesc din Toledo sunt recenzate în *Avne zikaron*.

Nahman *Krohmal a publicat, în 1852, lucrarea *More nevuhe ha-zeman* („Călăuza rătăciților din

vremea noastră") ca un răspuns istoric și filosofic la problemele epocii: cum putea fi împiedicată dezagregarea iudaismului și cum să se păstreze unitatea lui? Răspunsul său: sacrificând în parte din tradiția religioasă și întărind credința în viitor, găsind totodată mijloacele de a adapta iudaismul la misiunea sa viitoare.

În ceea ce privește generația tânără, ea s-a angajat în studii biblice: Zaharia *Frankel a purces la o istorie a *Halahei, din care a degajat, cu multiple precauții retorice, factorii istorici ai evoluției *Mișnei, a *Talmudului și a Legii, punând în lumină etapele esențiale.

Abraham *Geiger a devenit purtătorul de cuvânt al *iudaismului reformat. Munca sa a atins toate domeniile din *Wissenschaft*. El a studiat diferitele versiuni ale Bibliei (vezi *Biblia, Comentariile evreiești ale -ei), Halaha primitivă, *sectele evreiești; a inițiat diverse analize, de la limbile utilizate în Mișna până la poezia ebraică spaniolă; a cercetat exegeza biblică, începând de la școala franceză (vezi **Tosafot*) până la erudiții italieni ai secolelor XVI–XVII. Cu toate că studiile ulterioare au respins majoritatea concluziilor sale, contribuția lui la știința iudaismului a fost esențială, prin importantele inovații metodologice pe care le-a produs. Orientarea sa reformistă i-a diminuat considerabil influența, dar lucrările sale au devenit, în timp, o sursă de inspirație pentru numeroși discipoli. Solomon *Munk și Moritz Steinschneider au fost primii filologi orientaliști. Ei au creat noi instrumente pentru studiul literaturii medievale și au stabilit importanța rolului jucat de evrei în dezvoltarea științelor europene. Munk a fost primul care s-a servit de surse arabe pentru istoria literaturii și gândirii evreiești. Eseurile lui asupra unor autori evrei de limbă arabă ca *Saadia Gaon, Iosif ibn Aknin și Iona ibn Ianah au deschis noi perspective pentru o istorie a filozofiei evreiești.

Moritz Steinschneider (1816–1907) s-a afirmat ca „părintele bibliografiei evreiești". Istoria literaturii evreiești, pe care a redactat-o, trecea în revistă întreaga activitate literară a evreilor de pretutindeni și în toate limbile, începând de la terminarea Bibliei și până la sfârșitul secolului al XVIII-lea. A publicat, de asemenea, un catalog de manuscrise ebraice care repertoria manuscrisele existente în cinci mari biblioteci europene (Bodleiană la Oxford, Leyda, Berlin, Minsk și Hamburg). Opera sa de căpetenie (*Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmtscher*, 1893) este un studiu despre traducerile ebraice medievale și literatura evreilor de limbă arabă, care a stat la baza cercetării ulterioare în domeniul istoriei, literaturii și civilizației evreilor în epoca medievală.

În generația întemeietorilor, activitatea științifică se adăuga profesiilor oficiale: unii, ca Zunz, Munk, Steinschneider, țineau cursuri; alții, cum au fost Geiger, Rapoport și Frankel, profesau ca rabini; Krohmal, a fost comerciant. Numai Luzzato exercita o funcție științifică, în calitate de profesor la seminarul rabinic din Padova. Deschiderea unei catedre de teologie evreiască în cadrul unei universități sau crearea unei facultăți de științe evreiești era nu numai un scop, dar și o perspectivă de împlinire. În timpul Revoluției de la 1848, Zunz a înaintat un memoriu în acest sens Universității din Berlin, însă i-a fost respins. În 1838, Zunz încercase să formeze un grup, împreună cu toți cei care, într-un fel sau altul, erau preocupați de *Wissenschaft*; a adunat astfel vreo 20 de persoane. Cercetători și erudiți întrețineau o corespondență sistematică privind lucrările lor, ale căror rezultate erau publicate în periodicele ebraice ale Haskalei — *Bikure ha-itim* din Praga, *Kerem hemed* din Galiția, *Țion* din Frankfurt, *Pirhe țafor* din Vilna — dar și în jurnale iudeo-germane, precum *Allgemeine Zeitung des Judentums* sau *Der Orient*. Acest început s-a dovedit esențial și a cuprins întreaga Europă.

Deschiderea Seminarului de Teologie Evreiască din Breslau, în 1854, a inaugurat era seminariilor rabinice, a societăților savante și a periodicelor din cea de-a doua perioadă. A fost prima instituție care a permis acestor savanți „ocazionali" să se consacre în întregime cercetărilor lor. Frankel a condus seminarul timp de 20 ani, consacrându-se formării viitorilor rabini și învățători. De asemenea, era pentru prima dată când se elabora o programă modernă pentru un învățământ superior evreiesc. Folosind metodele cele mai noi, se menținea un învățământ bazat pe clasici: Biblia, Talmudul și literatura rabinică. Primii profesori au fost personalități ca Frankel, istoricul Heinrich Graetz, filologul Iacob Bernays și Manuel Joel pentru filozofia religiei. Dintre cei 300 de studenți care au urmat seminarul în cursul primilor 40 de ani, aproape 100 s-au orientat spre erudiție și spre cercetarea în domeniul evreiesc. Lucrările lor apăreau în *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, întemeiat de Frankel în 1851 și care a apărut până în 1929. Seminarul din Breslau a devenit un model pentru majoritatea celorlalte institute deschise în cursul acestei perioade și care s-au preocupat toate de știința iudaismului. Așa au stat lucrurile cu Jews' College din Londra, întemeiat în 1856; cu

Şcoala rabinică, transferată de la Metz la Paris în 1859; cu Bet ha-midraş lilmod u-lelamed din Viena, deschis în 1863; cu Hochschule (Lehranstalt) für die Wissenschaft des Judentums creat la Berlin, în 1870, şi urmat de pandantul său, un seminar rabinic ortodox, în 1873; la Budapesta se deschide în 1877 Landesrabbinerschule, care şi ea va fi urmată, în 1893, de Jüdischtheologische Lehranstalt.

În acelaşi timp, se dezvoltau societăţile savante pentru promovarea studiilor evreieşti: Zunzstiftung, în 1864; Mekiţe Nirdamin, în 1864; Ieşivat ohel Moşe ve-iehudit, fondată la Ramsgate de către Moses Montefiore; Societatea de studii evreieşti de la Paris. Revistele specializate prelungesc activităţile acestor centre: *Magazin für Geschichte, Literatur und Wissenschaft des Judentums* la Berlin, din 1874 până în 1893; *Jewish Quarterly Review* la Londra, în 1889; *Hebräische Bibliographie* (dirijată de Steinschneider), în ebraică, din 1852 până în 1882; şi, începând din 1880, *La Revue des études juives*, care apare şi azi. Interesul pentru *Wissenschaft* era atât de mare, încât, în cursul acestei perioade, aproape 20 de periodice în ebraică publicau cu regularitate articole inspirate de acest curent. Interesul cel mai viu era pentru istoria evreilor din diaspora; se urmărea identificarea momentelor semnificative din evoluţia iudaismului cu ajutorul obiceiurilor şi instituţiilor comunitare, comparându-le de la o ţară la alta.

Acest fenomen poate fi înţeles ca rezultatul unor împrejurări precise. Lupta pentru emancipare continua mereu. Evreii luptau în acelaşi timp pentru egalitatea lor civică şi pentru recunoaşterea lor socială, Antisemitismul care s-a ivit în secolul al XIX-lea, manifestându-se printr-un curent popular devenit politic, a intensificat această luptă, al cărei obiectiv era de a obţine recunoaşterea locului evreilor ca parte integrantă a culturii statelor în care se aflau.

Acest curent istoriografic a inspirat studii, precum acelea întreprinse de J. Darmesteter cu privire la *leazimii* lui Raşi şi la literatura exegetică franceză; cele ale lui Freudenthal referitoare la filozofia evreiască din perioada elenistică; sau cele ale lui Guedemann asupra istoriei educaţiei evreieşti. Conflictele violente care se iveau în sânul comunităţilor şi polemicile în jurul reformei iudaismului s-au exprimat şi ele prin mijlocirea cercetării istorice, care devenea astfel suportul lor: fie că urmăreau să demonstreze că adaosuri străine au îmbogăţit structura originală a iudaismului în diferite epoci şi locuri, fie că se dorea menţinerea integrităţii şi continuităţii iudaismului, acceptând totodată principiul unei evoluţii în sânul său şi al unor transformări în faptele istorice; fie pentru a arăta, prin cercetarea istoriografică, că în trecutul iudaismului (considerat de către tradiţie ca imuabil) au intervenit, în realitate, modificări.

Influenţa lui **Heinrich Graetz** (1817–1891) este evidentă în toate lucrările. Pe lângă cele 11 volume ale operei sale de o viaţă, *Istoria evreilor (Geschichte der Juden*, 1853–1876), Graetz a publicat cu regularitate articole asupra tuturor perioadelor din istoria evreilor. Acestea au format temelia asupra căreia au lucrat istoricii. Ascendentul lui Graetz s-a vădit şi în cercetările care au urmat în domeniul istoriei *Legii orale şi în acelea ale istoriei medievale şi moderne. *Istoria* lui Graetz marchează prima încercare de a propune o istorie a evreilor înţeleasă ca aceea a unui popor viu şi scrisă dintr-un punct de vedere evreiesc. Ea descrie lupta evreilor pentru a supravieţui avatarurilor exilului, cruzimii persecuţiilor de-a lungul epocilor, punând totodată accentul pe eşecul creştinismului, în calitate de religie etică şi universală, şi supunând izvoarele literare ale acestuia unei critici radicale. Această întreprindere, destinată unui public care se identifica cu cultura creştină şi cu naţionalismul german, reprezenta o sfidare căreia i-a răspuns apologetica. Graetz a utilizat o serie de izvoare noi, slujindu-se de filologia critică şi clarificând o serie de episoade obscure ale istoriei evreieşti; cu scopul ultim de a identifica elementele idealurilor care au asigurat supravieţuirea iudaismului în perioadele de persecuţie. Intuiţiile lui istorice au fost adesea confirmate de către descoperirile ulterioare din Geniza din Cairo, în special în ceea ce priveşte evoluţia **piyutului* şi perioada gheonimilor. Cu toate acestea, raţionalismul său, uneori excesiv de naiv, l-a făcut să eşueze în înţelegerea unor curente ale gândirii evreieşti, precum mistica Cabalei sau *hasidismul, pe care le respingea. A vădit o lipsă de interes pentru tot ce era în legătură cu istoria evreilor din Europa de Răsărit şi i-a stigmatizat pe „talmudiştii polonezi fosilizaţi". Pentru el, *idişul nu mai reprezenta altceva decât un jargon ridicol. Neglijând majoritatea aspectelor socio-economice, el n-a evidenţiat factorii politici decât în măsura în care-i serveau la descrierea martirologului evreiesc şi a reuşitelor deosebite ale unor persoane.

Cercetările lingvistice asupra Talmudului şi Targumului au fost inaugurate de dicţionarele lui Jacob Lévy, care, în colaborare cu A. Renan, a publicat două remarcabile lucrări de istorie literară: *Rabinii francezi de la începutul secolului al XIV-lea* (Paris, 1877) şi *Scriitorii evrei francezi din secolul al XIV-lea* (Paris, 1893). A. Neubauer şi A.

Berliner au elaborat o geografie talmudică. R.N. Rabinovitz a publicat o lucrare considerabilă cu privire la Talmudul din Babilon, *Dikduke soferim* (1868–1886). Dezvoltarea unor biblioteci și colecții de manuscrise, redactarea de cataloage s-au înscris în aceeași pasiune a epocii pentru știința iudaismului. Atunci când noi oameni de știință s-au alăturat vechii generații, au apărut noi centre de interes și de cercetări. Au fost publicate ediții critice ale unor manuscrise, precum cele editate de Solomon Buber cu privire la Midrașimi și la Halaha medievală; comentariile lui Rași la Pentateuh; targumul lui Onkelos, editat de către Berliner, texte de *Saadia Gaon de către Derenburg; Harkavy a publicat documente cu privire la perioada gheonimilor, precum și referitoare la evreii din Rusia; Senior Sachs — poezii ale lui *Ibn Gabirol; Jellinek a publicat Midrașimi secundari și literatură cabalistică; Neubauer și David Kaufman — documente istorice.

Cu toate acestea, în perioada următoare a început declinul, datorat în parte dorinței erudiților evrei de a nu se închide din nou într-un ghetou cultural și de a se alătura culturii universale, ceea ce a redus participarea celor mai mari dintre ei la instituțiile evreiești. Pe de altă parte, antisemitismul condusese la o nouă izolare socială a evreilor și emanciparea rămânea în continuare un obiectiv nerealizat. Pogromurile și persecuțiile începute în *Rusia au provocat o amplă migrație a evreilor prin Europa Centrală și Occidentală, în direcția *Americii de Nord și de Sud, și au întărit un sentiment de precaritate a situației evreiești, care se atenuase considerabil în cursul generațiilor precedente.

Mișcările de solidaritate care au însoțit pogromurile rusești din 1881 până în 1920 au stârnit și ele o intensificare a interesului pentru istorie și mai ales sentimentul unei urgențe științifice. Mișcările naționaliste, precum Hibat Țion și *sionismul, considerau ca o datorie a lor reînnoirea conștiinței istorice a iudaismului și a valorilor lui. Ele au inspirat activități literare, precum cele ale lui **Ahad ha-Am** („Unul din popor", pe numele său adevărat, Așer Hirș Ginsberg, 1856–1927), care a ținut să lege lucrările din trecut cu exigențele epocii. Pentru a întări și a încuraja studiile ebraice, el a lansat proiectul unei enciclopedii în ebraică, *Otar ha-iahadut*, care trebuia să înfăptuiască bilanțul cercetărilor întreprinse asupra evreilor și iudaismului, dar din care a apărut un singur volum, în 1906. Ahad ha-Am a devenit un maestru de gândire al iudaismului din Europa răsăriteană, mai ales în calitatea sa de editor al publicației lunare **Ha-Șiloah*, care oferea o platformă pentru renașterea literaturii ebraice. Respingând radical curentul de reformă a iudaismului, Ahad ha-Am considera totuși că ortodoxia trebuie revăzută și concepea sionismul ca fiind cea mai bună soluție pentru rezolvarea problemelor religioase și istorice ale poporului evreu. Opera sa a exercitat (și continuă să exercite) o asemenea influență asupra gândirii evreiești moderne încât toate curentele sioniste au fost pătrunse de scrierile sale.

Agitația socialistă și revoluționară, concentrându-și preocuparea asupra clasei muncitoare, a insuflat cercetării gustul de a explora domenii noi. Atunci au fost lansate lucrări cu privire la economia și modul de viață ale evreilor, lucrări orientate către promovarea unei culturi naționale populare. Astfel, treptat, obiectivele și metodele mișcării *Wissenschaft* au devenit învechite, iar domeniul științific s-a lărgit spre noi orizonturi.

În zorii secolului al XX-lea, demersul savant s-a despărțit de pregătirea rabinică. De atunci, Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, deschisă la Berlin în 1902, și Verein zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, începând din 1920, n-au mai format decât oameni de știință. Interesul pentru domenii necunoscute până atunci a dus la întemeierea, la Sankt Petersburg, a Societății de Istorie și Etnografie, care va fi urmată de o expediție etnografică, condusă de **S. An-Ski**, în 1912. Științe noi, precum sociologia, au fost studiate la Berlin începând din 1902 la Verein für jüdische Statistik. În 1908 a fost repertoriată muzica populară la Sankt Petersburg. Paralel cu aceste evoluții, implantarea evreiască în Palestina avansa și științele o însoțeau: în 1919 a fost întemeiată, la Ierusalim, Societatea de Explorare Palestiniană, destinată arheologiei; se inițiau studii de demografie și statistică.

În 1925 a luat ființă la Vilnius YIVO (Idișer Visenșaftliher Institut [Institutul academic idiș], instalat la New York din 1940), al cărui proiect a fost conceput în cercurile revistei *Der Pinkas*, în 1912–1913. În paginile acesteia au apărut eseurile teoreticianului socialist sionist **Ber Borochov** (1881–1917): „Biblioteca filologului idiș: bibliografia a 400 de ani de limbă idiș" și „Sarcinile filologiei idiș". În jurul acestei publicații s-au grupat toți aceia pentru care cultura și limba idiș reprezentau obiectivul esențial. În articolul său program, Borochov declara: „Filologia trebuie să reconstituie tezaurul creativității noastre naționale [...], dar acest obiectiv nu poate fi atins de către indivizi;

indivizii pot cultiva părți din el, pot lua inițiative în acest sens, dar numai o instituție comună poate organiza activitatea filologică în întreaga ei dimensiune." Din acea clipă, *Wissenschaft des Judentums* devine un model în negativ, față de care se cuvine să te distanțezi. În declarația de la Berlin, care a precedat fondarea YIVO, se afirma: „Faimoasa știință a iudaismului, întemeiată de gânditori din Europa Occidentală, de evrei germani [...] nu putea să ne servească nici ca model, nici ca punct de plecare [...]. Ea se bazează pe ideea fundamentală că iudaismul este un obiect de studiu, o entitate istorică a cărei soartă se termină practic cu emanciparea evreilor; ea încetează atunci să mai fie un subiect creator. Dimpotrivă, în Europa Orientală avem de-a face cu un iudaism viu, care continuă să producă o cultură materială și spirituală [...]". Studiile întreprinse sub această egidă vor fi deci concepute ca o muncă de teren în interiorul *idișlandului*, cercetătorii adunând atât tradițiile vii, cât și muzicologia sau particularitățile idiomatice.

Mai conforme cu modelul tradițional au fost realizările enciclopedice din acea epocă. Între 1901 și 1906, a apărut *Jewish Encyclopedia*, a cărei menire era să reflecte „istoria poporului evreu, religia sa, literatura sa și obiceiurile sale din antichitate până în zilele noastre" și care a stat la baza versiunii rusești, *Evreiskaia Ențiclopedia*, editată între 1908–1913, apoi *Oțar Israel*, între 1906 și 1913, la care au luat parte cercetători evrei și neevrei din diferite țări și care poate fi socotită o adevărată încununare a operei lansate de către membrii mișcării *Wissenschaft des Judentums*.

În alt domeniu, investigarea sistematică a Genizei din Cairo, condusă de Solomon *Schechter și publicarea rezultatelor sale au reînnoit total abordarea iudaismului mediteranean. S-au deschis astfel în fața cercetării sistematice perioade și teme inabordabile până atunci, din pricina insuficienței izvoarelor, de pildă, Midrașul și literatura gheonimilor. Pornind de la documentele descoperite, Schechter a publicat aproape două treimi din *Eclesiastic* în originalul său ebraic (1899), a descoperit materiale privind viața lui Saadia Gaon și scrierile sale, materiale despre istoria evreilor din Palestina în secolul al XI-lea, precum și despre sectele evreiești.

În pofida dezvoltării remarcabile și a efervescenței cercetării, știința iudaismului nu s-a implantat niciodată cu adevărat în Europa de Răsărit, în special în Rusia, unde se afla jumătate din lumea evreiască a epocii. Guvernul n-a autorizat niciodată înființarea de seminarii rabinice, nici de instituții științifice, dar s-au impus totuși niște personalități, printre care Simon Dubnov și alți savanți.

Istoric și ideolog politic, **Simon Dubnov** (1860–1941) a făcut parte din cercul grupat în jurul lui Ahad ha-Am. Stabilit la Sankt Petersburg, el a predat istoria evreilor la Universitatea populară evreiască și a fost unul dintre membrii fondatori ai Societății evreiești de istorie și de etnografie. Ca și predecesorii săi, Dubnov socotea că poate găsi cheia viitorului evreilor în istoria lor și, o dată cu aceasta, un mijloc de a acționa asupra prezentului. Dar, spre deosebire de Graetz, el s-a ocupat mai mult de izvoarele care permiteau o interpretare socială și nu a căutat să extragă din ele o transcendență ideală. Astfel, s-a interesat tocmai de chestiunile lăsate în mod voit în umbră de școala *Wissenschaft*, publicând în *Voshod* eseuri despre *Sabatai Țvi, despre secta lui Iacob Frank sau despre *hasidism. Lucrările sale majore sunt *Istoria evreilor din Polonia și din Rusia* (3 volume, 1916–1920) și mai ales *Istoria universală a poporului evreu*, în 10 volume (1925–1929), în care a dezvoltat teza unei istorii a evreilor funcționând în „cicluri" de hegemonie culturală, de la preponderența *Babilonului până la aceea pe care ar fi trebuit s-o numească *Polono-Rusia, trecând prin *Spania, țările renane și Consiliul celor Patru țări (Polonia–Lituania). Dubnov spera că, trăind în noi condiții, evreii își vor pierde caracterul religios, pe care îl considera o moștenire a epocii talmudice și a lumii medievale, și că idișul va dobândi statutul respectat al unei limbi de cultură și de expresie nouă. Astfel, el se opunea direct sionismului, pe care îl considera o versiune modernă a mesianismului evreiesc, precum și diferitelor mișcări asimilaționiste. Dacă, cu trecerea timpului, și-a redus atacurile contra mișcării sioniste, Dubnov nu a revenit totuși asupra pozițiilor sale inițiale. A luat parte activă la toate activitățile politice ale timpului său, alăturându-se chiar sioniștilor din Societatea pentru promovarea culturii, atunci când ei cereau deschiderea de școli evreiești. După pogromurile de la Chișinău, în 1903, el a fost unul dintre aceia care au chemat la autoapărare, a susținut participarea evreilor la Duma din 1905, apoi a întemeiat partidul „folkist" (partidul popular evreiesc) în 1906.

Alte personalități savante ale epocii, precum S.A. Horodeski, W. Jawitz, se preocupau de apărarea și menținerea iudaismului tradițional și au încercat să ofere o mai bună înțelegere a iudaismului și a valorilor sale seculare; alții, ca Isaac ha-Levi, au scris lucrări de respingere a ipotezelor și concluziilor propuse de critica științifică.

Studiul iudaismului a continuat și în Palestina, punându-se accentul pe lingvistica ebraică și geografie. Periodicul *Devir* a fost lansat în 1923, la îndemnul poetului **Haim Nahman Bialik** (1873–1934), propunându-și ca program să întreprindă „cercetări asupra Israelului actual, viu și creator", precum și asupra literaturii populare din ultimul secol. Bialik a fost editorul literar al multor periodice, dintre care *Ha-Șiloah*, *Keneset*, *Reșumot*, iar în 1929, în Palestina, a întemeiat *Moznaim*. În colaborare cu Rawițki, el a adunat texte rabinice în *Sefer ha-Hagada* (1908–1911), precum și culegeri din poezia lui Ibn Gabirol și a lui *Ibn Ezra. În 1932, a publicat un comentariu la primul ordin al Mișnei. În cuvântul înainte din *Devir*, Bialik a insistat asupra reînnoirii pe care ar fi putut-o cunoaște studiile evreiești dacă ar fi fost întreprinse în ebraică. Această virtute carismatică a limbii ebraice a fost criticată după 20 de ani, în 1944, de către G. *Scholem.

Deschiderea Universității Ebraice din Ierusalim a marcat o cotitură. Acum se putea studia, în inima însăși a căminului evreiesc originar, totalitatea iudaismului, în toate aspectele sale și toate evoluțiile sale. Prin deschiderea de noi domenii de cercetare, instituite legal la universitate, știința iudaismului s-a transformat definitiv în „studii evreiești", acoperind toate domeniile, de la arheologia biblică la sociologia contemporană, trecând prin mistică. De acum, în Europa, în Palestina, ca și dincolo de Atlantic, domeniul astfel „defrișat" n-a mai fost dedicat decât științei, spațiul religios și cel savant se despărțiseră definitiv, ca urmare, fără îndoială, a sfârșitului oricărui proiect politic și a transformării conceptului de „regenerare" a evreilor în „emancipare".

Z

ZABULON, vezi TRIBURI, DOUĂSPREZECE.

ZAHARIA

Ebr.: Zeharia

A unsprezecea carte a *Profeților Mici din secțiunea profetică a Bibliei. Zaharia și-a rostit prima profeție în cursul celui de-al doilea an al domniei lui Darius I cel Mare, în anul 520 î.e.n. El era contemporan cu guvernatorul Zorobabel, cu marele preot Iosua și cu profetul *Hagai. A profețit vreme de doi ani și, ca și Hagai, a îndemnat poporul din Ierusalim să reînceapă lucrările de reconstrucție a *Templului.

Împreună cu cartea lui Hagai și cea a lui *Maleahi, Cartea lui Zaharia corespunde grupului profețiilor rostite după *exilul din Babilon. Ea este constituită din două părți: opt capitole sunt atribuite profetului și cuprind date ale profețiilor sale. Celelalte șase capitole, puternic eshatologice, sunt scrise într-un stil obscur și fac aluzie la un context confuz. Autorul și data compunerii acestei părți nu sunt cunoscute. Deși cartea este atribuită numai profetului Zaharia, cercetătorii moderni presupun că autorul acestor capitole nu poate fi acest profet și că oracolele sale fac trimitere la o perioadă ulterioară. Alcătuită din 211 versete, cartea lui Zaharia este cea mai lungă dintre cele ale Micilor Profeți. În cursul restaurării care a urmat exilului din Babilon, poporul din Ierusalim forma o comunitate săracă și descurajată (8,10). Unindu-și glasul cu cel al lui Hagai, Zaharia susținea că reconstrucția Templului constituia preludiul necesar ivirii regatului mesianic. Mulțumită și eforturilor îngemănate ale acestor doi profeți, Templul a fost restaurat în anul 515 î.e.n. (Ezra 6,15).

Primele șase capitole relatează opt viziuni pe care Zaharia le-ar fi avut într-o singură noapte. Din aceste viziuni el a căpătat siguranța că, în pofida tuturor aparențelor, timpurile mesianice apropiau. Ultimele capitole ale cărții descriu diferitele aspecte ale timpurilor mesianice. Cele două secțiuni ale cărții au influențat puternic literatura apocaliptică.

Cartea lui Zaharia

1,1–1,7	Chemare la pocăință.
1,8–1,17	Viziunea cailor.
2,1–2,4	Cele patru coarne și cei patru fierari.
2,5–2,16	Omul cu funia de măsurat; făgăduiala de răscumpărare.
3,1–3,10	Purificarea preotului Iosua. Făgăduială mesianică.
4,1–4,14	Candelabrul și cei doi măslini; făgăduiala de construcție a Templului.
5,1–5,11	Sulul zburător și unitatea de măsură a femeii.
6,1–6,8	Cele patru care.
6,2–8,23	Timpurile mesianice.
9,1–9,8	Judecarea națiunilor vecine.
9,9–9,17	Mântuirea lui Israel.
10,1–10,12	Adunarea exilaților lui Israel.
11,1–11,27	Pedepsirea păstorilor răi.
12,1–14,21	Oracole apocaliptice; sfârșitul vremurilor.

În povestirile din *Hagada, Zaharia a fost unul dintre cei trei profeți care s-au aflat printre exilații reîntorși din Babilon, la Ierusalim; el a stat mărturie pentru locul original al altarului (*Zev.* 62a; Rași *ad loc.*). El a profețit, împreună cu Hagai și Maleahi, în al doilea an al domniei lui Darius (*Meg.* 15a). I se atribuie faptul că a putut interpreta dificultățile Scrierii Sfinte (*Er.* 21a-b) și că l-ar fi ajutat pe Ionatan ben Uziel să compună *Targumul Profeților (*Meg.* 3a). La fel ca și Hagai și Maleahi, el a primit învățăturile vechilor profeți (*A.R.N.* 1,1). Uneori este identificat cu Zaharia Meșulam (Neem. 8,4) și se afirmă că a fost numit astfel pentru că avea o comportare fără reproș (*mușlam*; *Meg.* 23a). Spiritul de *sfințenie l-a părăsit pe Israel după moartea acestor trei profeți (*Ioma* 9b).

ZAKEN MAMRE

„Bătrân răzvrătit", condamnat la moarte de către legea biblică (Deut. 17,12). După părerea rabinilor, pentru ca această lege să fie aplicată, trebuie să fie îndeplinite diferite condiții. În primul rând, ea nu se poate aplica decât unuia recunoscut ca maestru al Torei. Pe de altă parte, el trebuie să fi refuzat în chip deliberat să accepte hotărârea *Sanhedrinului. Apoi, bătrânul trebuie să fi poruncit ca și alții să acționeze conform cu părerile sale; a difuza vederile proprii nu este încă un motiv pentru a fi pedepsit. El mai trebuie să știe că ceilalți înțelepți au legiferat în alt fel și să persevereze totuși în decizia sa. În sfârșit, refuzul său de a accepta hotărârea celorlalți înțelepți trebuie să se refere la o lege a cărei încălcare atrage pedeapsa supremă de **Karet*, „excludere" din popor. Un exemplu ar putea fi cazul în care Sanhedrinul hotărăște că anul cutare trebuie să fie un an bisect, ceea ce înseamnă că o lună Adar II trebuie adăugată înainte de Pesah. Dacă „Bătrânul răzvrătit" refuză să accepte această hotărâre, toți cei care l-ar urma ar celebra Pesahul cu o lună mai devreme, iar când s-ar celebra Pesahul oficial, ei s-ar face vinovați de păcatul consumării de alimente dospite, păcat pasibil de pedeapsa *karet*.

Scopul acestei legi era de a păstra unitatea poporului evreu; de aceea, într-un asemenea caz, chiar dacă Sanhedrinul ar fi dorit să se arate conciliant, el nu avea dreptul să comute pedeapsa cu moartea.

ZAVIM

„Scurgeri"

Al nouălea tratat din ordinul **Tohorot* al *Mișnei. Cele cinci capitole ale sale tratează despre puritatea sau impuritatea bărbatului (*zav*) sau a femeii (*zava*), care au o scurgere de ordin sexual (vezi *Lev.* 15, 1–15, 25–30). Mișna descrie simptomele acestui *zav* sau acestei *zava*, tratează despre numărătoarea zilelor de impuritate, imersiunea în baia rituală și dăruirea unei jertfe pentru ispășire și a unui holocaust (ardere de tot). Tratatul mai discută și despre transmiterea de către *zav* sau *zava* a impurității, precum și despre impuritatea prin contactul cu cadavrul unui animal. Subiectul este reluat în *Tosefta.

ZECE MARTIRI, vezi MARTIRI, ZECE.

ZECE PLĂGI, vezi PLĂGI, ZECE.

ZECE PORUNCI, vezi PORUNCI, CELE ZECE.

ZECIUIALĂ

Ebr.: maaser

A zecea parte din produsele agricole și din vite era socotită ca „sfântă pentru Domnul" (Lev. 27,3–32). Biblia precizează diferite procente din recoltă pe care agricultorul trebuie să le pună deoparte și să le predea ca ofrandă anumitor persoane. Impozitul zeciuielii este de origine străveche: Abraham i-a plătit de bună voie zeciuială lui Melhisedec (Gen. 14,18–20, conf. 28,22). Deoarece porunca zeciuielii face parte din cele legate de Țara sfântă, reglementările privitoare la aceasta se aplică numai recoltelor dobândite în Ereț Israel (*Kid.* 1,9). Totodată ele sunt valabile numai în primii șase ani ai ciclului de șapte ani, în care se cultivă pământul; în cel de-al șaptelea, zis și an *șabatic, când câmpurile erau lăsate în pârloagă, nu se percepea zeciuiala.

Pentru început, țăranul trebuia să predea *teruma*, un dar sau o contribuție *preotului (Ex. 29,28; Num. 18,8). Biblia nu precizează cărui preot i se cuvenea acest dar, așa încât țăranul putea să și-l aleagă singur. Nici cantitatea nu este precizată. Legea biblică spune doar că trebuie dată *teruma*, fără să fixeze o limită minimă. Drept urmare, înțelepții au stabilit că „un singur știulete de porumb scutește o șură întreagă". Totuși, rabinii au hotărât prin decret că *teruma* trebuia să reprezinte minimum a șaizecea parte din recolta țăranului. Mișna spune că majoritatea oamenilor dădeau a cincizecea parte, iar unii a patruzecea (*Ter.* 4,3). Aceste legi sunt cuprinse în tratatul **Terumot* al Mișnei, al Toseftei și al Talmudului din Ierusalim.

În fiecare an, după ce punea deoparte *teruma*, țăranul trebuia să oprească o zecime din restul recoltei pentru *leviți. Aceasta era „prima zeciuială", *maaser rișon* (Num. 18,21.24). Agricultorul era liber să-și aleagă singur un levit căruia să-i predea impozitul. Spre deosebire de celelalte triburi, leviții nu dețineau pământ arabil, ci trăiau în cetăți, așa încât zeciuiala le permitea să se întrețină și să-și îndeplinească principala funcție, aceea de a preda Tora întregului Israel. Tratatul **Maaserot* din Mișna și cel omonim al Talmudului din Ierusalim, precum și tratatul *Maaser rișon* din Tosefta cuprind reglementările cu privire la această dijmă.

Leviții, la rândul lor, dădeau preoților o zecime din zeciuiala pe care o primeau (sau 1% din recolta inițială). Această contribuție se numea *maaser min ha-maser* („zeciuiala din zeciuială", Num. 18,26) sau *teruma maaser* (*Bik.* 2,5). Talmudul (*Jev.* 86b) povestește că *Ezra, revenind din Babilonia în Israel, a constatat că majoritatea leviților nu ascultaseră de apelul lui, în care le cerea să se alăture

celorlalți exilați și să se întoarcă în țară. Pentru a-i pedepsi, Ezra le-a îngăduit țăranilor să le dea preoților zeciuiala percepută de leviți, căci preoții proveneau și ei din tribul lui Levi. Interpretând acest pasaj talmudic, unii exegeți au conchis că israeliții aveau obligația să dea prima zeciuială preoților și nu leviților. Această situație a persistat de-a lungul întregii perioade a celui de-al Doilea Templu.

În primul, al doilea, al patrulea și al cincilea an din ciclul septenal (*șmita*), țăranul trebuia să mai adune o zecime din restul recoltei sale pentru o a doua zeciuială (*maaser șeni*). Aceste produse se aduceau la Ierusalim spre a fi consumate acolo sau, dacă omului îi venea prea greu să procedeze astfel, putea să le vândă și, cu banii obținuți, să-și cumpere hrană pentru *pelerinajul la Ierusalim (Deut. 14, 22–26). Legea cu privire la a doua zeciuială le îngăduia israeliților să se întrețină când „suiau" la Ierusalim pentru cele trei sărbători de pelerinaj. Prevederile privitoare la această dijmă sunt expuse amănunțit în tratatele intitulate **Maaser șeni* din Mișna, Tosefta și Talmudul din Ierusalim. După părerea rabinilor, zeciuiala din animale (Lev. 27,32) se consuma tot la Ierusalim.

În anii al treilea și al șaselea din *șmita*, se percepea o „zeciuială a săracului" (*maaser ani*) care înlocuia a doua zeciuială (Deut. 14, 28-29; 26,12). Aceasta se împărțea la leviți, la *văduve și orfani, la străinii aflați în trecere etc. În schimbul ei, se putea oferi și o sumă echivalentă în bani.

Produsele din care nu se oprise zeciuiala, denumite *tevel*, nu se puteau consuma decât după ce se plăteau toate dările. Înțelepții au introdus această măsură de teamă că o persoană ignorantă (**am ha-areț*) ar fi putut să dea numai *teruma*, dar nu și celealte taxe. Drept urmare, ei au hotărât ca toate produsele „dubioase" cumpărate de la țărani să fie supuse zeciuielii (vezi **Demai*).

Deși, după distrugerea celui de-al Doilea Templu, evreii din diaspora au încetat să mai respecte aceste norme, legea rabinică este încă în vigoare, impunând colectarea zeciuielii din toate produsele agricole cultivate în Ereț Israel. De aceea, când cumpără produse de la alți evrei, evreii practicanți pun deoparte o cantitate mică din ele, pe care o consideră *teruma*, rostesc binecuvântarea corespunzătoare asupra lor și le distrug (pentru un obicei asemănător, vezi **hala*). Pentru a simplifica aceste norme, R. Avraham Ieșaiahu *Karelitz a elaborat o regulă, prin care a reunit toate zeciuielile într-una singură. Se ia ceva mai mult de un procent din produse și calitatea lor sfântă se transferă asupra unei monede de argint, special rezervată în acest scop. Deoarece nu se mai dă zeciuială preoților și leviților, ea poate fi dată animalelor. Astfel, prima zeciuială, pusă deoparte, de exemplu, de marile ferme și companii alimentare, se trimite diverselor grădini zoologice din Israel. În multe cazuri, rabinatul din Israel colectează zeciuiala pe produsele alimentare care se exportă, astfel încât acestea sunt apte din punct de vedere ritual (*cașer*) pentru a fi consumate. Procedeul însă nu se aplică întotdeauna și fructelor sau legumelor crude exportate de Israel.

Sistemul zeciuielii a avut două efecte remarcabile: a accentuat importanța Ierusalimului și a Templului ca puncte centrale ale religiei iudaice și a deprins poporul să se aplece cu generozitate asupra celor defavorizați. Un ecou al vechilor *teruma* și *maaser* s-a păstrat până în ziua de azi în obiceiul de a consacra o sumă mergând până la o zecime din venitul personal pentru opere de binefacere.

ZEHUT AVOT, vezi MERIT.

ZERAIM

„Semințe"

Primul din cele șase ordine ale *Mișnei. Tratatul cu care începe, *Berahot*, enumeră regulile rugăciunilor și binecuvântărilor care se rostesc asupra alimentelor și a băuturii. Următoarele zece tratate (**Pea*, **Demai*, **Kilaim*, **Șeviit*, **Terumot*, **Maaserot*, **Maaser șeni*, **Hala*, **Orla* și *Bikurim*) enunță legi agricole, prelevarea diferitelor zeciuieli, însămânțarea grăunțelor amestecate, lăsarea în pârloagă a pământului și ofranda primelor roade la Templu. Cele mai multe dintre aceste legi nu se aplică decât pământului din Israel. Potrivit comentariului lui *Maimonide, *Zeraim* este cel dintâi ordin, pentru că aici este vorba despre hrană și pentru că omul nu poate trăi și nici să-l slujească pe Dumnezeu fără a mânca. Ordinul începe cu tratatul despre binecuvântări, deoarece înainte de a consuma roadele pământului trebuie binecuvântat Creatorul, a cărui existență este la izvorul oricărei vieți animale și vegetale. Toate tratatele ordinului *Zeraim* sunt dezvoltate în *Talmudul din Ierusalim, dar numai *Berahot* este reluat în Talmudul din Babilon.

ZESTRE

Proprietăți mobiliare și imobiliare, constituind averea femeii la încheierea unei *căsătorii. În epoca biblică, bărbatul era cel care trebuia să plătească o sumă de bani cu care, practic, își cumpăra soția (Gen. 34,12). Obiceiul de a plăti acest *mohar* („prețul nevestei") s-a păstrat în lumea

arabă și a persistat până nu demult și la evreii din Orientul Mijlociu. Biblia prevede că, în anumite împrejurări, viitorul soț trebuia să plătească o anumită sumă tatălui fetei. Astfel, dacă un bărbat avea relații sexuale cu o fată nelogodită, era obligat s-o ia de nevastă și să-i plătească tatălui ei o zestre. Din context reiese că acest *mohar* era mai curând o amendă decât o dotă propriu-zisă. În alte cazuri însă, femeia trebuia să vină cu o zestre, așa cum Rebeca și-a luat cu ea slujnicele atunci când a plecat să se mărite cu Isaac (Gen. 24,61).

În epoca talmudică, tatăl fetei era dator să-i dea o zestre la căsătorie, al cărei cuantum minim era bine precizat. Această dotă se numea *nadan* sau *nedunia* (*Taan.* 24a; *B.M.* 74b etc.). Legea talmudică menționează două categorii de proprietăți care intrau în componența dotei. Prima, *nikșe țon barzel* (juridic, „mână-moartă"; literal, „proprietatea oii de fier") cuprindea proprietăți de care soțul era liber să dispună după plac. El putea să plaseze activele, păstrând profitul rezultat, dar despăgubindu-și soția în caz de pierderi. La un eventual divorț, el trebuia să-i returneze soției această parte a dotei la valoarea ei inițială la data căsătoriei. O altă componentă a zestrei, *nikșe melog* („proprietate uzufructuară"), cuprindea bunuri care rămâneau permanent în proprietatea soției, în timp ce soțul avea doar uzufructul lor. El nu purta răspunderea proprietății respective și nevasta suporta toate pierderile. Legislația israeliană nu a preluat normele talmudice, soțul neavând nici un drept asupra proprietăților soției.

Obiceiul de a da o zestre fetelor sărace a supraviețuit în răsăritul Europei până în epoca modernă, cunoscând și astăzi o răspândire aproape universală în lumea ultraortodoxă. Suma pusă deoparte de părinții fetei servește uneori pentru a-i permite ginerelui să-și continue studiile timp de câțiva ani într-o *ieșiva* (academie talmudică). Potrivit unui alt tip de zestre, denumit *kest* (idiș, „întreținere"), părinții fetei se obligă să întrețină tânăra pereche cât timp soțul studiază la *ieșiva*. Părinții care nu-și pot permite o astfel de dotă apelează frecvent la diferite organizații de binefacere și la fonduri special create pentru ajutorarea tinerelor perechi aflate într-o astfel de dificultate. A asigura „zestrea miresei" (*hahnasat kala*) a constituit de-a lungul timpului una din sarcinile permanente ale comunității, fiind considerată o faptă foarte lăudabilă (*mițva*) și unul din cele mai importante precepte ale iudaismului (M. *Pea* 1,1; *Șab.* 127a).

ZEVAHIM

„Jertfe"

Primul tratat al ordinului **Kodașim* al *Mișnei. Cele 14 capitole ale sale tratează despre legile tăierii rituale și despre împrăștierea sângelui animalelor și păsărilor jertfite la Templu (vezi Lev. 1,1–17; 2,1–4; 4,27–31). Mișna studiază cele 7 categorii de jertfe, intenția în momentul oferirii sacrificiului, procedura rituală a **șehitei* (tăiere rituală), felul cum trebuie adunat și împrăștiat sângele, separarea părții de ofrandă rezervată pentru preot, curățirea ornamentelor și recipientelor pătate de sângele jertfei. Subiectul este reluat în *Talmudul din Babilon și în *Tosefta.

Majoritatea tanaimilor (vezi *Tana) care sunt citați în acest tratat aparțin perioadei care a urmat după distrugerea Templului, când sistemul jertfelor nu mai putea fi pus în aplicare. Tratatul conține totuși și pasaje contemporane cu perioada Templului.

ZIDUL DE APUS

Ebr.: ha-Kotel ha-maaravi

O parte a zidului de susținere apusean de pe muntele *Templului de la *Ierusalim, cel mai important dintre locurile *sfinte evreiești. Sub domnia lui Irod cel Mare (sec. I î.e.n.), Muntele Templului a fost lărgit și înconjurat cu ziduri mari de susținere. Cel mai lung – 485 metri – era zidul occidental. Bucata de zid considerată în zilele noastre ca un loc sfânt este un segment de 60 m din acest zid. Nu se știe de când s-a luat obiceiul de a veni să te rogi în acest loc.

Zidul era alcătuit din pietre enorme, majoritatea cântărind între două și opt tone, unele mergând până la 40, 50 și chiar 100 tone. Se pot vedea și astăzi câteva rânduri de pietre datând din epoca lui Irod.

Potrivit Midrașului (*Ex.R.* 2,2; *Num.R.* 11,2; *Plâng.R.* 1,31), Zidul de Apus nu a fost niciodată distrus fiindcă e locuit de Prezența divină (**Șehina*). Este dificil de interpretat această tradiție în măsura în care zidurile propriu-zise ale Templului au dispărut iar numai patru ziduri de susținere subzistă încă. Cum aceste ziduri nu aveau un caracter sacru, ar fi greu de imaginat că înțelepții făceau aluzie la zidul de susținere apusean. Oricum ar fi, singurele vestigii vizibile par să fi dobândit o importanță simbolică mult mai mare după distrugerea *Sanctuarului; tradiția Midrașului este aceea care, mutând încărcătura simbolică asupra zidului apusean este responsabilă de locul pe care acesta a reușit să-l ocupe în conștiința evreiască.

Simbolul reprezentat de acest sit pare să fie relativ recent. În epoca gheonimilor, locul de adunare pentru rugăciune era mai curând Muntele Măslinilor. Beniamin din Tudela (sec. al XII-lea e.n.) menționează zidul apusean, dar nici un alt călător ori savant locuind la Ierusalim nu face referire la acesta. Abia după cucerirea Palestinei de către otomani (1517), zidul apusean începe să fie citat ca un loc sacru. Se crede că amplasamentul sitului în interiorul zidurilor orașului și accesul lesnicios la cartierul evreiesc au contribuit la conferirea importanței actuale. Locul a devenit celebru pentru evreii din lumea întreagă, simbolul său figurând în sinagogi, în cărți și pe obiecte rituale. Zidul a mai fost numit de către neevrei și „Zidul Plângerii", expresia făcând aluzie la distrugerea Templului deplânsă de evrei.

Către sfârșitul sec. al XIX-lea, zidul a început să întruchipeze simbolul aspirațiilor naționale ale poporului evreu. Ca atare, el a devenit un obiect de discordie între evrei și musulmani. Cele două comunități au intrat în conflict pe detalii, precum autorizația de a sufla din *șofar* în fața zidului sau de a se aduce bănci sau mese pentru citirea Torei. În cursul acestei perioade, Zidul de Apus a înlocuit, în tradiția musulmană, zidurile de susținere din răsărit ori miazăzi, numite *al-Burak*, locul unde profetul Mahomet și-a legat calul înaintea suirii sale la cer.

Rugăciunile rostite în fața Zidului sunt considerate deosebit de eficace. Rabi Iacob Ettlinger (sec. al XIX-lea) scria: „Cum porțile Cerului sunt aproape de zidul apusean, se înțelege că toate rugăciunile lui Israel urcă din acest loc." Un obicei răspândit constă în a scrie rugăciuni pe bucățele de hârtie care sunt strecurate între pietrele zidului.

Zidul apusean nu a fost accesibil evreilor între 1948 și 1967, perioadă în care a fost sub control iordanian, deși acordurile existente prevedeau aceste vizite. Abia după războiul de Șase Zile, o dată cu intrarea armatei israeliene în Orașul Vechi, la 7 iunie 1967, evreii și-au recâștigat acest drept. Ulterior, în fața Zidului s-a degajat o mare esplanadă care a devenit loc de cult oficial. Mulți tineri celebrează aici majoratul, au loc ceremonii naționale, se depune jurământul militar.

ZIDUL PLÂNGERII, vezi ZIDUL DE APUS.

ZIHRONOT

Lit.: „amintiri"

Nume dat binecuvântării centrale din rugăciunea **Amida*, din cursul slujbei religioase suplimentare de *Roș Hașana. Ea face apel la „amintiri" atunci când, la sfârșit, este rugat Dumnezeu să-și amintească de Legământul său cu poporul evreu. După o introducere care arată că Dumnezeu își amintește de toate, sunt recitate zece versete din Biblie, în care este vorba despre Dumnezeu care își amintește: trei versete din Pentateuh, trei din Profeți și trei din Hagiografe, iar al zecelea din nou din Pentateuh. Aceste „amintiri" fac trimiteri la Potop, la robia evreilor în Egipt și la făgăduința lui Dumnezeu că-și va aminti de Legământul cu poporul său. Sfârșitul acestei binecuvântări este marcat prin zece sunete ale **șofarului*.

Recitarea acestor *zihronot* exprimă momentul cel mai important al zilei de Roș Hașana: acela de „zi a amintirii", *iom ha-zikaron*. Această recitare este menționată încă în Mișna (*R.H.* 4,5-6) și se presupune că ea făcea parte din liturghie, chiar din epoca Templului.

ZIUA DOMNULUI, vezi ESHATOLOGIE; ZIUA JUDECĂȚII.

ZIUA JUDECĂȚII

Concept eshatologic care apare frecvent în secțiunea biblică a *Profeților pentru a denumi judecata lumii care se va desfășura la sfârșitul zilelor (*aharit ha-iamim*). Toată omenirea va fi judecată atunci. Profeții vorbesc adeseori despre „ziua Domnului", înțelegând prin aceasta vremea când suveranitatea lui Dumnezeu va fi unanim recunoscută. Conceptul a fost extins pentru a cuprinde și judecata finală care va avea loc atunci.

Ziua Domnului este pomenită deseori de profeți ca *Amos, *Isaia, *Ioel, *Obadia, *Țefania și *Ezechiel. Alte expresii, cum ar fi „ziua aceea" sau „ziua mâniei divine" sunt considerate sinonime cu „ziua Domnului". Toate se referă la o vreme viitoare când Dumnezeu își va manifesta suveranitatea divină asupra tuturor printr-o serie de judecăți distrugătoare asupra neamurilor și asupra lui Israel. Legile naturii vor suferi schimbări înspăimântătoare: va fi o zi de întuneric (Am. 5,20), în care corpurile cerești își vor pierde lumina (Ioel 2,10; 3,4), o zi de disperare și de groază, de nimicire și de pustiire (Țef. 1,15).

Ziua Domnului va aduce distrugerea dușmanilor lui Dumnezeu, care sunt dușmanii lui Israel (Isa. 13,6–11; Ezec. 30,1 *et infra*; Ioel 3,1–8; Oba. 15) și va pune capăt idolatriei (Isa. 2,18). Spre deosebire de alți profeți, care insistă asupra pedepselor ce vor cădea asupra neamurilor în ziua Judecății (sau ziua Domnului), Amos extinde judecata

asupra lui Israel: „Vai de cei ce doresc ziua Domnului! Ce așteptați voi de la ziua Domnului? Ea va fi întuneric și nu lumină!" (Amos 5,18). Dacă neamurile ticăloase trebuie nimicite, Israel va avea aceeași soartă (Isa 2,12; țef. 1,7–16).

După Ezechiel (13,5), ziua Domnului este ziua distrugerii *Templului. Unele profeții legate de ziua Domnului vizau neamuri anume dintre dușmanii lui Israel: Babilonul (Isa. 13,6.9.13); Edomul (Isa. 34,8; 63,4) și Egiptul (Ier. 46,2–12).

Pe de altă parte, ziua Domnului este văzută și ca ziua marii izbăviri. Astfel, Isaia (61,2–30) spune că răzbunarea lui Dumnezeu va fi o mângâiere pentru întristații din Sion. Ezechiel (34,12) proorocește că, în acea zi, Dumnezeu va aduna din nou laolaltă poporul lui Israel. Va fi o zi de purificare și de izbăvire pentru cei cu frica lui Dumnezeu (Mal. 3,2–3), dar pentru răi, va fi un cuptor în care vor arde ca paiele (Mal. 3,23–24).

Literatura eshatologică ulterioară a accentuat și mai mult sensul de zi a Judecății. În ajunul ei, toți morții vor învia, astfel încât și ei să fie judecați. Vezi *Eshatologie, *Înviere.

Mișna spune că Dumnezeu judecă lumea de patru ori pe an (*R.H.* 1,1). Conform tradiției evreiești, *Roș Hașana (Anul Nou) este ziua anuală a judecății (*iom ha-din*) pentru omenire, dar hotărârile divine pentru fiecare om nu se pecetluiesc în ceruri decât zece zile mai târziu, de ziua Ispășirii — *Iom Kipur.

ZMIROT

Ebr.: de la rădăcina zmr, „cântec"

Expresia acoperă două noțiuni distincte.

În primul rând, este vorba despre termenul folosit în comunitățile sefarde și italiene pentru a desemna versetele biblice, *Psalmii și doxologia recitate înaintea părții centrale a serviciului religios de dimineață (vezi *Ioțerot, *Șema, *Amida). *Zmirot* și *pesuke de zimra* (echivalentul lor așchenaz) sunt denumiri folosite alternativ, încă din secolul al XIV-lea.

În al doilea rând, în obiceiul așchenaz, *zmirot* desemnează cântecele domestice intonate înainte și după mesele de *Șabat. Textele sunt, în general, poeme și *piyutim* scrise de-a lungul veacurilor de către diferiți poeți ebraici celebri sau anonimi. Compuse în majoritate în ebraică și numai unele în aramaică, ele se referă la legile șabatice, la respectarea lor, la obiceiuri, la răsplata făgăduită celor care respectă Șabatul, la profetul *Ilie și la lăudarea lui Dumnezeu. Această tematică, precum și aluziile la diferite versete biblice au, neîndoielnic, legătură cu obiceiul care cerea să se discute despre Tora în timpul meselor.

Sefer hasidim a lui *Iuda he-Hasid (ed. Wistinetzki, 722) afirmă că este bine să fie cântate laude în ziua de Șabat și, în sprijinul acestei afirmații, citează Psalmul 92,1–2. După *Sidur Rași* a cânta zmirot la finele zilei de Șabat este un obicei îndreptățit. La fel cum cetățenii unei țări însoțesc cu glasul lor, cu cântece din lăută și harfă, plecările regelui lor, tot astfel evreii însoțesc în veselie și cântece sfârșitul Șabatului, personificat într-o regină.

Cabaliștii din secolele al XVI-lea și al XVII-lea au compus poeme liturgice în cinstea Șabatului; ele cuprind unele dintre *zmiroturile* cele mai populare, de pildă *Iom ze le-Israel* și *Ia Ribon olam*.

La așchenazi există un ansamblu de cântece de masă, alcătuit din 25 de *zmirot*, divizate în trei grupe, dintre care fiecare este legat de una dintre mesele de Șabat: opt pentru vineri seara, opt pentru sâmbătă dimineața și nouă pentru finele Șabatului, în special pentru **Melave malka*. Unele figurau deja în *Mahzor Vitry* (secolul al XI-lea). Deși culese de către așchenazi, aceste cântece le includ și pe cele ale poeților ebraici din Spania, precum Dunaș ben Labrat, *Iuda Halevi și Abraham *ibn Ezra. Sefarzii, deși nu posedă o culegere specifică de *zmirot*, intonează totuși poeme și cântece (*zemer* sau *pizmon*) la sinagogă și acasă.

Nu există nici o prescripție cu privire la numărul cântecelor care trebuie să fie cântate. Fiecare comunitate și-a inventat propriile sale melodii. Dacă majoritatea acestor melodii sunt asociate cu comunitățile așchenaze sau sefarde, altele sunt asociate cu comunități particulare și noi melodii continuă să fie create.

Comunitățile hasidice își exprimă entuziasmul și înălțarea lor spirituală printr-o mare varietate de melodii, ale căror arii sunt adesea împrumutate de la acelea ale țărilor care îi adăposteau.

Sfârșitul Șabatului este punctat cu *zmirot*, care îl evocă, în general, pe profetul Ilie, vestitorul lui *Mesia și al *Izbăvirii finale.

Actualmente, în multe cămine, și mai ales cu ocazia meselor comunitare, sunt intonate cântece legate de tema Șabatului, dar care nu fac parte în chip obligator din corpusul tradițional de *zmirot*. Ele contribuie la întreținerea spiritului propriu meselor de Șabat.

Se găsesc *zmirot* adunate în majoritatea cărților de rugăciune și în culegerile de mulțumiri de după mese. Cântecele de masă încep, în general, prin *șalom alehem*, care fac parte din celebrările de vineri seara, dar nu din *zmirot*.

ZMIROT

Vineri seara	**Autor**	**Data**
Kol mehadeș șevii („Toți cei care sfințesc a șaptea zi")	Moise (patronim necunoscut)	Evul Mediu timpuriu
Menuha ve-simha („Odihnă și veselie")	Moise (patronim necunoscut)	Evul Mediu timpuriu
Ma iedidut („Ce deliciu")	Menahem (patronim necunoscut)	Evul Mediu timpuriu
Ma iafit („Ce frumusețe")	Mordehai ben Isaac	Evul Mediu timpuriu
Iom Șabat Kodeș hu („Sfântă este ziua de Șabat")	Ionatan (patronim necunoscut)	Evul Mediu timpuriu
Iom ze le-Israel („Această zi este pentru Israel")	Isaac *Luria	Secolul al XVI-lea
Ia Ribon olam („Dumnezeu stăpân al Universului")	Israel Najara	Secolul al XVI-lea
Țur mi-șela ahelnu („Stâncă din care ne-am hrănit")	Anonim	Secolul al XVI-lea
Țamah nafși („Sufletului meu îi este sete")	Abraham *ibn Ezra	Secolul al XII-lea.
Sâmbătă dimineața		
Baruh Adonai iom iom („Binecuvântat fie Domnul în fiecare zi")	Simon bar Isaac	Secolul al X-lea
Baruh El elion („Binecuvântat fie Cel Prea Înalt")	Baruh din Maiența	Secolul al XIII-lea
Iom ze mehubad („Această zi este cinstită")	Israel (patronim necunoscut)	Evul Mediu
Iom șabaton („Zi de odihnă")	*Iuda Halevi	Secolul al XII-lea
Ki Eșmera Șabat („Dacă respect Șabatul")	Abraham *ibn Ezra	Secolul al XII-lea
Șimru Șabatotai („Respectați Șabaturile mele")	Solomon (patronim necunoscut)	Evul Mediu
Deror ikra („El va proclama libertatea")	Dunaș ben Labrat	Secolul al X-lea
Sâmbătă dimineața		
Șabat ha-iom l-Adonai („Această zi este Șabatul Domnului")	Samuel (patronim necunoscut)	Evul Mediu
Sâmbătă după amiaza *(*Seuda șlișit)*		
Bene Hehla („Membri ai Sanctuarului")	Isaac Luria	Secolul al XVI-lea
Mizmor le-David (Ps 23)	Eliezer Azikri	Secolul al XVI-lea
Iedid Nefeș („Iubit de suflet")		
Sfârșitul șabatului		
Ha-mavdil („El care separă")	Isaac cel Tânăr	Secolul al XI-lea
Eliahu ha-Navi („Ilie profetul"	Anonim	Evul Mediu

Be moțae iom menuha („La sfârșitul zilei de odihnă")	Iacob din Lunel	Secolul al XII-lea
Hadeș Sesoni („Reînnoiește bucuria mea"	Anonim	Evul Mediu
Aghil ve-esmah („Voi fi în veselie și bucurie")	Eleazar (patronim necunoscut)	Înainte de 1545
Elohim isadenu („Dumnezeu ne va susține")	Abraham (patronim necunoscut)	Evul Mediu
Eli hiș goali („Doamne, grăbește mântuirea mea")	Abraham (patronim necunoscut	Evul Mediu
Adir, aiom ve-nora („Puternic, amenințător și înfricoșător")	Anonim	Evul Mediu
Iș hasid haia („El era un om pios")	Iese bar Mordehai	Evul Mediu timpuriu

ZODIAC

Inventat întâi de către astrologii mesopotamieni (vezi *Astrologie), zodiacul constă din principiul împărțirii cerului în 12 părți traversate de către soare, lună și planete, în cursul revoluțiilor lor respective. Fiecare dintre aceste 12 zone este reprezentată simbolic printr-un animal (grecescul *zodion*, „animal mic"). Talmudul nu face nici o aluzie la semnele zodiacale care figurează pentru prima dată în *Sefer *iețira*. Fiecare lună a *calendarului ebraic este asociată cu un semn zodiacal, al cărui nume este tradus direct din latină.

Semnele zodiacului sunt figurate adesea în decorul mozaicurilor anticelor sinagogi din Israel, în cărțile de rugăciune și pe plafoanele pictate ale sinagogilor din lemn din Polonia secolului al XVIII-lea. Uneori se stabilesc corespondențe între un semn al zodiacului și sensul pe care iudaismul îl atribuie vreunei luni. De exemplu, semnul zodiacal al lunii Tișri este *Moznaim* (Balanța), deoarece în această lună Dumnezeu cântărește virtuțile și păcatele fiecărei ființe omenești. În **Ialkut Șimoni* se atribuie un semn fiecărui trib, desigur din cauză că numărul 12 este comun semnelor zodiacului și *triburilor lui Israel. **Sefer iețira* stabilea și o corespondență între cele 12 semne ale zodiacului și cele 12 organe ale corpului omenesc.

Astfel, triburile Iuda, Isahar și Zabulon au fost instalate la est, corespunzând respectiv Berbecului, Taurului și Gemenilor; Ruben, Șimon și Gad sunt la sud, ceea ce corespunde Racului, Leului și Fecioarei; Efraim, Manase și Beniamin sunt la vest, cu Balanța, Scorpionul și Săgetătorul; Dan, Așer și Neftali sunt la nord, cu Capricornul, Vărsătorul și Peștii.

Iitah Ereț le-ieșa este un *piyut* lung, care pornește de la cele 12 semne ale zodiacului. Este integrat în vechile *mahzorim* (vezi **Mahzor*) pentru a însoți *rugăciunile pentru ploaie de *Șmini Ațeret; semnele zodiacale figurează, în general, în edițiile tipărite. Acest *piyut* a fost suprimat în *mahzorim* moderne și aceste semne nu se mai regăsesc decât în calendare. Cu toate acestea, *Pesikta Rabati* conține un pasaj care explică numele acestor semne în manieră omiletică, referindu-se la istoria evreiască. Astfel, templul n-ar fi putut să fie distrus în luna *Nisan, căci Berbecele care o reprezintă în zodiac este semnul **Akedei*; Taurul este asociat cu vițelul pe care l-a jertfit Abraham pentru îngeri, oaspeții săi (Gen. 18,7); Gemenii îi reprezintă pe *Iacob și Esau; deci Templul a fost distrus în luna Av, al cărei semn zodiacal este Leul, *Arie*, care face trimitere la Ariel, nume dat templului (Isa. 29,1).

Zodiacul

Latină	Română	Luna ebraică
Aries	Berbec	Nisan
Taurus	Taur	Iyar
Gemini	Gemeni	Sivan
Cancer	Rac	Tamuz
Leo	Leu	Av
Virgo	Fecioară	Elul
Libra	Balanță	Tișri
Scorpio	Scorpion	Heșvan
Sagittarius	Săgetător	Kislev
Capricornus	Capricorn	Tevet
Aquarius	Vărsător	Șvat
Pisces	Pești	Adar

ZOHAR

„Cartea splendorii"

Lucrare majoră a *misticii evreiești, text fundamental al Cabalei. Socotită vreme de mai multe

veacuri ca o carte canonică, a fost pusă pe același plan cu Biblia și cu Talmudul. Scrisă sub formă pseudoepigrafică, în aramaică artificială, lucrarea este compusă ca un comentariu *hermeneutic al Pentateuhului, consacrând o „lecție" fiecărei **paraşa*. Stilul său imită *Midrașul, care preferă genul omiletic investigării teoretice. Se pare că *Zoharul* n-a început să circule decât în cursul secolului al XIII-lea; încă de atunci, paternitatea sa literară a format obiect de controverse, deși o tradiție orală spaniolă, transmisă de veacuri, l-a atribuit lui *Moise ben Șem Tov din Leon, fapt confirmat de cercetările lui G. *Scholem. Scris la persoana a treia, *Zoharul* prezintă, în cadrul Palestinei, o serie de discuții între *Șimon bar Iohai, fiul său Eleazar și prieteni sau discipoli, referitoare la unele subiecte de ordin omenesc sau divin. Forma stilistică a făcut să se creadă că este vorba de compilația finală a unor scrieri compuse în decursul unei perioade atât de îndelungate, încât puteau conține elemente ale gândirii mistice originale a lui Șimon bar Iohai. Numele de *Zohar* apare în text ca fiind titlul cărții, dar cabaliștii spanioli o citează adesea sub apelativul de *Mehilta de Rabi Șimon bar Iohai*, asemenea unui Midraș halahic. De asemenea, se mai întâlnește menționat ca *Midraș ha-Zohar* sau *Midraș Iehi Or*. În prima generație care a urmat apariției sale, a fost câteodată denumit *Ierușalmi*.

Forma literară a *Zoharului* constă dintr-o culegere de diferite cărți sau „lecții", care includ scurte formulări midrașice, *omilii mai întinse și discuții privind subiecte variate. Cea mai mare parte se bazează pe enunțuri ale lui Șimon bar Iohai sau ale tovarășilor săi, dar comportă și lungi secțiuni anonime. Nu este vorba cu adevărat de o carte, ci mai degrabă de un corpus literar reunit sub acest titlu. Edițiile tipărite ale *Zoharului* cuprind cinci volume; după cele mai multe ediții, trei volume se numesc *Sefer ha-Zohar al ha-Tora*, un volum este intitulat *Tikune ha-Zohar*. Al cincilea volum, *Zohar hadaș*, constă dintr-o culegere de texte găsite în manuscrisele cabaliștilor de la Safed, după ce Zoharul a fost tipărit, texte adunate de către Abraham ben Eliezer ha-Levi Beruhim. Paginile de titlu sunt, în general, asemănătoare.

„Lecțiile" care formează *Zoharul* propriu-zis sunt repartizate în 18 capitole. Primul capitol este ordonat după pericopele săptămânale ale Torei. Urmează după aceea *Zoharul* despre Cântarea Cântărilor, *Sifra di-țeniuta* („Cartea tainei"), *Idra Raba* („Marea adunare"), *Idra Zuta* („Mica adunare"), *Idra di-be-maskana* („Adunarea în cort", cu prilejul unei lecții care se referă la secțiunea Torei despre Tabernacol), *Hehalot* („Palatele"), *Raza de-Razim* („Misterul Misterelor"), *Sava de-Mișpatim* („Discursurile Bătrânului"), *Ianuka* („Copilul"), *Rava metivta* („Căpetenia academiei"), *Kav ha-midah* („Coarda [mistică] a măsurii"). *Sitre otiot* („Tainele literelor"), o interpretare care nu are titlu a viziunii lui *Ezechiel despre cer, tipărită în *Zohar hadaș*, *Matnitim* și *Tosefta* („Mișnot" și „Tosefta"), *Sitre Tora* („Misterele Torei"), *Midraș ha-neelam* („Midrașul mistic"), *Midraș ha-neelam* referitor la *Rut, începutul *Midrașului ha-neelam* cu privire la Cântarea Cântărilor, *Ta haze* („Vino și vezi"). *Raia mehemna* („Păstorul credincios") este o lucrare independentă, privitoare la sensul cabalistic al poruncilor; de altfel o întâlnim uneori tipărită separat. *Tikune Zohar*, lucrare, de asemenea, distinctă, propune un nou comentariu privitor la prima secțiune a Torei, divizat în 70 de capitole care încep fiecare printr-o interpretare a primului cuvânt, *Bereșit*, în ediția tipărită. *Tikune Zohar* constituie o unitate bibliografică separată.

În afara celor 18 capitole principale și a textelor independente menționate, cabaliștii au mai cunoscut și alte părți, care n-au fost integrate în edițiile tipărite ori s-au pierdut.

La început, cabaliștii au considerat că este vorba de o carte redactată de Șimon bar Iohai, în epoca în care stătea ascuns în peștera sa ori în cursul vieții sale, sau o carte transmisă după învățăturile sale, în cursul generațiilor care i-au urmat. La Safed, lumea avea convingerea că este în întregime o lucrare veche. Reluând poziția lui *Graetz, care avea încredere în tradiția spaniolă, dar bazându-se pe o strânsă analiză lingvistică, precum și pe sursele folosite și pe forma literară, G. Scholem a evidențiat o unitate stilistică ce indică prezența unui autor unic, cel puțin în ce privește cele 18 capitole principale. În plus, un pasaj izolat stă mărturie pentru datarea sa: „De la distrugerea celui de-al Doilea Templu, în anul 68 după calendarul evreiesc, s-au scurs deja 1200 de ani de exil și Israel trăiește acum în întunecimea care precede zorile" (deci în jurul anului 1268). Deși mai mulți dintre contemporanii săi îl considerau pe Moise de Leon ca autorul *Zoharului*, ceea ce a atestat această părere a fost, mai ales, mărturia cabalistului Isaac ben Samuel din Acra, cu toate că această mărturie a fost foarte controversată. Dar Scholem și-a bazat demonstrația mai ales pe studiul aprofundat al limbajului și al bibliotecii utilizate, atât de *Zohar*, cât și de celelalte lucrări păstrate de la Moise de Leon. Scholem a mai stabilit că părțile suplimentare erau adaosuri exterioare.

Forța excepțională a simbolismului mistic al *Zoharului*, împletită cu calitățile sale literare, au avut o influență fără egal asupra evoluției culturii evreiești. *Zoharul* a împrumutat unele dintre simbolurile sale din operele cabaliștilor anteriori, în special din *Sefer ha-*Bahir*, de la cabaliștii din Provența și Gerona și de la frații Iacob și Isaac ha-Cohen din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, precum și de la *haside Aşchenaz*. Dar aceste împrumuturi au fost utilizate în chip original și Moise de Leon a adăugat la ele propria sa viziune mistică și gândirea sa.

Simbolistica *Zoharului* se organizează în jurul a cinci mituri centrale: procesul cosmogonic și elaborarea inițială a celor zece emanații (**sefirot*) ale divinității eterne (**En Sof*); o descriere amănunțită a relației dinamice în domeniul emanațiilor divine între elementele *sefirei Din* („Dreptate") și *Hesed* („Caritate", „Mizericordie"); simbolistica sexuală în relația dintre elementele masculin și feminin în sânul lumii divine; lupta dintre lumea sacrului și a divinului, la dreapta, și lumea răului, la stânga, *Sitra ahra* („Cealaltă parte", stânga), care reprezintă domeniul puterii satanice; în sfârșit, descrierea apocaliptică a *Izbăvirii, rolul lui *Mesia și cel al lui Rabi Șimon și al grupului său în interiorul acestui proces.

Nu toți cabaliștii din generațiile următoare au acceptat această simbolistică mistică; unii au încercat să-i diminueze însemnătatea. În schimb, în secolul al XVI-lea, Cabala lui Isaac *Luria s-a străduit s-o intensifice.

Deși paternitatea *Zoharului* îi revine lui Rabi Moise de Leon, este posibil ca și alți cabaliști să fi luat parte la compunerea sa, în special R. Iosif Gikatilla, discipol apropiat al lui R. Moise; de asemenea, este posibil ca și învățăturile altor cabaliști ai epocii să se fi strecurat în lucrare.

Editarea *Zoharului* a stârnit controverse atât între cabaliști cât și între necabaliști. S-a sugerat că unul dintre motivele publicării sale a fost de ordin speculativ; ea s-ar bizui pe credința că din procesul mesianic ar face parte cunoașterea cuprinsă în unele părți ale *Zoharului*.

De asemenea, se invocă voința de a se pune stavilă dezvoltării raționalismului în sânul iudaismului epocii. După ce a cunoscut o răspândire lentă vreme de două secole, *Zoharul* a ajuns să ia loc printre cărțile sfinte ale iudaismului. Importanța sa centrală în dezvoltarea Cabalei și în viața comunităților evreiești poate fi percepută prin amploarea literaturii exegetice pe care a stârnit-o *Zoharul*.

Printre aceste numeroase comentarii, dintre care unele n-au fost tipărite niciodată, figurează *Or ha-iakar* a lui Moise Cordovero, din care au apărut cinci volume (Ierusalim, 1962–1971). Cele mai multe comentarii s-au întemeiat pe Cabala lui Luria; cel mai important dintre ele este *Ketem paz* al lui Șimon Labi din Tripoli (cca. 1570). Elia, gaonul din Vilna, a făcut un important comentariu comparativ la *Sifra di țeniuta*, precum și *Iahel or*, care au apărut împreună la Vilna în 1882. Printre comentariile la *Tikune zohar* se disting, prin calitățile lor, *Kise Meleh* de Șalom Buzaglo și *Beer le-hai roi* de Țvi Șapira. Trebuie evidențiată, de asemenea, culegerea de *halahot* scoase din *Zoharul* compilat de Isahar Boer din Kremnitz, *Ieș sahar* (Praga 1609); *Șaare Zohar* (Ierusalim, 1956) de Ruben Margulies, care lămurește formulările *Zoharului* după sursele Talmudului și Midrașului și, urmând ordinea tratatelor, *Midraşe ha-Zohar leket Șemuel* de Ș. Kipnis (trei volume, Ierusalim 1957–1960), care recenzează expunerile biblice ale lucrării și le explică; *Maftehot ha-Zohar* de Israel Berekhiah Fontanella (Veneția, 1744) slujesc drept cheie pentru temele tratate în lucrare; în fine, *Ialkut ha-Zohar* de Isaia Menahem Mendel (Piotrikov, 1912).

Încă din secolul al XIV-lea, *Zoharul* a început să fie tradus în ebraică. Astfel, David ben Iuda he-Hasid, nepotul lui *Nahmanide, a tradus toate împrumuturile sale. Isaac Luria ar fi dispus de o *„Carte a Zoharului, tradusă în limba sfântă de către Israel al-Nakawa"*. *Zoharul* a stimulat și voga ezoterică creștină și n-a încetat să stârnească interesul de-a lungul veacurilor, în toată lumea. Zoharul a pătruns în Cabala creștină încă din secolul al XVI-lea, prin traducerea latină, de către francezul Guillaume Postel (1510–1581) a Genezei și a Midrașului privitor la Rut, chiar înainte de a fi publicate în ebraică; de asemenea, germanul Ch. Knorr a tradus în latină extrase largi în a sa *Kabbala denudata* (Sulzbach 1677; Frankfurt 1648). Aceeași sursă a inspirat *Traducerea integrală a Sifra di-țeniuta* de P. Vulliand (Paris, 1930), precum și editarea celor trei volume ale *Zoharului*, pregătită de către falsificatorul Jean de Pauly, plină de erori și de fabulații, corectată (dar numai pentru falsificările surselor talmudice și midrașice, cele ale Cabalei rămânând neschimbate) și publicată în șase volume sub titlul *Sefer ha-Zohar (Cartea Splendorii), Doctrina ezoterică a Israeliților [...] tradusă de Jean de Pauly* (Paris 1906–1911, reed. Paris, 1975). Traduceri mai mult

sau mai puțin fanteziste au apărut, de asemenea, în engleză și în germană.

Deși n-au fost lămurite condițiile în care s-a făcut cunoscut *Zoharul*, se știe că primul a circulat *Midraș ha-neelam*. Părți întregi ale textului au fost răspândite în jurul anului 1280. Începând din 1300, citările devin din ce în ce mai numeroase și din ce în ce mai extinse, anume în lucrările lui Iosif Angelino, (*Lisnat ha-sapir* și ale lui David ben Iuda he-Hasid, care s-a servit de ele în operele sale *Marot ha-țoveot, Sefer ha-ghevul* și *Or zarua*. Se pare că lucrarea n-a existat sub o formă elaborată, definitivă, și că utilizatorii și-au făcut propriile lor antologii, care au început să se răspândească încă din secolul al XIV-lea. Înălțarea *Zoharului* la nivelul unei cărți sfinte, având o autoritate supremă, s-a făcut progresiv în perioada care a urmat expulzării evreilor din Spania, și a atins punctul său culminant în secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

Zoharul a fost publicat pentru prima dată la Mantova, în 1558–1560 și la Cremona în 1559–1560, în timp ce *Tikune Zohar* au fost publicate separat la Mantova, în 1558. În mod vizibil, editorii aflați în competiție au utilizat manuscrise diferite și, edițiile, care variază și în ce privește mărimea și scriitura volumului, au fost denumite respectiv *Zohar Katan* (în scrierea „Rași") și *Zohar gadol* (în scrierea pătrată și tipărită în format mare). Deși ambele includ *Raia mehemna*, ele diferă în ce privește locul pe care îl acordă diferitelor *mițvot*. *Zohar gadol* a fost retipărit la Lublin (1623) și Sulzbach (1684), fiind foarte apreciat de cabaliștii polonezi și germani; totuși, cel mai retipărit a fost formatul din Mantova. Au apărut peste 65 de ediții din *Zohar* și circa 80 din *Tikune Zohar*. A fost editat în toate marile imprimerii ale lumii evreiești, în Polonia și în Rusia, dar și la Constantinopol, Salonic, Smirna, Livorno, Ierusalim și Djerba. Ulterior au fost adăugate variante de către cabaliștii din Safed, care au introdus indicații de izvoare și prefețe. Se consideră că cele mai bune ediții sunt cele din Veneția, 1658, și din Munkacz, 1911. Toate părțile *Zoharului* au fost integrate în ediția completă a lui Iehuda Așlag, care a apărut la Ierusalim în 22 volume, între 1945 și 1958, comportând o traducere ebraică și diferite variante ale textelor primelor ediții.

Critica științifică a *Zoharului* n-a fost efectuată de către cabaliști, care au acceptat fără condiții moștenirea sa misterioasă ca un fapt istoric. Cu toate acestea, acei evrei care respingeau Cabala au început să pună sub semnul întrebării autenticitatea autorului și a operei însăși, încă din secolul al XV-lea. Prima încercare de aprofundare critică a *Zoharului* este datorată lui Leon din Modena, care a pus sub semnul întrebării vechimea operei în lucrarea sa *Ari nohem* (1639), punându-și întrebări privitoare la aramaica folosită. Cartea a mai fost tipărită la Leipzig în 1840, dar a circulat mereu în manuscris și a fost combătută cu vehemență de către cabaliștii, care respingeau orice atac împotriva sfințeniei *Zoharului*. Leon din Modena a redactat pamfletul său pe fundalul unor polemici cu cabaliștii creștini. Tot într-o epocă tulburată de lupta împotriva sabatianiștilor (vezi *Sabatai Țvi); Iacob *Emden a scris *Mitpahat sefarim* (Altoma, 1768), pe care a încheiat-o prin afirmația că *Midraș ha-neelam* era o scriere tardivă, admițând totuși vechimea sursei unui corpus inițial. *Maskilimii* nu aveau nici o simpatie pentru mistică și Samuel David Luzzatto a fost primul care a dezvoltat ideea că această operă nu fusese produsă decât pentru a respinge conceptele raționaliste maimonidene, și anume în *Vikuah al hohmat ha-Cabala ve-al kadmut Sefer ha-Zohar* („Discuție despre înțelepciunea Cabalei și despre vechimea *Cărții Zoharului*", 1827, Gorizia 1852). Lucrările lui Emden și ale lui Luzzatto au stârnit un belșug de apologii, dintre care *Taam le-Șad* (Livorno, 1863) a lui Elia *Benamozegh. Cercetătorii de la *Wissenschaft*, călăuziți de H. *Graetz, L. *Zunz, M. *Steinschneider au afirmat că *Zoharul* era fructul secolului al XIII-lea; M.H. Landauer a încercat să demonstreze că autorul lui a fost Abraham *Abulafia. Față de amploarea dificultăților inerente textului și mai ales în lipsa oricărui aparat critic veritabil, cercetătorii au dezvoltat multiple ipoteze cu privire la redactarea sa și la autorul său, fără a putea totuși să reducă la o simplă chestiune științifică impactul său asupra ansamblului culturii evreiești, pe care a pătruns-o prin liturghie, lecturi publice și *obiceiuri.

ZOROBABEL, vezi MESIA.

ZUGOT

„Perechi"

Termen ebraic, derivat din grecescul *zygon*, „jug", „pereche", care desemnează cele cinci perechi de înțelepți care au asigurat transmiterea *legii orale și care sunt recenzați în primul capitol al tratatului *Avot* (1,4–15). Fiecare pereche este alcătuită din doi maeștri contemporani, iar tradiția îl consideră pe primul din fiecare pereche ca președinte (*nasi*), iar pe al doilea ca vicepreședinte *(av Bet din)* al Marelui *Sanhedrin, care se aduna în sala Pietrei

cioplite a Templului. Perioada în care au activat aceste cupluri constituie o etapă de trecere între epoca ce precede răscoala Macabeilor (vezi *Haşmonei) şi epoca tanaimilor.

Iată în ordine aceste cinci perechi: 1. Iose ben Ioezer şi Iose ben Iohanan (înaintea anului 160 î.e.n). Ei au trăit în timpul răscoalei Macabeilor şi Talmudul relatează hotărârile lor (*Şab.* 15a), care urmăreau să descurajeze emigrarea spre „pământurile păgâne". 2. Iehoşua ben Perahia şi Nitai (sau Matai) din Arbel (cca. 130 î.e.n.). Tratatul *Avot* a păstrat unele dintre maximele lor etice şi câteva *halahot* îi sunt atribuite lui Iehoşua ben Perahia. 3. Iuda ben Tabai şi *Şimon ben Şetah (cca. 100–75 î.e.n.). La un anumit moment, cei doi şi-au schimbat între ei funcţiile. Primul s-a refugiat la Alexandria, în cursul persecutării *fariseilor sub regele Alexander Ianai; al doilea a fost protejat de soţia lui Ianai, regina Salomeea Alexandra. 4. *Şemaia şi Avtalion (finele secolului I î.e.n.). Ei sunt consideraţi ca descendenţi ai unor prozeliţi. 5. *Hilel şi *Şamai (finele secolului I î.e.n.–înaintea anului 30 e.n.). Fiecare a întemeiat o importantă şcoală de tanaim (vezi *Tana); pentru mai multe amănunte, vezi *Bet Şamai şi Bet Hilel.

ZUNZ, LEOPOLD

(1794–1886)

Pe numele lui adevărat, Iom Tov Lippman, istoric, unul dintre întemeietorii eminenţi ai ştiinţei iudaismului (**Wissenschaft des Judentums*), pionier al cercetării ştiinţifice în literatura, liturghia şi poezia religioasă evreiască. Titlul rabinic i-a fost decernat de către Aaron *Şorin.

Născut la Detmold în Germania, L. Zunz a frecventat şcoala evreiască din Wolfenbuttel. Între 1809 şi 1811 a studiat la liceul local. Din 1815 până în 1819 a frecventat universitatea din Berlin, unde şi-a dobândit bazele ştiinţifice. A obţinut doctoratul în 1821, la Universitatea din Halle, ca răsplată a cercetării sale cu privire la *Sefer ha-maalot* de Şem Tov ben Iosef din Falaquera.

Prima sa lucrare, *Etwas über die rabbinische Literatur*, a apărut în 1818, reprezentând prima încercare de a cuprinde diferitele ramuri ale literaturii ebraice. De asemenea, această lucrare conţine şi „programul" său de acţiune ştiinţifică; el afirmă că literatura evreiască ar trebui să ocupe un loc care îi revine de drept în sânul disciplinelor umaniste predate la universitate. Socotea că momentul era propice pentru o asemenea cercetare sistematică, deoarece i se părea că, odată înfăptuită emanciparea, literatura ebraică va lua sfârşit.

Dornic de a vedea iudaismul transformându-se, prin adaptarea sa la modernitate, Zunz s-a alăturat întemeierii revistei *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* care, începând din 1819, a publicat cercetări în spiritul ştiinţei iudaismului, destinate să acţioneze asupra societăţii evreieşti, propunându-i o abordare raţională, critică şi istorică a faptului evreiesc. În 1823 el a devenit redactorul şef al revistei *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, în care a publicat trei articole, dintre care unul asupra lui *Raşi, care a revoluţionat abordarea textelor exegetice tradiţionale. Intelectualiceşte apropiat de reformatorii religioşi (vezi *Iudaismul reformat), el a fost invitat să predice în noua sinagogă din Berlin, unde a devenit predicator învestit începând din august 1821, post din care a demisionat după un an. Şi-a câştigat mijloacele de trai ca jurnalist şi director al şcolii primare a comunităţii evreieşti, între 1826 şi 1829.

În 1832 a apărut *die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwiekelt*, în care literatura ebraică şi anume *Midraşul, era înfăţişată, pentru prima dată, într-o dinamică de evoluţie istorică. El recenza acolo sute de lucrări, mii de referinţe pe care le-a sistematizat într-o structură organică Descriind învăţăturile profetice, el a explicat modalităţile de dezvoltare a lecturilor *Torei şi *Profeţilor, a *Targumului, a predicilor. Abordând evoluţia *Legii orale, el a decriptat activităţile şi operele amoraimilor (vezi *Amora) şi ale gheonimilor (vezi *Gaon); a atins toate aspectele *Hagadei şi a insistat asupra rolului predicaţiei în viaţa intelectuală evreiască şi a locurilor în care evreii obişnuiau să asculte predici în limba vernaculară, din epoca antică până în epoca maskilimilor şi a reformiştilor.

În 1836, un decret regal a interzis evreilor să poarte prenume creştine cu rezonanţă germană. Însărcinat de către comunitate, el a scris un tratat în care a demonstrat că evreii au purtat totdeauna nume străine (*Namen der Juden*). Dacă speranţa sa de a vedea literatura ebraică pătrunzând la universitate n-a fost încununată de succes, el n-a fost, totuşi, niciodată favorabil deschiderii unui seminar rezervat exclusiv evreilor, de teamă ca *Wissenschaft* să nu se desprindă de viaţa intelectuală generală şi să nu fie izolată. Următoarea sa lucrare a fost, în 1845, *Zur Geschichte und Litteratur*, unde a subliniat din nou influenţele mutuale exercitate de culturile evreieşti şi neevreieşti. Demonstraţia sa se bazează pe analiza operelor şcolii franco-germane (*Raşi, *Tosafot), a colecţiilor de manuscrise şi de lucrări tipărite, a poeziilor evreieşti din sudul

Franței, precum și a istoriei evreilor din Sicilia. Cu toate acestea, departe de a prezenta o imagine interactivă a acestor culturi, Zunz pune accentul, invers, pe excluderea intelectuală a evreilor în Evul Mediu, care se exprima prin viața lor religioasă centrată pe studiu și rămânea izolată la marginile lumii occidentale.

Trilogia sa de studii asupra liturghiei (*Die synagogale Poesie des Mittelalters*, 1855; *Der Ritus des synagogalen Gottesdientes*, 1859; *Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie*, 1865), adună producțiile literare cele mai semnificative ale creației religioase evreiești. Dacă lucrările sale reprezintă toate, fiecare în felul său, o operă de pionier și fondator, deschizând calea cercetărilor ulterioare, ele mărturisesc și despre accentul pus asupra expresiilor martiriului lui Israel de-a lungul veacurilor, a suferințelor exilului și a unei credințe necurmate în Legământul divin. În vreme ce introducerile la primele sale lucrări cuprindeau aproape acte de credință privind dimensiunea universală a literaturii evreiești, această noțiune euristică dispare în ultimele sale lucrări, care se recentrează pe viața interioară a evreilor, urmare a decepțiilor personale ale lui L. Zunz, care și-a văzut nimicite speranțele, în special de către Revoluția de la 1848.

Pentru a-și realiza cercetările, Zunz a întreprins sondaje sistematice în marile biblioteci din Londra, Oxford, Paris și Roma; accesul la Biblioteca Vaticanului i-a fost interzis, din cauza evreității sale. După moartea soției sale, în 1874, a încetat orice cercetare și s-a mulțumit să editeze o culegere a articolelor sale (*Gesammelte Schriften*), care a apărut în 3 volume în 1875–76.

După moartea lui, biblioteca sa a fost oferită Fundației Zunz și remisă către *Hochschule*, Institutul academic pentru știința iudaismului din Berlin. În 1939, arhivele sale au fost transferate la Biblioteca Națională din Ierusalim. O mare parte a acestora au fost înregistrate pe microfilme pentru Institutul Leo *Baeck din New York.

SCHIȚĂ A ISTORIEI POPORULUI EVREU

CUVÂNT ÎNAINTE

Cu toate că iudaismul face distincție între timpul sacrat și cel profan (Ha-mavdil ben kodeș le-hol)*, tăietura dintre părțile acestei lucrări,* «iudaism» *și* «istorie a evreilor»*, a fost operată aici mai mult din comoditate, decât pentru a ne arăta fideli față de principiul amintit mai sus. Neputând să ne mulțumim cu un dicționar de iudaism limitat doar la elementele religioase, am dorit să integrăm aici și maniera în care s-a format iudaismul, ca și diversitatea vieții evreilor care au contribuit la aceasta. Iudaism și istorie a evreilor sunt strâns legate în măsura în care evoluția iudaismului este dependentă de istorie; în orice epocă, istoria evreilor s-a edificat în și împreună cu cea a țărilor în care ei au locuit, cultura evreilor s-a întemeiat în sânul culturilor țărilor respective sau s-a stabilit pe marginea lor. Roadele acestei uniuni, care poartă numele de Talmud, Cabala sau hasidism, deși aparțin propriu-zis civilizației evreiești, au provenit totuși din antica Palestină pe când se afla sub dominație romană, respectiv din Babilonia persană, din Provence și din Spania medievală sau din regatul sfârtecat al Poloniei. Este relativ ușor să se puncteze o istorie înscrisă în diferențiere, dar sarcina este mai anevoioasă atunci când diferențele se șterg și când evreii se inseră în societățile în care se află. Astfel, dacă am socoti că istoria evreilor este aceea a unei autonomii, ar urma să apreciem că ea s-a încheiat prin obținerea de drepturi civice de către evrei? Dacă este vorba de istoria unei segregații, trebuie oare s-o încheiem când discriminările față de ea au încetat? Dacă istoria evreilor se bazează pe particularismul religios, trebuie s-o circumscriem prin faptul că-și abandonează singularismele? Oricum, trebuie oare scrisă o nouă istorie sau se perpetuează aceeași istorie, adică iudaismul se menține, mișcându-se în cu totul alt univers și în alte condiții? Schița noastră urmărește să reliefeze această continuitate istorică și și-a pus drept obiectiv să releve trăsăturile dominante ale vieții evreilor, particularitățile organizării lor sociale și ale unei istorii care n-a fost împărtășită la fel de toate ramurile evreimii. Cu alte cuvinte, această istorie a fost zugrăvită cu trăsături largi pentru a înțelege și a situa mai bine iudaismul.*

În limba franceză mai există și alte istorii enciclopedice sau universale ale poporului evreu, dar încă nici una n-a fost înfăptuită cu grija de a se adresa îndeosebi cititorilor din Europa. Dacă aceste lucrări sunt traduceri de opere israeliene sau americane, unghiurile lor de abordare reduc partea europeană a iudaismului contemporan la un fenomen rezidual, tinzând să pună accentul fie pe dinamica și diversitatea evreiască pe continentul nord-american, fie pe centralitatea Statului Israel. Noi am încercat aici o abordare voit modestă în ce privește obiectivele sale, dar care urmărește să dea cititorului o vedere de ansamblu a universului evreiesc, așa cum s-a constituit și cum există el, nu numai dincolo de Atlantic și de Mediterana, ci și în Europa. Dacă, totuși, nu am acordat unor comunități locul pe care l-ar merita într-o lucrare mai exhaustivă, aceasta se explică prin faptul că, în pofida unor variații sensibile, istoria și soarta lor rămân apropiate altor comunități pe care le-am analizat. Ele au străbătut aceleași

încercări și componența lor actuală se regăsește în filigramul proceselor descrise de celelalte colectivități.

Organizarea „Schiței istoriei poporului evreu", așa cum este trasată aici, este atât cronologică cât și spațială. Trei părți întrunesc articole inedite redactate de către istorici:

I. Evreii în lumea antică și medievală prezintă un tablou al istoriei monarhiei din Ereț Israel până la revolta lui Bar Kohba, urmat de descrierea Babiloniei și a raporturilor ei cu diaspora; îl completează o vedere de ansamblu cu privire la evreii din Occidentul medieval.

II. Istoria evreilor din Evul Mediu până în zilele noastre întrunește evantaiul istoriei generale a comunităților pe arii culturale. Astfel au fost definite universurile aşchenaze și sefarde, ale căror dezvoltări interne particulare sunt înfățișate în cadrul unor articole tematice pe perioade și pe țări, aceasta fiind valabil și în ceea ce privește al doilea război mondial. Dincolo de aceste distincții, unele articole privesc Italia, Anglia, Continentul american de nord și de sud, precum și Asia și China.

III. Istoria evreilor în lumea contemporană se confruntă cu probleme mai arzătoare, dar limitate. Aici au fost introduse: istoria sionismului, istoria și configurația evreilor din Franța, istoria Palestinei sub mandat britanic și a Statului Israel, cât și aceea încă în desfășurare a lumii aşchenaze de la al doilea război mondial încoace.

Istoria evreilor este caracterizată prin alternanțe de vuiet și de tăcere. Ea oscilează între perioade de seninătate și de agitație. Este o istorie în negru și alb, în care zonele negre sunt constituite din legi de excludere, expulzări sau masacre, iar zonele albe sunt pline cu o istorie ne-evenimențială, culturală, religioasă sau economică. Zonele negre ale istoriei evreilor seamănă cu o litanie dureroasă, cele albe rămân mute. Ceea ce se va citi în această carte este deci o istorie marcată mai mult de zonele sale negre decât de cele albe, a căror tăcere nu înseamnă totuși o absență.

SYLVIE ANNE GOLDBERG

ISRAEL

I. Protoistoria Israelului — II. Începutul regalității (din 1030 î.e.n. până la aproximativ 931 î.e.n., — III. Regalitatea divizată (din cca. 931 până la 722). — IV. Sfârșitul regatului Iuda (722–587). — V. Exilul (597–587–538). — VI. Restaurarea evreiască în epoca persană (538–332). — VII. Sub imperiile elenistice (332–142). — VIII. În umbra imperiului roman (142 î.e.n.–135 e.n.).

I. Protoistoria Israelului (Secolele al XIII-lea – al XI-lea î.e.n.)

Dacă facem abstracție de menționarea Israelului pe stela lui Merneptah (aproximativ 1207 î.e.n.), originile Israelului ne sunt cunoscute numai din tradițiile biblice conținute în special în Pentateuh, Iosua și Judecătorii. Istoria redactării acestor tradiții, care se referă la patriarhi, la exod și la instalarea în Canaan este încă subiect de discuții. Ipoteza documentară propune să se distingă mai multe redactări succesive: «iahvistă» (I), «elohistă» (E), «deuteronomistă» (D) și «sacerdotală» (P). Dacă lăsăm la o parte — poate — ciclul primitiv al lui Iacob-Israel, prima redactare în scris a acestor tradiții a început probabil sub domnia lui David și Solomon (la începutul secolului al X-lea). În fapt, aceste texte reprezintă modul de a gândi, ideologia națională și religioasă a acestei epoci, cel puțin în aceeași măsură ca și reflectarea unor evenimente care s-au petrecut cu mai multe veacuri înainte. În pofida greutăților, folosirea criticii literale, a documentelor egiptene și a arheologiei îngăduie să fie schițată istoria originilor Israelului.

Deși unii istorici au încercat să-i situeze pe patriarhii biblici în secolele XIX–XVIII î.e.n., astăzi nu pare posibil ca originile Israelului să fie împinse până la o epocă atât de îndepărtată. Într-adevăr, în secolul al XIV-lea, Palestina se afla sub controlul politic al Egiptului iar scrisorile accadiene de la El Amarna — care constituie o documentație de primă mână cu privire la relațiile dintre regii mai multor cetăți-state ale acestei regiuni (Labayu de la Sihem, Abdi-Heba de la Ierusalim, Milkilu de la Gezer etc.) și faraonii egipteni (Amenofis III, Amenofis IV–Akhnaton, Smenkhare și Tutan-Kamon) nu-i menționează nici pe patriarhi, nici clanurile lor, nici Israelul și nici Iuda. În schimb, ele evidențiază rolul important pe care l-au jucat atunci *habiru*. Acesta este un termen accadian care poate fi apropiat de termenul biblic «ebreu» și care desemna o populație de la marginea societății cananeene controlată de Egipt. Se pare că originile poporului «ebreu» se situează în cadrul mai general al acestor grupe de *habiru* din a doua jumătate a mileniului al doilea.

Într-un mod mai precis, analiza amănunțită a tradițiilor patriarhale ne îngăduie să distingem patru grupe de ebrei, legate de populația din patru regiuni diferite.

1. *Grupul Bene Iacob*

La început, ciclul patriarhului Iacob a fost independent de cel al lui Abraham și Isaac și era legat de grupele care au format confederația și ulterior regatul israelit din nord. Potrivit tradițiilor celor mai vechi, acest grup era legat de un clan arameean care provenea din Mesopotamia de sus (Aram-Naharaim) și care a părăsit valea înaltă a Balih-ului (Harrân, Serug, Nahor și Terah).

Migrația acestui grup arameean s-ar putea să fi avut loc în cadrul prăbușirii statului Mitani, când s-a produs invadarea asiriană a Hanigalbatului de către Adadnirari I-ul sau Salmanazar I-ul (cca. 1275). Străbătând nordul Transiordaniei și Valea Iabokului, acest grup pare să fi pătruns în Canaan prin valea lui Wadi Farah, instalându-se la nord de Sichem (Gen. 33, 19), fără a se asimila sichemiților (Gen. 34). Este probabil că în această regiune ei i-au întâlnit pe Bene Israel și s-au aliat cu aceștia, uniune oglindită prin identificarea figurilor patriarhale a lui Iacob și a lui Israel.

2. *Grupul Bene Israel*

La început, ciclul Bene Israel era legat de grupele de pe muntele Efraim, care formau «casa lui Iosif» (Jud. 1, 22 u). Acest grup ebreu ocupase într-o vreme țara Goșen, la limita deltei răsăritene a Nilului, unde fusese folosit la construirea orașelor Pitom și Ramses (Ex. 1, 11). Ieșirea / fuga din Egipt sub conducerea lui Moise a avut loc probabil în timpul lungii domnii a lui Ramses II (cca. 1279–1212).

Puțin numeroși la început (câteva sute, cel mult o mie), aparținenții acestui grup au străbătut deșertul Sinai și Neghevul, staționând o bucată de vreme în jurul localității Kadeș-Barnea. După aceea grupul a ocolit țara Moab și a pătruns în teritoriul de la Heșbon (nu departe de Madaba) (Num. 21, 23). După moartea lui Moise, grupul Bene Israel, sub conducerea lui Iosua, a trecut Iordanul în apropiere de Gilgal și a pătruns în Canaan.

În Cisiordania, acest grup i-a susținut pe locuitorii regiunii Gabaon contra unei coaliții cananeene ajutată de Egipt. Bătălia de pe urcușul de la Bet-Horon (Ios. 10) s-ar putea să aibă un ecou în stela egipteană a lui Merneptah, care evocă cucerirea Gezerului și nimicirea lui Israel; de asemenea, în reprezentarea unei bătălii egipto-israelite pe un basorelief din Karnak. Fiecare dintre părțile combatante proclamându-se învingătoare, bătălia pare să fi fost nedecisă. Totuși, Bene Israel și-a oprit înaintarea spre vest, orientându-se spre nord. Grupul s-a instalat în jurul sanctuarului de la Silo și a ocupat muntele Efraim până la regiunea Sichem.

3. *Confederația israelită*

Întâlnirea în regiunea Sichem a grupurilor Bene Israel și Bene Iacob a culminat cu «alianța de la Sichem», evocată în repetate rânduri în Biblie, în special în Ios. 24. Cele două grupe l-au recunoscut pe Iahve ca unica lor divinitate și au adoptat anumite reguli fundamentale (Ios. 24, 25), poate o formă primitivă de Decalog.

Alăturarea altor grupe la această confederație pare să se fi făcut mai ales sub presiunea unui dușman comun: fie un rege cananeean (Ios.11), fie invadatori venind dinspre coastă (Jud. 4–5), fie vecinii amoniți (Jud. 10–12), moabiți (Jud. 3, 12 s), sau madianiți (Jud. 7). Respingând pe acești dușmani, s-au ilustrat Debora și Barak, Iefta, Ehud, Ghedeon... al căror comandament pare să se fi înscris într-un orizont geografic și temporal limitat.

Arheologia pare a confirma că societatea israelită din acea epocă era esențialmente o grupare de sate sau clanuri de păstori semi-nomazi, care creșteau vite mici și practicau agricultura. Habitatul tipic al acelei perioade a fost casa zisă «cu patru odăi» în jurul unei curți mici, unde se aflau grajduri. Singurele clădiri publice erau sanctuarele lipsite de acoperiș, unde se celebrau sărbătorile religioase, îndeosebi sărbătorile de pelerinaj, precum la Silo. Personalul acestor sanctuare (cf. Mica la Dan; Jud 18; Eli la Silo; I Sam. 1,3) trebuie să fi jucat un rol important în transmiterea tradițiilor sociale și religioase.

4. *Abraham*

La început, ciclul lui Abraham a fost centrat pe regiunea Hebron: sanctuarul «stejarilor din Mambre» (Gen. 13, 18; 14, 13; 18, 1) și mormântul de la Macpela (Gen. 23, 17, 19; 25, 9). Aceasta înseamnă că Abraham era considerat ca strămoșul grupului ebreu care locuia pe muntele din Iuda. De fapt, unele episoade ale ciclului lui Abraham se referă la vecinii imediați: ismaeliții din Neghev (Gen. 16, 7–15), moabiții și amoniții de dincolo de Marea Moartă (Gen. 19, 36–38), iar altele se referă la raporturile cu notabilii hitiți de la Kiriat-Arba (= Hebron). Deci, legenda primitivă despre Abraham a fost probabil vehiculată de kineziții/calebiții care ocupau această regiune (Ios. 14, 13; 15, 13; 15, 19; cf. I Sam. 25, 1–3; 30, 14), unde arheologia evidențiază că pe atunci exista o populație rară de păstori.

De fapt, probabil că abia în epoca lui David această regiune s-a organizat și unificat ca o «casă a lui Iuda», regrupând, de asemenea, la vest, clanurile ebree ale regiunii Zorea, Eștaol și Bet-Șemeș, care trăiau în simbioză cu filistenii (Jud. 13–16) și, la sud, clanurile chenite și ierahmeelite (I Sam. 27, 10). Este probabil că Abraham a fost pus în fruntea tradiției patriarhale pentru că această tradiție abrahamică a fost consemnată în scris la curtea lui David, regele Hebronului (*infra*).

5. *Isaac*

La început, ciclul lui Isaac era centrat pe Neghevul de apus și pe teritoriul tribului Simeon: în jurul puțurilor și sanctuarului de la Beerșeva (Gen. 26–33). El ne vădește relații, când încordate, când pașnice, cu regele filistean din cetatea-stat Gerar (Gen. 26, 1). De fapt, teritoriul lui Simeon, care era legat cu strămoșul Isaac, pare a corespunde destul de bine zonei Țiclag (Ios. 19, 5), încredințată lui David de către Akiș, regele filistean din Gat. Întrucât acest teritoriu a fost alipit «casei lui Iuda» (I Sam. 27, 6), atunci când David a devenit regele lui Iuda la Hebron, Isaac, strămoșul acestei regiuni, a fost înfățișat ca fiul lui Abraham.

În acest fel, tradițiile despre Abraham și despre Isaac ne conduc până la începutul epocii regale israelite.

II. Începuturile regalității (cca. 1030 ?–931)

1. *Saul*

Apariția regalității israelite pare a fi fost direct legată de grava amenințare filisteană. Acest pericol era cu atât mai mare cu cât filistenii constituiau un fel de societate războinică cu o civilizație tehnică avansată. Ei ne sunt cunoscuți sub denumirile Tjeker,

Șekaleș, Denyen și We-șeș, prin inscripțiile egiptene. Veniți probabil din Asia Mică și din insulele Mediteranei răsăritene, ei au invadat coasta siro-palestiniană la începutul secolului al XII-lea î.e.n. Această invazie n-a fost stăvilită decât printr-o dublă bătălie, terestră și maritimă, în anul 8 al domniei lui Ramses III (cca. 1175). Se pare că, având acordul Egiptului, acei Șekeleș s-au stabilit la nord de muntele Carmel, acei Tjeker — în jurul locului numit Dor, iar filistenii — în șesul de la coastă zis «filistean», între Iafa și Gaza. Aceștia din urmă s-au organizat într-o federație de cinci orașe (Gaza, Așkelon, Așdod, Ekrôn și Gat), având fiecare în frunte un *seren*, termen apropiat de grecescul *tyrannos* (Ios. 13, 3s).

Spre mijlocul secolului al XI-lea, eliberați de sub tutela egipteană și puternici prin tehnica lor militară, acești filisteni au încercat să-și extindă controlul asupra Cisiordaniei. Primele înfruntări între filisteni și israeliți au avut loc la Eben-Ezer, în regiunea de frontieră a colinelor care domină izvoarele Iarkonului, în apropiere de Afek (I S 4, 1–2). Înfrângându-i pe israeliți, adică mai ales clanurile Efraim, Manase și Beniamin, filistenii au capturat «chivotul legământului lui Dumnezeu» și au invadat muntele Efraim, distrugând sanctuarul de la Silo și instalând posturi militare (cf. I Sam. 13, 3–5).

Această invazie filisteană pare că a provocat sfârșitul sacerdoțiului elid de la Silo și recunoașterea lui Samuel ca principalul șef religios israelit. Totuși, situația pretindea și un șef militar, și, mai mult sau mai puțin cu acordul lui Samuel (I Sam. 9–10), șefii tradiționali și-au ales un «rege» care să conducă războiul. A fost ales Saul, care se dovedise eficient când a avut loc expediția beniaminiților în ajutorul galaadiților, amenințați de către amoniți (I S 11).

Saul a dat curând semnalul revoltei contra ocupației filistene (I S 13, 2–7, 17–18) și s-a ilustrat, atât el cât și fiul său Ionatan, în lovitura de la Micmaș (I Sam. 14). Acest «război de eliberare» se pare că a fost lung și ucigător. Alungați de pe muntele Efraim, filistenii au încercat întâi, fără rezultat însă, să atace pe la sud și prin valea Terebintului în direcția Betleem (I Sam., 17), după aceea pe la nord și prin șesul Izreel (I Sam. 29). Încercând să respingă acest atac pe povârnișurile muntelui Gilboa, Saul și cei trei fii ai săi și-au pierdut viața. Filistenii au pătruns în Bet Șean și, după cât se pare, au redobândit controlul asupra unei mari părți din Cisiordania.

Pentru a continua lupta, Abner a făcut ca Ișbaal, fiul lui Saul, să fie proclamat ca «rege al Israelului» la Mahanaim în Transiordania (I Sam. 2, 8–10), dar curând Ișbaal s-a împotrivit generalului său, și în cele din urmă, a fost asasinat (II Sam., 4).

Deși nu se știe cu exactitate cât a durat, dinastia saulită a avut o importanță istorică pe care nu trebuie s-o subapreciem. Sub conducerea ei, populația israelită, estimată foarte aproximativ la 50 000 locuitori, a manifestat un oarecare sentiment național care depășea particularismele tribale. Totuși, nu exista încă o structură centrală: regalitatea lui Saul era, în esența ei, o treabă de familie (I Sam. 13, 19–22), în care regele își atașa ofițerii dându-le în stăpânire «ogoare și vii» (I Sam., 22, 7).

2. *David (cca. 1010–1003–970)*

Mulțumită istoriografilor de la curtea lui David și a lui Solomon, domnia lui David este una din cele mai bine cunoscute din istoria Israelului antic. Este epoca în care Israelul a devenit o adevărată putere politică regională, de care vecinii trebuiau să țină seama.

«Istoria înălțării lui David», întocmită probabil pentru a legitima regalitatea și politica sa, relatează mai multe episoade (unele nu lipsite de ambiguitate), referitoare la viața lui David înainte ca el să devină rege. Iudeean originar din Betleem și nu israelit,

o vreme în slujba lui Saul apoi alungat de către acesta, David a fost la început un șef de bandă care opera în teritoriul lui Iuda. El a intrat apoi în slujba lui Akiș, regele filistean din Gat, care i-a încredințat paza frontierei sudice a regatului său, la Țiclag. Acolo el a respins pe ismaeliți și și-a câștigat simpatia autorităților tradiționale de pe muntele Iuda. La moartea lui Saul, aceste autorități l-au proclamat ca «regele lui Iuda» la Hebron (II S 2, 12s). După asasinarea lui Abner și a lui Ișbaal (II Sam. 3–4), David a obținut să fie recunoscut ca «rege al Israelului» (II Sam. 5, 1–5).

Unificarea lui Iuda cu Israelul sub autoritatea aceluiași rege a provocat atacul filistenilor în valea Refaim, atac pe care David a izbutit să-l respingă (II Sam. 5, 17–25); atunci David a cucerit cu ușurință orașul «iebusit» Ierusalim, din care a făcut capitala sa, după ce domnise 7 ani și jumătate la Hebron (II Sam., 5, 6s). El a fortificat Ierusalimul și i-a dat un prestigiu național, transferând aici chivotul (II Sam., 6).

După ce a adunat în jurul său o trupă de soldați întru totul devotați lui, eventual întăriți prin mobilizarea triburilor israelite, David și-a extins autoritatea politică asupra țărilor vecine. În Transiordania, controlând teritoriul edomit puțin populat, el a obligat Moabul la plata unui tribut (II Sam. 8, 2) și, după ce i-a cucerit capitala, a anexat regatul amonit. În nord, el a înfrânt armata arameeană a lui Hadadezer, regele din Zoba (Anti-Liban) și suzeran al sudului Siriei. A stabilit un reprezentant al său la Damasc, a impus regatelor arameice din această regiune să-i plătească tribut și a stabilit relații bune cu Toi, regele din Hamat (II Sam., 8, 9–10), precum și cu Hiram, regele din Tir (II S 5, 11). În sfârșit, profitând de faptul că vasalii și aliații săi slăbiseră Egiptul și Asiria, el și-a extins influența politică, de la golful Akaba din sud până la bucla Eufratului în nord.

Cu toate acestea, David n-a domnit direct decât peste Israel, Iuda și cetățile canaaneene anexate «de la Dan până la Beerșeva», incluzând Transiordania, în apropierea Iordanului. Acest regat era administrat de către un cabinet regal (II Sam. 8, 15–18; II Sam. 20, 23–26), tezaurul regal era alimentat din veniturile bunurilor care aparțineau coroanei și mai ales din tributurile și prada din războaie. Justiția rămânea însă în responsabilitatea autorităților tradiționale, dar cu posibilitatea de a se face apel la rege (II Sam. 14, 15). Pentru a înlesni mobilizarea și pentru a organiza strângerea impozitelor, David a întreprins în cele din urmă un recensământ și a luat primele măsuri (II S 24. 18–22) în vederea construirii unui Templu la Ierusalim. Întrucât a întâmpinat o anumită opoziție din partea mediilor israeliene tradiționale, ai căror purtători de cuvânt au fost profeții Natan (II Sam., 7) și Gad (II Sam. 24, 11u), aceste două proiecte nu au fost duse până la capăt decât sub urmașul său.

3. *Solomon (cca. 971–970–931)*

Înălțat la tronul regal în urma unui fel de «lovitură de stat», Solomon n-a șovăit să-și întărească domnia, eliminându-l pe rivalul său Adoniahu și pe cei care îl susțineau (Ioab și Abiatar). Încă de la începutul domniei sale el a fost confruntat cu o expediție a faraonului Siamun, care a distrus Gezerul (I R 9, 16); în cele din urmă, Siamun și Solomon au încheiat o alianță politică, manifestată prin căsătoria unei fiice a faraonului cu regele de la Ierusalim (I R 3, 1; 7, 8; 11, 1). Cu Hiram din Tir, Solomon a continuat o politică de alianță și de schimburi de tehnică și comerciale (I R 5, 1–18) indispensabile pentru construirea palatului regal și a templului de la Ierusalim (I R 6–9) și pentru lansarea de operații comune pe marea Roșie spre țara Ofir (I R 9, 26–28; 10, 11–22). Se pare că a întreținut relații bune cu regatul arab din Saba, care controla comerțul

de tămâie și mirodenii (I R 10, 1–13) și chiar că a luat parte la comerțul cu arme (cai și care) între Kue (Cilicia) și Egipt (I R 10, 26–29). La nord-est el s-a izbit de împotrivirea lui Hadad Arameanul și de aceea a lui Rezôn care s-a proclamat regele Damascului (text corectat al lui I R 11, 14–25).

Lui Solomon i-a rămas reputația de «înțelept», adică de om politic dibaci în conducerea regatului. Înconjurându-se de un cabinet cu totul devotat cauzei sale (I R 4, 1–6), el și-a organizat țara în 12 provincii, având fiecare în fruntea sa câte un cârmuitor local (I R, 4, 8–19) și a asigurat aprovizionarea curții regale. Și-a echipat armata cu care de luptă (I R 10, 26–29), a reconstruit și a fortificat localitățile Hazor, Meghido și Gezer. Și-a înfrumusețat și întărit și capitala: templu, palat regal, *millo*, zid de incintă (I R 9, 15).

Această organizare administrativă și importanța palatului regal au dus la nașterea unei noi clase sociale: cea a funcționarilor civili, cultuali (pentru noul templu) și militari, depinzând de hambarele regale. Probabil, formarea acestor noi funcționari a impus crearea unui fel de școală regală, unde învățau să citească, să scrie, să socotească și... să fie foarte devotați regelui. Probabil că în cadrul acestei (sau acestor) școli își are începutul literatura ebraică și au fost scrise cele mai vechi texte ale Bibliei.

Aceste transformări sociale, și îndeosebi dezvoltarea corvezii necesare pentru marile lucrări publice, au provocat mai multe răscoale, îndeosebi cea a «casei lui Iosif» și a căpeteniei ei, Ieroboam, fiul lui Nebat, care a trebuit să se refugieze în Egipt. O dată cu urcarea pe tron a faraonului Șișak/Șeșonk (cca. 945–924), această țară și-a reafirmat pretențiile asupra Palestinei, primindu-i pe opozanți (I R 11), în așteptarea momentului unei intervenții militare (*infra*). În a doua parte a domniei sale, Solomon a fost astfel nevoit să se înțeleagă cu regele din Tir și să-i vândă teritoriul Kabul (I R 9, 10s). Acestor tensiuni sociale, economice și politice li s-a adăugat opoziția unor profeți și a unor medii tradiționale, nemulțumite de prezența unor culte străine la curtea din Ierusalim.

Toate aceste tensiuni au provocat sfărâmarea regalității unificate, atunci când a murit Solomon.

Uniunea dintre Iuda și Israel sub David și Solomon n-a durat mai mult de 70 de ani; totuși, această perioadă a marcat profund istoria și cultura evreiască de după aceea, care s-au referit la această perioadă ca la o «vârstă de aur».

III. Regalitatea divizată (cca. 931–722)

1. *Schisma și războiul iudeo-israelit (cca. 931–881)*

«Schisma de la Sichem» a fost o întoarcere la situația de dinaintea regalității unificate. Bătrânii lui Israel au refuzat să-l recunoască pe Roboam, regele din Iuda, ca propriul lor rege: «Nici o moștenire cu fiul lui Iese! Spre corturile tale, Israele!» (I R 12, 16). L-au preferat pe Ieroboam, un efraimit care s-a stabilit întâi la Sichem, apoi la Penuel (I R 12, 25) și, în cele din urmă, la Tirza (I R 14, 17).

Fixarea frontierei dintre Iuda și Israel și alipirea lui Beniamin la regatul din Ierusalim au fost disputate prin numeroase încăierări în cursul primilor 50 de ani ai regalității divizate. Acești ani au fost marcați și prin cel puțin două intervenții străine și anume:

1. În anul 5 al domniei lui Roboam (cca. 926), o expediție egipteană a faraonului Șeșonk I-ul a distrus fortărețele din Neghev, a amenințat Ierusalimul, care a fost obligat

să plătească un tribut greu (I R 14, 25–28) și a pătruns în regatul Israel, distrugând multe orașe fortificate, până în Transiordania și în șesul Izreel (Meghido).

2. Cam prin anul 900, regele din Damasc, Barhadad, fiul lui Tabrimôn, răspunzând unei chemări a regelui din Ierusalim, a cucerit valea superioară a Iordanului (I R 15, 16–22).

2. *Dinastia lui Omri/Ahab (cca. 881–841)*

După diferite lovituri de stat la Tirza și un război civil de patru ani, generalul Omri a izbutit să fie recunoscut ca rege al întregului Israel (I R 16, 23) și a creat o nouă capitală, Samaria. El a practicat o politică de alianță cu Fenicia, însurându-și fiul, Ahab, cu fiica lui Ittobaal, regele din Tir (I R 16, 31); de asemenea o politică de împăcare cu regatul Iuda, supunând în același timp Moabul (cf. stela din Meșa a muzeului Luvru, liniile 4–8).

IUDA	ISRAEL
Roboam (cca.931–914)	Ieroboam I-ul (cca. 931–910)
Aviya/Aviyam (cca. 914–912)	
Asa (cca. 912–871)	Nadab (cca. 910–909)
	Baașa (cca. 909–886)
	Ela (cca. 886–885)
	Zimri (cca. 885)
	Tibni (cca. 885)
	Omri (cca. 885–881–874)
Iehoșafat (cca. 871–846)	Ahab (874–853)
Ioram (cca. 848–846–841)	Ahazia (853–842)
Ohozia (841)	Ioram (842–841)
Atalia (841–835)	Iehu (841–814)
Ioas (841–802)	Ioahaz (cca.819–814–803)
Amasiahu (cca 804–776)	Ioas (cca.805–803–790)
Uziahu/Azariahu (cca. 790–776–739)	Ieroboam II (cca. 790–750
	Zekariahu (cca. 750)
	Șalum (cca. 750)
	Menahem (cca. 750–741)
Iotam (cca. 749–739–735/4)	Pekahia (cca. 741–740)
	Pekah (cca. 750–740–732)
Ahaz (cca. 735/4–719)	Osea (cca. 731–722).

Ahab a continuat politica tatălui său, a încheiat pacea cu Iehoșafat, regele din Iuda (I R 22, 45), căsătorind-o pe fiica sa Atalia cu Ioram, fiul lui Iehoșafat (II R 8, 18, 26). El s-a aliat și cu puternicul său vecin Hadadezer/Hadadidri, regele din Damasc, spre a respinge la Karkar (probabil Hama de pe Oronte) invazia asiriană a lui Salmanazar III (853). Această politică regională dibace a favorizat prosperitatea economică și începerea unor mari lucrări (I R 16, 34; 28, 39; cf. săpăturile de la Samaria, Meghido și Hazor).

Acest succes n-a durat multă vreme: cei doi fii ai săi, Ahazia și Ioram s-au izbit de revolta lui Meșa, regele din Moab, apoi de războiul cu noul rege din Damasc, Hazael, în privința teritoriului Galead. În interior, profeții Eliahu și Elișa s-au făcut campionii

opoziției la tolerarea cultului lui Baal, susținut de regina mamă Iezabel (I R 17–18; 21; II R 1–3; 8, 7–15).

În cursul acestei întregi perioade, regele din Iuda a fost aliatul și, mai mult sau mai puțin, vasalul regelui din Israel, ale cărui succese și necazuri le-a împărtășit. După o anumită înflorire marcată prin reforme, o expansiune politică spre sud (Filistia, Edom) și o încercare de reluare a comerțului internațional pe Marea Roșie (I R 22, 48s), Iehoșafat a dat greș în Moab; sub fiul său Ioram, Edom și-a ales un rege, iar Filistia s-a eliberat de sub tutela regelui din Iuda.

3. *Dinastia lui Iehu (cca. 841–750)*

Bine datată în 841, prin menționarea noului rege din Samaria în analele asiriene, lovitura de stat a lui Iehu a eliminat dintr-o dată pe cei doi regi aliați din Israel și din Iuda (II R 9–10), marcând o cotitură importantă în istoria politică și religioasă a celor două regate. Susținut de către mediile profetice apropiate de Elișa, Iehu a suprimat cultul lui Baal, distrugându-i templul și exterminându-i preoții. În exterior, el a plătit tribut regelui asirian Salmanazar III (841) și a suferit invadarea Transiordaniei de către armatele arameene ale lui Hazael (II R 10, 32–33) sprijinite de către amoniți și moabiți. Sub fiul său Ioahaz, regele Damascului a dominat cu totul Cisiordania (II R 13, 7). Această perioadă întunecată a regatului din Samaria este aceea a «războaielor arameene», pe care o redactare posterioară a situat-o sub Ahab, ca și aceea a celor mai multe istorii din ciclul lui Elișa (II R 4–8, 6). Dominația arameeană s-a făcut simțită și asupra regatului din Ierusalim (I R 12, 18–29), unde, după lovitura de stat a Ataliei, Ioas reluase puterea (II R 11–12).

Situația celor două regate nu s-a ameliorat decât o dată cu reluarea campaniilor asiriene spre vest, sub Adadnirari III (810–783). Noul rege din Samaria, Ioas (cca. 805–803–790) a respins atunci armatele arameene până la Iordan (II R 13, 14, 25) și Berhadad II din Damasc a trebuit chiar să se recunoască vasalul său (cf. II R 20, 31–34). De partea sa, regele din Iuda, Amasiahu, i-a bătut pe edomiți (II R 14, 7); el a încercat să supună și Israelul, dar a fost învins și făcut prizonier la Bet-Șemeș, iar armatele israeliene au cucerit Ierusalimul (II R 14, 8–14): practic, regatul Iuda a devenit vasalul regatului Israel.

Dominând indirect regatele din Iuda și din Damasc, influența politică a lui Ieroboam II (790–750) s-a întins de la Lebo-Hamat, la nord, până la golful Akaba, la sud (II R 14, 25–28). Alianța sa cu Tirul a antrenat o reînnoire a prosperității și expediții comerciale comune au avut loc pe Marea Roșie (cf. inscripțiile de la Kuntillet-Ajrud) cu colaborarea regelui din Iuda, Uziahu, care a reconstruit Eilatul (II R 14, 21). Această prosperitate economică s-a însoțit de o dezvoltare demografică și culturală. Potrivit descoperirilor epigrafice (ostraca, peceți), a avut loc o anumită răspândire a folosirii scrierii, de unde apariția primelor culegeri scrise de oracole profetice: cele ale lui Amos și Osea, implicând faptul că anumiți discipoli ai profeților știau să citească și să scrie. După conținutul lor, oracolele profetice ale lui Amos și Osea denunțau cu vigoare injustiția socială a unei societăți israelite, în care clasa conducătoare era din ce în ce mai bogată (cf. Am. 6, 3–7), iar țăranii din ce în ce mai săraci (Am. 8, 4–7).

4. *Sfârșitul regatului din Samaria*

La moartea lui Ieroboam II (750), regatul Israel intră într-o perioadă de instabilitate politică (cf. Os 8, 3–4, 7), care a făcut din el o pradă ușoară pentru expansionismul asirian. Într-adevăr, domnia lui Tiglat-Phalazar III (744–727) marchează reînnoirea imperialismului asirian, care va transforma toate regatele din Siria–Palestina în regate vasale sau în provincii.

Șalum, care îl asasinase pe fiul lui Ieroboam II, Zehariau, a fost curând înlocuit de către Menahem (cca. 750–741), care a trebuit să plătească un tribut greu regelui Asiriei. Această supunere, care ducea la perceperea unui impozit excepțional (II R 15, 20), a fost nepopulară, iar fiul lui Menahem, Pekahia, a fost curând asasinat de către scutierul său Pekah, care, împreună cu Rezîn din Damasc, conducea o coaliție antiasiriană. Deoarece regele din Iuda, Iotam, refuza să ia parte la această coaliție, Rezîn și Pekah porniră împotriva Ierusalimului, spre a impune acolo un pretendent antiasirian, «fiul lui Tabeel» (Is. 7, 6). Acest război «siro-efraimit» era cât pe ce să reușească: Iuda era încercuit de către coalizații care cuprindeau și Filistia și Edomul (II R 46, 6), iar regele său Iotam muri tocmai în acest moment. În această situație disperată, tânărul Ahaz apelă la Tiglat-Phalazar III (II R 16, 7), care acceptă bucuros tributul lui Ahaz, nimici regatul din Damasc (733), cuceri provinciile israelite Meghido și Dor și susținu la Samaria lovitura de stat pro-asiriană a lui Osea, care a trebuit să plătească și el un mare tribut.

La moartea lui Tiglat-Phalazar III, Osea nu și-a mai plătit tributul. Atunci Salmanazar V și-a adus armata să asedieze Samaria, cucerind-o după un asediu de doi ani, în 722. Potrivit analelor asiriene, 27 290 locuitori au fost deportați în Mesopotamia, iar în noua provincie Samaria au fost aduși deportați din alte provincii asiriene (II R 17, 24).

Această regiune, care stă la originea tradiției ebraice samaritane, a trecut pe rând sub dominație asiriană, neo-babiloneană, persană, elenistică și romană, fără a-și mai recăpăta vreodată independența, iar informațiile asupra istoriei sale ulterioare rămân foarte limitate. Un anumit număr de israeliți s-au refugiat în Iuda, în special la Ierusalim, care a cunoscut atunci o importantă dezvoltare demografică.

IV. Sfârșitul regatului Iuda (722–587)

Deși mai mic decât regatul Israel, căruia adesea i-a fost aliat sau vasal, regatul Iuda, mai omogen, mai stabil și mai bine organizat, a izbutit să-i supraviețuiască 135 de ani. Sfârșitul dramatic al regatului din Samaria a determinat pe responsabilii politici din Iuda să respecte statutul lor de vasali, care le garanta o anumită autonomie culturală și politică.

Se pare că, sub influența profetului Isaia, regele Ezechia (cca. 727–720–699) a pornit să-și reformeze regatul pe plan administrativ și religios, sperând poate într-o reunificare a regatului Iuda cu Israelul sub dinastia davidiană. Pentru a-și unifica religios regatul, Ezechia a luat măsuri pentru înlăturarea cultului tradițional al locurilor înalte (*bamot*) cu ale lor stele și arbori sacrați și a centralizat cultul la templul din Ierusalim, care primea zeciuiala (II Cr. 30–31). Această reformă s-a însoțit de o intensă activitate literară (cf. Pr. 25, 1) și a permis să fie umplute cu bunuri magaziile regale (cf. II R 20, 12; II Cr. 32, 3).

În anul 705, la moartea lui Sargon II, Ezechia a încercat să-și recapete independența și s-a pus în fruntea unei noi coaliții antiasiriene, care mai cuprindea și orașele Tir și Așdod, Gaza și Edomul; erau susținuți de Egipt. Coaliția s-a format în legătură cu răscoala lui Merodak Beladan II din Babilonia (cf. II R 20, 12–14). Ezechias a fortificat Ierusalimul, a săpat canalul Siloe (cf. II R 20, 20 și inscripții din tunelul lung de peste 500 m) și l-a luat prizonier pe Padi, regele din Ekrôn, care refuza să se alăture coaliției. În anul 701, expediția lui Senaherib a pus însă capăt acestei revolte (II R 18–19; Is. 31–37; II Cr. 32; analele și basoreliefurile asiriene și tradiția egipteană a lui Herodot: *Istorii* II, 149). Ierusalimul, asediat o bucată de vreme, n-a fost cucerit, dar 46 de localități întărite au fost distruse și 200150 locuitori au fost deportați. Ezechias a fost nevoit să plătească un tribut greu, iar regatul său a fost amputat în partea din apus.

După această încercare încheiată printr-un dezastru, regatul Iuda a avut nevoie de aproape jumătate de secol, sub lunga domnie a lui Manase (cca. 699–645) ca să se ridice din ruine. Ceva mai târziu, regele Iosias (cca. 640–633) a reluat reforma lui Ezechias și a promulgat în 622 o «carte a Legii», probabil o formă primitivă a Deuteronomului (II R. 22, 8.s.).

Profitând de slăbirea regatului asirian și de căderea orașului Ninive în 612, Iosias și-a extins controlul asupra unei părți din șesul filistean, cu ajutorul unor mercenari greci (*Kitim*) și a încercat chiar să oprească o armată egipteană care se ducea să ajute ultimele trupe asiriene, dar a fost ucis la Meghido în anul 609 (II R. 23, 29–30). Cam din această epocă, peceți, bule și ostraca atestă o dezvoltare a folosirii scrierii la toate nivelurile administrației regale.

După moartea lui Iosias, regatul Iuda, strâns în menghinea dintre Egipt și Babilonia, a sfârșit prin a se prăbuși în anul 587:

— Întâi egiptenii l-au impus pe regele Iehoiakim (609–598), dar după bătălia de la Karkemiș (609), Iuda a căzut în orbita neo-babiloneeană. În 601/600, în urma unui eșec al lui Nabucodonosor în Egipt și în pofida sfaturilor lui Ieremia, Iehoiakim s-a răsculat; Edomiții au invadat Neghevul, Iehoiakim a murit și Nabucodonosor a intrat în Ierusalim la 16 martie 597; noul rege, Iehoiakin a fost deportat în Babilonia, împreună cu 10 000 de iudei (II R, 24, 10–16), iar Sedecia a fost instalat în locul lui,

— În 589, în pofida lui Ieremia, dar cu sprijinul Egiptului și al amoniților, «Sedecias s-a răsculat contra regelui din Babilon» (II R, 24, 20). Nabucodonosor a intervenit de îndată și Ierusalimul a căzut la 29 iulie 587. Templul și palatul regal au fost incendiate, zidurile au fost dărâmate, Sedecias și înalții funcționari au fost deportați și a fost numit un guvernator provizoriu, Godolias. Curând acesta a fost asasinat și, de teama represalilor, un număr de notabili supraviețuitori, printre care și Ieremia, s-a refugiat în Egipt (II R, 25, 22–26; Ier 40–44).

Căderea Ierusalimului în 587 marchează sfârșitul epocii regale, care a durat aproape patru secole și jumătate. De atunci, aproape același interval de timp, soarta iudeenilor, a culturii ebraice și a religiei israelite s-a jucat în cadrul administrației marilor imperii care s-au succedat: neo-babilonean, persan și elenistic.

V. Exilul (597–538)

După primul exil din 597, căderea Ierusalimului și distrugerea primului templu în 587 au destructurat poporul iudean, tăindu-l în două:

— cei rămași pe teritoriul iudean, probabil cei mai numeroși;

— și cei care au trăit în exil, îndeosebi în Babilonia.

Această dispersare risca să-l mănânce în afara istoriei, și, timp de vreo 50 de ani, poporul iudean, a părut aproape cu totul redus la tăcere.

1. *Poporul rămas în țară*

Situația poporului rămas în Iuda, format în special din tineri (cf. Ier. 30, 10) ne este cuoscută doar prin unele aluzii și prin situația generală a regiunii. În anul 582 Amon și Moab au fost transformate în provincii neo-babiloniene și Nabucodonosor a deportat, din nou, un anumit număr de iudeeni (Ier. 52, 30). Cam prin anul 573, după 13 ani de asediu, Tirul i s-a predat lui Nabucodonosor (Ez. 29, 17 u, 25–28). Aliat cu neo-babilonienii, Edom ocupa, începând din 587, întreg sudul muntelui Iuda și al Șefelei, controlând localitățile Lakiș, Hebron și Ein-Gedi, dar acest regat a fost suprimat și probabil alipit provinciei neo-babiloniene a Arabiei de către Nabonide în 553–552.

Plângerile (lui Ieremia) oglindesc probabil situația iudeenilor sub ocupația neo-babiloneană; ei erau dezorientați și demoralizați, dar se străduiau să se adune în mijlocul ruinelor templului, pentru a celebra sacrificii nesângerânde: ofrande și tămâieri (cf. Ier. 41, 5).

2. *Exilații*

Exilații din 597, 587 și 582 reprezentau cam 20 000 de persoane, inclusiv femeile și copiii. Aceste deportări afectaseră în special clasele conducătoare: familia regală, notabilii, înalții funcționari militari și civili, precum și meșteșugarii și tehnicienii, mai ales cei care lucrau fierul. Spre deosebire de neo-asirieni, neo-babilonienii grupau deportații după originea lor și le recunoșteau o anumită autonomie, cu un sfat al Bătrânilor; ei i-au instalat în regiunea Nippur (Ez. 3, 15; Esd. 2, 59, Ne. 7, 61). Iehoiakin, deși prizonier, rămânea regele lor legitim, dar, local, conducătorii exilaților erau Bătrânii, care consultau eventual pe profeți, îndeosebi pe Ezechiel. Aceștia denunțară speranța deșartă a unei reîntoarceri grabnice în țară și îi sfătuiră pe exilați să se organizeze pentru a trăi în noua lor țară (Ier. 29, 5–7). Având o anumită cultură și, probabil, o anumită cunoaștere a limbii arameice, limba internațională a epocii, cei mai mulți exilați par să fi reușit destul de bine în comerț sau în administrația înaltă.

Această integrare nu i-a împiedicat să-și păstreze cultura și un sentiment național puternic, cu speranța unei restaurări (Ez. 37: viziunea osemintelor uscate). Pentru aceasta ei au socotit ca un semn antemergător eliberarea lui Iehoiakin în anul 561, cu prilejul urcării pe tron a lui Avil-Marduk (II R, 25, 27–30). Nemaifiind nevoiți să exercite sacrificii, preoții par să se fi ocupat de învățământ și de adaptarea tradițiilor naționale. Activitatea lor literară se află probabil la originea «redactării sacerdotale», un fel de memento al principalelor rituri (circumcizie, tabu-uri alimentare, sărbători...) în cadrul unui calendar revizuit, calendarul «sacerdotal», ținând seama de achizițiile astrologiei babiloniene.

În anul 587, unii iudeeni căutaseră refugiu în țările vecine: Amon (Ier. 41, 11 u.), Maob, Edom, Fenicia, Filistia și, mai ales Egipt. În această ultimă țară de azil, unde scăpau de controlul neo-babilonean, iudeenii par să fi devenit mai ales mercenari în garnizoanele din Migdol, Tahpane, Memfis și Elefantina (Ier. 44, 16: «țara din sud»)

Imperiul neo-babilonean n-a durat. Autoritatea lui Nabonide (556–539), care a cucerit Teima și a stat 10 ani în Arabia (cca. 552–542), a fost contestată chiar în

Babilonia, în timp ce regele persan Cirus îl învingea pe Cresus, regele Lidiei și cucerea orașul Sardes (547/6). Curând el s-a înfățișat în Babilon, unde a fost primit ca un eliberator (la 19 octombrie 539) de către preoții lui Marduk și de o serie de exilați iudeeni (Is. 40–55)

VI. Restauarea evreiască în epoca persană (538–332)

Încă din anul 538, Cirus a promulgat un decret care autoriza reîntoarcerea exilaților în Iudeea și prescria reconstruirea templului de la Ierusalim și restituirea vaselor sfinte «pe care Nabucodonosor le luase din acest sanctuar, transportându-le în Babilonia» (text aramean: Esd. 6, 3–5); adaptare ebraică: Esd. 1, 2–4). Șeșbasar, «prinț de Iuda» și probabil fiul cel mai mic al lui Iehoiakin (I Cr. 3, 15), a fost însărcinat cu această misiune, fiind numit prefect/guvernator (*pepah*) al provinciei Iudeea. Această măsură a fost un semi-eșec: după cei aproape 50 de ani de la căderea regatului, puțini exilați sau urmași de exilați au luat hotărârea să se întoarcă în țara strămoșilor, chiar dacă s-au arătat generoși în trimiterea de fonduri. La Ierusalim, abia începute (Esd. 5, 16), lucrările de reconstruire a templului au fost oprite (Esd. 4, 24), în urma diferitelor intrigi ale notabililor din Iudeea sau din provinciile vecine. Cambise (530–522) a mobilizat curând toate resursele regiunii pentru a cuceri Egiptul, iar provincia Iehud și-a pierdut rolul strategic la hotarele imperiului.

Când a murit Cambise, s-au înfruntat într-un război civil Bardia-Gaumata și Dariut. Se pare că Gaumata a fost cel care l-a trimis pe Zorobabel, fiul lui Șaltiel, fiul mai mare al lui Iehoiakin, ca guvernator al Iudeei, în 522. Însoțit de marele preot Iosua (Ag. 1, 1; Esd. 2,2) și de exilați care se întorceau în țară, Zorobabel a restabilit întâi cultul și sărbătorile în jurul altarului arderii de tot (Esd. 3, 6), apoi a început din nou reconstrucția Templului. După ce și-a înfrânt adversarul, Darius a confirmat edictul lui Cirus (Esd. 6,7–12) și lucrările au putut folosi lemn din Liban, importat din Fenicia prin portul Ioppe (Esd. 3, 7). Zelul constructorilor a fost susținut de predicile profeților Hagai și Zaharia într-un climat de exaltare națională și religioasă, tinzând la proclamarea lui Zorobabel ca «rege». Totuși, toate au rămas în ordine și „Al doilea Templu", mai puțin impunător decât cel dintâi, a fost inaugurat la sărbătoarea de Pesah din anul 515 (Esd. 6, 13–22).

Din 515 până în 445, potrivit câtorva stampile, peceți și bule, sarcina de guvernator pare să fi trecut de la Zorobabel la Hanana/Hanania, apoi la Elnatan, soțul lui Șelomit, fiica lui Zorobabel și sora lui Hanania (1 Cr. 3, 19), ieșind în acest fel din linia davidică. Ștampilele arameene «ichud» din această epocă corespund probabil colectării dijmelor sau impozitelor, cu privire la care autoritățile persane erau intransigente. Presiunea fiscală părea cu atât mai nejustificată cu cât lucrările de reconstruire a Ierusalimului au fost stopate la începutul domniei lui Artaxerxe I-ul (464–424) de teama unei revolte (Esd. 4, 6–22), încurajată de răscoala lui Inaros în Deltă.

Pentru a debloca această situație, un paharnic evreu al lui Artaxerxe, Nehemia (Ne, 1–2), a obținut să fie trimis la Ierusalim ca «guvernator al Iudeei» cu depline puteri pentru a relua lucrările (445). În pofida invidiei guvernatorilor vecini, dar cu sprijinul marelui preot Eliașib, Nehemia a restaurat zidul de incintă al Ierusalimului în 52 de zile (Ne, 6, 15). După aceea, el a repopulat capitala (Ne 7, 4–5; 11) și a ameliorat climatul social, renunțând la partea sa din impozite (Ne 5) și decretând o reducere generală a datoriilor. Revenit la Ierusalim după o ședere probabil de un an pe lângă

Artaxerxe, în 433, el s-a străduit să facă să fie respectată legea deuteronomică (zeciuiala, șabatul, interzicerea căsătoriei cu femei străine), denunțând chiar prostul exemplu al familiei marelui preot Eliașib, aliată cu guvernatorii vecini. Sfârșitul guvernoratului lui Nehemia rămâne obscur. Știm doar, prin papirusul 30 de la Elefantina, că în 407 Bagohi/Bagoas era guvernatorul Ierusalimului, iar Delaia, fiul lui Sanballat — guvernatorul Samariei, mare preot fiind Iehohanan (Ne. 12, 22).

Misiunea lui Ezra este datată la «al șaptelea an al lui Artaxerxe (Esd. 7, 8), fără a se preciza dacă este vorba de Artaxerxe I-ul (464–424) sau de Artaxerxe II (404–359), a doua soluție (398) părând mai probabilă. Potrivit termenilor firmanului lui Artaxerxe, Ezra era un preot «scrib al Legii lui Dumnezeu din ceruri». Misiunea sa, care pare să fi vizat pe toți evreii din Transeufratene, consta în a reorganiza justiția și a face să fie aplicat un cod legislativ unic, (Esd. 7, 25–26), probabil Pentateuhul sau Tora, în care redactarea sacerdotală a unificat diferite tradiții mai vechi.

Mulțumită sprijinului politic și financiar al autorității persane și a susținerii de către căpeteniile tradiționale, Ezra a dus la bun sfârșit misiunea sa. Noua Lege a fost promulgată la Ierusalim (Esd. 9–19) și ulterior acceptată ca Scrierea Sfântă atât de samariteni cât și de evreii din Iudeea și din diaspora.

Într-un context politic regional marcat de revoltele Egiptului, Ciprului și Sidonului, sfârșitul epocii persane în Iudeea și în Samaria ne sunt cunoscute în esență prin cele dintâi monede locale (Gaza, Ascalon, Așdod, Ierusalim, Samaria), prin ostraca (Beerșeva, Arad) și, mai ales, prin papirusurile arameene găsite într-o peșteră de la Wadi Daliyeh, scrise însă în Samaria (în esență, acte juridice de transferuri de sclavi).

Cu excepția secolului al IV-lea, epoca persană în Palestina pare să fi fost în general pașnică și prosperă, cu o anumită sporire demografică. Aceasta este adevărat în special pentru Iudeea, unde, creșterii naturale a populației rămasă pe loc i s-a adăugat un număr de repatriați care, prin formația și cultura lor și prin folosirea arameicii, au devenit probabil cadrele provinciei. Arameica era limba administrației persane; se pare că, în urma misiunii lui Ezra, s-a pornit copierea Legii ebraice, folosind scrierea arameică, care va deveni mai târziu «ebraica pătrată». Întrucât n-a primit repatriați, Samaria a rămas mai conservatoare în această privință și scrierea samariteană ulterioară este o dezvoltare directă a scrierii paleoebraice. În schimb, arameica a devenit cu totul preponderentă în comunitățile diasporei, așa cum ne arată, mai ales, numeroasele papirusuri juridice, epistolare și literare, datate de la 515 până la 308, ale comunității iudeo-arameene din Elefantina. Aceste papirusuri permit să se sesizeze diferite aspecte, familiale, economice, juridice și religioase, ale vieții evreilor în Egipt. Cea mai importantă comunitate din diaspora rămâne totuși Babilonia, unde dinamismul economic al unor exilați ne este revelat prin tablele accadiene ale întreprinderii *Murașu* din Nippur.

VII. Sub imperiile elenistice (332–142)

Odată cu apariția lui Alexandru, Israelul a fost plasat rapid nu numai sub noi dominații politice, dar a fost confruntat și cu o nouă cultură dominantă, ceea ce a provocat reacții de atragere și de respingere.

1. *Alexandru și Diadohii (332–281)*

Potrivit lui Flavius Josephus (*AJ.* II, 321), Sanballat, guvernatorul Samariei, a obținut de la Alexandru permisiunea să construiască un templu pe muntele Garizim în schimbul

supunerii lui, când a avut loc asediul Tirului și a trimiterii unui număr de 8 000 de mercenari samariteni în armata macedoneană care invada Egiptul. Acest acord n-a împiedicat o răscoală a samaritenilor, care l-au ars de viu pe Andromachos, reprezentantul lui Alexandru în Siria. Anunțarea întoarcerii lui Alexandru din Egipt a provocat fuga notabililor samariteni, care s-au refugiat într-o peșteră din Wadi Daliyeh cu arhivele lor. Represaliile contra orașului Samaria și permisiunea de a construi un templu pe muntele Garizim par să fi provocat renașterea orașului Sichem în epoca elenistică.

Pentru Iudeea, Josephus relatează o întâlnire între Alexandru și marele preot Iadua (*AJ.* XI, 326–339), dar istoricitatea ei rămâne foarte nesigură.

Sub diadohi (323–281), Palestina devine o miză teritorială între Ptolemeu, stăpânul Egiptului și diadohii care stăpâneau Mesopotamia. În anul 321, înainte de a pătrunde în Egipt, Perdiccas pare să fi fortificat Samaria și să fi instalat acolo o garnizoară macedoneană. După moartea lui Perdiccas, Ptolemeu a cucerit Ierusalimul într-o zi de șabat (*AJ.*, XII, 4) și a deportat iudeeni și samariteni în Egipt. Totuși dominația lagidă nu a fost cu adevărat fermă decât spre anul 285.

2. *Dominația lagidă (cca. 285–200)*

Lăsând la o parte unele intermedii datorate «războaielor siriene», această perioadă a fost în general prosperă, nu numai pentru Egipt, cu apogeul civilizației alexandrine, sub Ptolemeus III, dar și pentru Palestina, chiar dacă controlul financiar al administrației lagide era destul de împovărător. Vechile provincii persane deveniră hiparhii împărțite în nome, mai multe orașe au fost (re)construite după modelul polisului grec: Ptolemais (Akko), Scytopolis (Bet Șean), Marisa (Mareșa).

În Iudeea, marele preot reprezenta de-acum singura autoritate națională. Se poate propune următoarea succesiune:

— Iohanan-Onias I-ul (*AJ* XI, 347; cf. (M. 42, 22–23)
— Simon I-ul, fiul precedentului (*AJ.*, XII, 44)
— Manase (*AJ.*, XII, 157)
— Onias II, fiul lui Simon I-ul
— Simon II („Cel drept"?), fiul lui Onias II (*Aj.*, XII, 224)
— Onias III, fiul precedentului, contemporan cu Seleucos IV (2 M3, 1–3)

Deși, în general a fost respectată, dinastia marilor preoți oniași pare să fi stârnit uneori unele invidii, din cauza puterii sale financiare legată de colectarea dijmei (cf. stampilelor paleoebraice *yht* (și *yršlm*) și a administrării tezaurului Templului (cf. monedelor cu legendă paleo-ebraică *yhdh* și istoria lui Iosif Tobiadul (*AJ.* XII 160 s.). Se va nota că stampilele și monedele vădesc o anumită dare înapoi a arameicii în folosul paleo-ebraicei, deși relațiile cu puterea lagidă se făceau mai ales în grecește (cf. papirusul grec al lui Zenon).

În afara Palestinei, întemeierea de numeroase orașe elenistice a favorizat nașterea unor comunități evreiești în Antiohia, Efes și mai ales în Alexandria. Cu garnizoanele din Deltă și din Cirenaica, comunitățile egiptene reprezentau atunci, probabil, diaspora cea mai numeroasă și mai dinamică (*Contra Apion* II, 33–47). În Egipt a fost tradusă în grecește Biblia ebraică, anume întâi Tora (cf. *Contra Apion* II, 45–47; *AJ.* XII, 11–118, *Scrisoarea lui Aristeu către Philocrat*). Septanta a contribuit la răspândirea iudaismului în Mediterana și evreii din diaspora au utilizat-o uneori în sinagogile care au început să fie atestate în această epocă.

După mai multe războaie în care s-au înfruntat Antiohos III (223–187) cu Ptolemeu IV și Ptolemeu V, bătălia de la Paneion (cam pe la 200) a făcut ca Palestina să cadă

definitiv sub dominația seleucidă: actele oficiale ale erei lor au fost datate începând din 311 î.e.n.

3. *Dominația seleucidă (200–167)*

Ierusalimul a suferit mult din cauza războaielor dintre lagizi și seleucizi, dar în cele din urmă se raliase lui Antiohos III (*AJ.* XII, 133), care a hotărât un ajutor special în favoarea lui, spre a-i repara pagubele (*AJ.* XII, 135–144). Sub conducerea marelui preot Simon II, reconstruirea Ierusalimului pare să fi fost rapidă și eficace, așa cum arată laudele din cartea lui Isus ben Sira (*Si* 50), scrisă în ebraică pe la 186. Această lucrare sapiențială vădește destul de bine ideologia clasei conducătoare și diferitele aspecte ale vieții concrete în Ierusalimul acestei epoci. Raporturile excelente ale lui Antiohos III cu evreii au fost de folos și diasporei din Lidia și din Frigia, unde regele seleucid a instalat 2 000 de familii evreiești din Babilonia, cu un șir de avantaje (*AJ.* XII, 147–153).

Sfârșitul domniei lui Antiohos III a fost umbrit de înfrângerea sa de către romani la Magnezia și de asprimea condițiilor păcii de la Apameea din anul 188. Dată fiind enorma datorie de război care trebuia plătită, seleucizii au căutat, încă începând cu Seleucos IV (187–175) să recupereze bani prin toate mijloacele și, în special, să profite de tezaurul templului din Ierusalim (cf. Istoria lui Heliodor, 2 M 3 și sfârșitul tobiadului Hyrcan, *AJ.* XII, 223–226), arendând postul de mare preot celui care oferea mai mult. În felul acesta, la începutul domniei lui Antiohos IV Epifane (175–164/8), făgăduind mai mulți bani și mai mult elenism, Iason a luat locul fratelui său Onias III; decretul lui Antiohos III (*supra*) a fost abolit, Ierusalimul a fost rebotezat «Antiohia», a fost construit un gimnaziu (2 M4, 7–20), iar Antiohos IV a fost primit triumfal de către Iason la Ierusalim. Cu toate acestea, după trei ani (cca. 174–171), Iason a fost înlocuit prin Menelas, care oferea 300 talanți mai mult (2 M4, 24) și l-a suprimat pe Onias III.

În urma unei răscoale din Ierusalim condusă de către Iason, Antiohos IV s-a întors din Egipt, a pătruns în Ierusalim, a masacrat o parte a populației și, cu complicitatea lui Menelas, a pus mâna pe tezaurul Templului (toamna 169). Doi ani mai târziu, la întoarcerea sa din Egipt, în fața amenințărilor legatului roman Popilius Laenas (cf. Dn 11, 29–30), Antiohos decretă elenizarea Iudeei și Samariei și trimise 20 000 de oameni ca s-o realizeze prin forță (masacre, jafuri și înrobiri). Întrucât zidul orașului era dărâmat, a fost clădită o citadelă puternică (Akra) pentru garnizoana seleucidă (1 M 1, 16–40). În templu a fost instalat un altar păgân (la 8 decembrie 167), pe care se jertfeau porci și erau celebrate sărbătorile domestice (2 M 6); evreii care respectau Legea erau urmăriți și executați, cărțile Legii erau căutate, sfâșiate și arse. (1 M 1,56).

Stigmatizată de către cartea lui Daniel și de cele două cărți ale Macabeilor, această elenizare sistematică a fost evitată de către samariteni (*AJ.* XII, 257 s.) și acceptată de o parte a populației din Galileea, Galeaditida și chiar din Iudeea (2M1, 43, 52; cf. Dn 9, 27; 11, 32), în timp ce unii observanți ai religiei străbune (precum Onias IV) au preferat să se refugieze în străinătate, în special în Egipt iar alții în deșert (1M, 1, 53).

4. *Revolta macabeană (167–142)*

Semnalul revoltei a fost dat de un preot din descendența lui Ioarib, Matatia Hasmoneanul din Modin. El a refuzat să ia parte la un sacrificiu păgân, a ucis un evreu care urma să jertfească, precum și pe trimisul regelui, și a trecut după aceea în clan-

destinitate, punând chiar urgența luptei armate mai presus decât respectarea scrupuloasă a șabatului. Adunând în jurul său aproape șase mii de bărbați «credincioși» (*hasidim/ asideeni)* Legii străbune (1 M2), el a dus un război de partizani, supunând cu forța la circumcizie copii, distrugând altarele păgâne și dând foc târgurilor trecute la elenism.

La moartea sa (166), fiul său Simon a devenit șeful politic al revoltei, iar Iuda, supranumit «Macabeul» — șef militar, intensificând cu un anumit succes, războiul de noapte și ambuscadele. În 165, profitând de o eroare tactică a lui Nicanor, el a distrus tabăra seleucidă la Emaus (1 M 3, 38–4, 27; 2 M 8, 1–29) și, în 161, a oprit armata lui Lysias la Betzur. Față de aceste eșecuri repetate, și față de presiunea diplomatică a romanilor, Antiohos a propus un armistițiu, dând dreptul pentru evrei să trăiască după Legea lor (2 M 11, 13–38). Iuda a pătruns atunci în Ierusalim, a purificat templul și l-a inaugurat la 25 Kislev (= 14 decembrie 164) [sărbătoarea Hanuca; 1 M4, 36–60].

Antiohos V (164/3–162) a confirmat dreptul evreilor de a trăi potrivit Legii lor (2 M 11, 22–26), dar Iuda n-a părăsit lupta armată. El a fortificat Templul și Betzur și a întreprins raiduri în Idumeea, Filistia, Akrabatene și Galeaditida. A atacat chiar și Akra. Pentru a stăvili această revoltă, clar politică, Lysias a atacat Iudeea prin sud. Partizanii, înfrânți la Betzaharia, au trebuit să evacueze Betsur și Lysias a intrat în Ierusalim, unde a asediat sanctuarul fortificat. Revoltații nu-și datorară salvarea decât disensiunilor seleucide, care au dus la luarea puterii de către Demetrios I la Antiohia (161–150).

Și evreii erau divizați: noul mare preot, Alkima, îl chema în ajutor pe Demetrios, în timp ce asideenii */hasidimi* încercau să negocieze cu Alkima și Bachides (1 M 7, 13–15). Trimis de către Demetrios, Nicanor pătrunse în Ierusalim cu o armată puternică dar Iuda îl surprinse curând și îl ucise la Bet Horin («Ziua lui Nicanor», 13 Adar 161: 1 M 7, 39–50). Totuși, ajutorul romanilor cerut de Iuda a ajuns prea târziu. În anul 160 Bachides asedia Beerzet la nord de Ierusalim și Iuda își afla moartea într-o luptă disperată (1 M 9). Atunci Bachides reorganiză țara, stabilind pretutindeni notabili pro-eleniști.

Refugiați în deșertul Tekoa, machisarzii își puseră în fruntea lor pe Ionatan (160–142) și reîncepură să facă ambuscade și atentate. Revenit în 157 la asedierea localității Bethași, Bachides făcu în cele din urmă pace cu Ionatan, care s-a instalat la Mikmaș, la nord-est de Ierusalim și a reluat treptat controlul întregii Iudee. Mai mult decât atât. Exploatând certurile dintre seleucizi, Ionatan obținu să fie numit mare preot de către Alexander Balas în 152, apoi, în 150, guvernator civil și militar al Iudeei. După o suspendare a impozitelor și alipirea unor noi nome, el controla chiar, la un moment dat, întreaga Cœlo-Sirie, cu raiduri până la Damasc și Hamat și ambasade la Roma și la Sparta. Cu toate acestea, cu prilejul unor tratative la Ptolemais, Tryfon l-a arestat și executat. Fratele său Simon îi luă de îndată locul și a obținut de la Demetrios o suspendare totală a impozitelor, cu alte cuvinte o recunoaștere de *facto* a independenței sale. Notarii evrei începură să dateze actele oficiale cu inscripția «anul I al lui Simon, mare preot, strateg și căpetenie a evreilor» (I M 13, 42; mai 142).

VIII. În umbra imperiului roman (142 î.e.n.–135 e.n.)

1. *Hașmoneii aliați ai Romei (142–63)*

Odată recunoscut, Simon trimise ambasade la Roma și la Sparta (1 M 14, 16-24; 15, 15–24) și convocă în anul 140 o «Mare Adunare» a notabililor țării, care îi recu-

noscură triplul său titlu «pentru totdeauna, până ce se va ivi un profet fidel», formulă ambiguă de compromis pentru un fel de dinastie provizorie. În general pașnic, etnarhatul său (142–134) s-a terminat printr-o încercare de lovitură de stat proelenistă. Simon a fost asasinat la Dok, iar cei mai mulți membri ai familiei sale au fost executați sau otrăviți. Cu toate acestea, al treilea său fiu, Ioan, a putut face să fie proclamat mare preot și etnarh la Ierusalim.

La începuturile sale, etnarhatul lui Ioan Hyrcan (134–104) a fost agitat. Antiohos VII a atacat Ierusalimul și Hyrcan a trebuit să verse un tribut de 500 talanți și să dărâme zidul Ierusalimului. Cu toate acestea, profitând de disensiunile seleucide, el cuceri curând Moabul, o parte din Samaria (distrugând Sichemul și templul de pe muntele Garizim în anul 128), precum și din Idumeea, pe care a iudaizat-o cu forța (*AJ.* XIII 254–258). Ceva mai târziu, după un asediu de un an, el cuceri Samaria, pe care a șters-o cu totul de pe fața pământului. Această distrugere a desăvârșit despărțirea dintre evrei și samariteni, începută la sfârșitul secolului al IV-lea î.e.n.; de aici înainte, samaritenii îi vor considera pe evrei ca dușmanii lor ereditari. Numai Pentateuhul va rămâne comun celor două comunități. În Iudeea însăși, criza macabeană conduse la precizarea cărților socotite ca sfinte și urmărite pentru a fi distruse de către seleucizi; cartea lui Daniel făcea parte dintre ele. Cu toate că «Legea, Profeții și celelalte cărți» erau comune iudaismului post-macabean, interpretarea lor i-a despărțit pe evrei în trei tendințe sau mișcări: fariseii, saduceii și esenienii.

Ionatan și Simon se sprijiniseră pe farisei, care recunoscuseră pontificatul lor. Însă acești notabili laici pricepuți în studiul Legii și a jurisprudenței acesteia, au criticat violent sacerdoțiul lui Ioan Hyrcan, din cauza captivității mamei sale, precum și din pricina pretențiilor sale la regalitate, deși nu era de descendență davidică. După ce a reprimat cu asprime revolta lor (*AJ.* XII, 291–198), Hyrcan s-a sprijinit atunci pe saducei, influenți la Ierusalim și la Templu.

Perioada ultimă, relativ pașnică, a domniei lui Hyrcan, i-a îngăduit să reclădească zidurile Ierusalimului și să fie primul hasmonean care a bătut monedă. Când a murit, fiul său Iuda Aristobul a aruncat în temniță sau a ucis pe cei mai mulți membri ai familiei sale. El a cucerit Galileea centrală și Ituria, pe care a iudaizat-o cu forța. Sub domnia sa, Flavius Josephus îl menționează pe Iuda esenianul (*AJ.*, XII, 311–312).

Alexander Iannai (103–76) i-a urmat la domnie. El a înăbușit cu sălbăticie răscoalele pricinuite de impozitele grele, precum și criticile fariseilor, crucificând 800 de opozanți. «Rege» și «mare preot» în același timp, el se simțea mai la îndemână în fruntea armatei sale (care cuprindea mercenari pisidieni și cilicieni), decât la serviciul religios din Templu. În urma unui lung șir de războaie, mai mult sau mai puțin norocoase, regatul hasmonean cuprindea Iudeea, Idumeea, Filistia, Șaron, Samaria, Galileea până la Tabor, Golanul, Galanditida și Maobitida.

La moartea lui Alexander Iannai, soția sa, Alexandra, și-a asumat puterea politică (76–67), în timp ce fiul său mai mare, Hyrcan II, a devenit mare preot. Alexandra s-a împăcat cu fariseii și cu căpetenia lor, *Simeon ben Șetah. Influența majoritară a fariseilor în Consiliul Bătrânilor («Marele Sanhedrin» sau *gerusia*) prezidat de un mare preot, de cele mai multe ori saduceu, a marcat viața poporului evreu până în anul 70, astfel încât domnia Alexandrei a rămas în tradiția rabinică drept un fel de vârstă de aur.

Când a murit Alexandra, fiul ei mai mic, Aristobul II (67–63) a pus mâna pe putere, în detrimentul fratelui său mai vârstnic, Hyrcan. Însă omul puternic din partidul acestuia, Antipater, guvernator al Idumeei, s-a sprijinit pe nabateeni și l-a înfrânt pe Aristobul.

Acesta, refugiat în Ierusalim, a fost salvat de generalul roman Scaurus (*RJ* 1, 27). Arbitri ai situației, romanii au trebuit să facă față asalturilor diplomatice ale celor doi frați dușmani. A câștigat Hyrcan. În vara anului 63, Pompei l-a luat prizonier pe Aristobul, a asediat Templul și a pătruns în Sfânta Sfintelor.

2. *Hașmoneii supuși Romei (63–37)*

Controlarea țării de către romani a durat aproape patru secole. Pompei l-a restabilit pe Hyrcan II, dar a impus Iudeei plata unui tribut; Samaria, Decapolis și orașele de pe coastă au fost alipite provinciei romane Siria. În anul 67, Cezar i-a recunoscut lui Antipater titlul de procurator al Iudeei; cei doi fii ai săi au devenit strategi ai Cœlo-Siriei și ai Samariei (*RJ* 1, 213). După asasinarea lui Antipater, în anul 42, Antoniu i-a numit pe cei doi fii ai lui, Fasael și Herodes (Irod), ca tetrahi, având ca sarcină administrarea Iudeei.

În anul 40, în urma invaziei parte, Hyrcan a fost îndepărtat și Antigonos, fiul lui Aristobul, a fost proclamat rege și mare preot (40–37). Însă Senatul roman l-a proclamat ca «rege al Iudeei» pe Irod. În anul 37, sprijinit de legiunile lui Sosius, Irod a cucerit Ierusalimul, iar Antigonos a fost decapitat.

3. *Dinastia herodiană și administrația romană (37 î.e.n.–66 e.n.)*

1. Irod cel Mare (40–37–4).

Irod este bine cunoscut prin Flavius Josephus, care l-a utilizat pe Nicolae din Damasc (149 de cărți), care fusese profesorul și consilierul acestuia. Foarte bun general, tenace, tot atât de crud pe cât de dibaci politician, Irod și-a modernizat țara cu ajutorul tehnologiei romane. Construcțiile sale, în special la Ierusalim, noul Templu, precum și fortărețele sale (Cypros, Herodion, Masada, Alexandreion, Hyrcania, Macheronte) și noile sale orașe (Sebasta/Samaria, Cezareea...) impresionează încă și astăzi. Chiar dacă presiunea fiscală era grea (90 talanți la 1–1,5 milioane de locuitori: *AJ*. XVII, 318 u.), securitatea populației a fost asigurată; de aci o anumită prosperitate. Regele a intervenit el însuși cu averea sa într-un caz de cutremur (anul 31) sau când a fost foamete. Respectându-i pe conducătorii farisei (Pollion, Sameas), Irod a știut să se împace și cu esenienii și cu căpetenia lor Menahem (*AJ*, XV, 370–371), iar pentru a limita puterea saduceilor a pus capăt pontificatului pe viață, numind și destituind pe marii preoți, aleși din familiile sacerdotale din diaspora...

În exterior, el a apărat drepturile evreilor din imperiul roman, obținând să fie confirmate privilegiile ce fuseseră acordate evreilor de către lagizi și seleucizi, și asigurând colectarea regulată a impozitelor pentru Templu.

2. Urmașii lui Irod (4 î.e.n.–41 e.n.)

a) Filip, Tetrarh la Gaulanitida, Batanea, Trahonitida și Aurenitida (4 î.e.n.–34 e.n.), și-a înfrumusețat capitala Baneas (Cezareea lui Filip) și a întemeiat Iulias/Bet Saida.

b) Irod Antipa, Tetrarh al Galileei și Percei (4 î.e.n.–39 e.n.), a întemeiat Tiberiada, a devenit celebru prin faptul că s-a căsătorit cu nepoata sa Irodiada. A suferit un eșec în intrigile sale de la Roma, care s-au terminat prin exilarea sa la Lugdunum (Saint Bernard de Commiges?). În timpul domniei lui s-au format trei noi secte evreiești:

— zeloții, care îl considerau pe Dumnezeu ca «singurul lor conducător și stăpân»; erau partizanii luptei armate împotriva romanilor;

— baptiștii, partizani ai unei convertiri spirituale, manifestate printr-un rit de imersiune. La moartea conducătorului lor, Ion Botezătorul (*AJ. XVIII*, 116 s.; *Mt* 3, 1–12; 21,1 – 19, 14, 1–18), unii dintre acești baptiști i s-au alăturat lui Isus din Nazaret;

— nazareeni, adepți ai lui Isus din Nazaret, care a proclamat în împrejurimile localității Cafarnaum «Regatul lui Dumnezeu» și a fost aclamat o bucată de timp ca Mesia, înainte de a fi arestat la Ierusalim și crucificat din ordinul prefectului Pontius Pilatus. Discipolii săi, care continuau «să proclame în privința lui că le-a apărut din nou viu a treia zi după moartea sa» (*AJ.* XVIII, 63–64), au format partidul «nazareenilor» (Fapte 24,5), care a devenit cel al creștinilor (*infra*).

c) Archelaos, etnarh al Iudeei, Samariei și Idumeei (4 î.e.n.– 6 e.n.) a provocat prin comportarea sa tiranică o asemenea nemulțumire încât a fost exilat la Vienne în Galia.

După recensământul lui Quirinius, Iudeea, Samaria și Idumeea au trecut sub administrarea unui prefect roman: Copenius (cca. 6-9), Marcus Ambibulus (cca. 9–12), Annius Rufus (cca. 12–16), Valerius Gratus (cca. 16-26), Pontius Pillatus (cca. 26–36), Marcellus (36–37?), Marullus (37–41). Supuși autorității legatului Siriei, acești prefecți exercitau puterea judiciară, administrativă, fiscală și polițienească. Ei numeau pe marii preoți, care au fost în următoarea ordine: Ana (6–15), Ismael fiul lui Fiabi I (15–16), Eleazar fiul lui Ana (cca. 16–17), Simon fiul lui Kamit (cca. 17–18), Iosif Caif, ginerele lui Ana (cca. 18–37), Ionatan fiul lui Ana (37), Teofil fiul lui Ana (cca. 37–41).

4. *Irod Agripa I-ul (37–40–41–44).*

Scurta domnie a lui Caligula (37–40) ale cărui pretenții la titlul de «divin» au stârnit agitații la Alexandria și au provocat încurcături legatului Siriei, a fost marcată prin ascensiunea la putere în regiunea de care ne ocupăm a unui nepot al lui Irod cel Mare, anume Irod Agripa I-ul, căruia Caligula i-a dat tetrarhia lui Filip în anul 37, apoi tetrarhia lui Antipas în anul 40, iar Claudiu i-a dat Samaria, Iudeea și Idumeea. Popular în rândurile fariseilor, Irod Agripa I s-a opus nazareenilor (Fapte, 12, 11), care atunci s-au orientat spre diaspora și spre lumea păgână, luând la Antiohia numele de «creștini» (Fapte 11, 14–26). La moartea lui Agripa, fiul său, Irod Agripa II, avea doar 17 ani și Claudius a pus din nou Palestina sub administrația romană. Mai târziu (48–49), Agripa II a căpătat principatul Chalcis și după aceea fosta tetrarhie a lui Filip și Abilene, cărora Nero le-a adăugat în anul 54 o parte din Galileea.

5. *Procuratorii romani (44–66)*

Sub procuratorii:Caspius Fadus (44–46?), Tiberius Iulius Alexander (46?–48), Ventidius Cumanus (48–52?), Felix (52?-60?), Porcius Fastus (60?–62) Albinus (62/64), și Gestius Florus (64–66) s-au succedat răscoale, jafuri, asasinate și represalii sângeroase, agitația fiind întreținută de greșelile procuratorilor și de acțiunile zeloților, apoi de ale «sicarilor».

Această fermentație politică nu putea să mascheze vitalitatea iudaismului din secolul I, manifestă prin belșugul de sinagogi și de școli unde se studia Legea și mai ales prin liturghiile din Templu, care adunau în timpul sărbătorilor mari mulțimi de pelerini din întreaga Palestină și din diaspora. Această diasporă este estimată în general la 6–7 milioane de suflete, între care un milion în Egipt și tot atâta în imperiul part. În afara acestora din urmă, evreii din diaspora erau în esență elenofoni și conducătorii lor, precum Filon din Alexandria, vorbeau și scriau în limba greacă. Statutul lor juridic,

recunoscut de împărații succesivi, n-a fost o piedică pentru anumite tensiuni și nici pentru pogromul din Alexandria din anul 38, care au vădit limitele protecției autorităților romane și ale toleranței religioase din această epocă.

6. *Războiul evreilor (66–70–73/74)*

În anul 66, Gestius Florus a scos din tezaurul Templului 17 talanți. Acest incident minor a pricinuit o reacție în lanț (revolte, represalii), ducând la insurecție națională și la represiune militară din partea Romei. Înfrângerea de la Bet Horon pe care a suferit-o procuratorul Siriei, Cestius Gallus, în fruntea celei de-a XII-a legiuni, a transformat revolta într-un război de independență la care au luat parte cei mai mulți evrei (preoți, farisei, saducei, esenieni și, firește, zeloți). Pentru înfrângerea revoltaților, Neron l-a trimis pe Vespasian în fruntea a circa 80 000 de soldați. Vespasian a supus Galileea în anul 67, Pereea și Șefela în anul următor. Însă moartea lui Nero, asasinarea lui Galba și războiul civil dintre Vitellius și partizanii lui Vespasian au suspendat pentru un timp operațiile militare din Palestina.

Când a murit Vitellius (la sfârșitul anului 69), Vespasian s-a întors la Roma și l-a lăsat pe fiul său, Titus, să termine războiul. Acesta a asediat Ierusalimul în anul 70, înaintea sărbătorilor de Paște și a cucerit orașul, cartier după cartier. La sfârșitul lunii august au fost incendiate porțile exterioare (8 Av.), apoi templul însuși (9 Av.). Cea mai mare parte a orașului a fost distrusă, locuitorii au fost masacrați, trimiși la muncă în mine sau folosiți în luptele de gladiatori sau în triumful organizat la Roma în cinstea lui Vespasian și a lui Titus (*RI* VII, 123–157).

Lucius Bassus, noul guvernator al Iudeei, a făcut eforturile necesare pentru a nimici ultimele rămășițe ale rezistenței evreiești: Herodion, Macheronte și Masada, care, ținută de Eleazar ben Iair, a rezistat până în 73/74 și a fost cucerită de Flavius Silva.

7. *De la căderea Ierusalimului (în 70) până la războiul lui Bar Kohba (132–135)*

Cu 97 000 de oameni luați prizonieri și 1 100 000 de morți (*RI* VI, 414–428), războiul pentru independență lăsase țara însângerată, fără Templu și fără Sanhedrin. Iudeea a devenit o simplă provincie romană, guvernată de un legat propretor și supravegheată de legiunea a X-a. Cu toate acestea, iudaismul și cultura ebraică nu s-au stins: dacă saduceii și esenienii au dispărut practic în dezastrul din anul 70, samaritenii și nazareenii, care se ținuseră la distanță de revoltă au supraviețuit; primii s-au menținut în Samaria și în unele orașe de pe coastă, ceilalți, mai puțin numeroși, după ce s-au refugiat la Pella, s-au întors la Ierusalim unde se pare că, fiind persecutați atunci când a izbucnit războiul lui Bar Kohba, au fost treptat absorbiți în biserica creștină elenizată.

De fapt, iudaismul de după anul 70 a fost în esența lui fariseic. Iohanan ben Zakai, discipol al lui Hillel, a fost autorizat să se stabilească la Iavne/Iamnia, unde a întemeiat o școală și s-a înconjurat de un sfat, care a jucat rolul unui fel de Sanhedrin. Acesta a fixat canonul Bibliei ebraice, și a centrat iudaismul pe învățătura și practicarea Legii. La sfârșitul secolului I și la începutul secolului al II-lea, căpetenia academiei din Iavne a fost Gamaliel II, alături de care au stat Iehoșua ben Hanania, Eliezer ben Hyrcanos și, ulterior, R. Akiva.

Chiar și după anul 70, iudaismul pare să fi continuat a beneficia de toleranța autorităților romane în calitate de *religia licita*. La sfârșitul domniei lui Traian, în 115–117, mai multe surse convergente atestă că o revoltă armată evreiască a izbucnit în Egipt,

Cirenaica, Cipru și Mesopotamia. În Egipt și Cirenaica, conducătorul revoltei pare să fi fost un anume Lucuas și înfruntările sale au fost foarte ucigătoare, dar se pare că în ele n-a fost atrasă Iudeea.

În 132–135, sub domnia lui Hadrian, Iudeea s-a răsculat. Cauza acestei veritabile insurecții naționale se pare că a fost faptul că împăratul a decis interzicerea generală a castrării, incluzând în aceasta și circumciderea. A contribuit de asemenea întemeierea, pe ruinele Ierusalimului, a unui nou oraș păgân, Aelia Capitolina. Conducătorul revoltei a fost numit Bar Kohba, adică «fiul stelei», căci R. Akiva, care l-a susținut, a aplicat oracolul cuprins în versetul din Num. 24, 17 (*TI Taan*, 4, 8). Această denumire a fost transmisă de o tradiție manuscrisă din *Lm. R* 2,4, de asemenea de către Syncelle și de tradiția creștină (Iustin, *Apologia* I, 31, 6; Eusebiu, *Istoria eclesiastică* IV, 6 și VIII, 4). În schimb, tradiția rabinică ulterioară a transformat acest epitet elogios în Bar Koziba, adică «fiul minciunii» (*Lm. R*, 1,2). De fapt, manuscrisele și greutățile cu inscripții găsite în deșertul Iuda au arătat că «șeful» războiului purtat de evrei se numea Simon bar Kosiba.

În lipsa mărturiei unui istoric contemporan (cum a fost Flavius Josephus pentru războiul evreiesc din 60–70), amănuntele acestui război lung și ucigător ne scapă, chiar dacă monezile găsite au confirmat că a durat 3 ani și jumătate, iar manuscrisele de la Wadi Murabbat și de la Nahal Hever constituie acum o documentație de primă importanță, cuprinzând scrisori trimise chiar de Simon bar Kosiba. Publicate doar în parte, aceste documente vădesc atât o anumită cruzime (punere în lanțuri, incendieri de case) cât și o grijă pentru respectarea Legii (dijmă, șabat, an șabatic, rituri ale sărbătorii de Sucot). Ele ne mai arată că această revoltă se organizase pentru a dura, cu guvernatori militari în diferite districte, precum și administratori civili (*parnesim*) în diferite localități. Era vorba de un adevărat Stat iudeu, cu economia și moneda sa proprie și de altfel, documentele vădesc și importanța preotului Eleazar, cel puțin la începutul revoltei. Deși afirmația care urmează este încă discutată, se pare că unele inscripții de pe monede ar indica și că Ierusalimul a fost «eliberat» în cursul primilor doi ani ai revoltei, înainte de a fi recucerit de către romani. Documentele din deșertul Iuda atestă că fortărețele Herodion, Tekoa și Ein Gedi s-au menținut destul de multă vreme sub controlul lui Bar Kohba, al cărui război de partizani a știut să exploateze topografia Iudeei, folosind grotele din deșert precum și diferitele ascunzători subterane din Șefela.

Pentru a înfrânge această insurecție națională, Hadrian a recurs la unul din cei mai buni generali ai săi, Iulius Severus, care își dovedise calitățile în Marea Britanie. Potrivit tradiției rabinice și celei creștine, ultimul refugiu al lui Bar Kosiba (Kohba/Koziba) și al trupelor sale a fost fortăreața Beitar/Bettir, cam la 10 km sud-vest de Ierusalim; fortăreața ar fi fost cucerită la 9 Av 135 (M *Taan* 4,6) și va rămâne vestită prin numărul celor uciși acolo (TI *Taan*, 4,1), printre care R. Akiva însuși (TB *Ber.* 61b).

Din acest război, țara a ieșit distrusă. Evreilor li s-a interzis să intre în Aelia Capitolina, unde a fost înălțat un templu al lui Jupiter Capitolin pe locul unde fusese Templul. Totuși, după câtva timp, împăratul Antonin cel Pios (138–151) i-a autorizat din nou pe evrei să practice circumcizia și iudaismul a putut supraviețui în imperiul roman.

André Lemaire

SURSE

E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, editată și revizuită de G.Vermesak, M. Black, F. Millar, Edimburg I, 1973; II, 1979; III/1, 1986; III/2, 1987; J. Briend, M.J. Seux, *Textes du Proche-Orient ancien et Histoire d'Israel*, Paris, 1977; J.A. Soggin, *A History of Ancient Israel*, Filadelfia 1984; C. Perrot et C. Saulnier, *Histoire d'Israel, de la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple (301 a.C.-135 a.D.)*, Paris, 1985; H Shenk (éd.): *Ancient Israel, a Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, Washington, 1988; I.M. Laperrouse (éd.): *La Protohistoire d'Israel*, Paris 1990; A. Lemaire, *Histoire du peuple hébreu*, Que sais-je? 1898, Paris, 1992.

BABILON

I. Istoria iudaismului babilonean — II. Literatura iudaismului babilonean. — III. Concluzii.

Potrivit tradiției, expresiile «iudaism babilonean» sau «diaspora babiloneană» desemnează comunitățile evreiești care au trăit pe teritoriul imperiului part arsacid, apoi al imperiului persan sasanid, în sfârșit, sub dominația islamului.

Diaspora babiloneană s-a dezvoltat în special în cursul domniei persanilor ahemenizi și a grecilor seleucizi. După marile revolte din anii 70 și 135 împotriva romanilor, numeroși evrei palestinieni s-au refugiat în imperiul part. Dar încă în secolul I al e.n. *Filon din Alexandria (*Legatio ad Caium*, paragr. 3, 9 și *De vita Mosis* II, 58, 7) și Flavius *Josephus (*AJ*, XV, 14 și 39) afirmau că Babilonia era centrul principal al întregii diaspore și că evreii erau foarte numeroși acolo.

Prezentarea de față va trata despre comunitățile evreiești care au trăit între Tigru și Eufrat, începând din secolele VII–VI î.e.n. până în secolele X–XI ale e.n. Deci, cadrul geografic îl va depăși pe cel al Babiloniei. Vor fi înfățișate succesiv istoria și literatura evreiască din Mesopotamia.

I. Istoria iudaismului babilonean

Principalele surse de care dispunem cu privire la istoria iudaismului babilonean în epoca zisă «rabinică» sau «talmudică» (secolele III–XI ale e.n.) provin fie din literatura rabinică sau talmudică, fie din lucrări mai speciale, precum *Seder tanaim ve-amoraim* (din secolul al IX-lea) și *Igheret Șerira Geon* (din secolul al X-lea). De asemenea, se cuvenea să fie folosită neprețuita *Sefer ha-Cabala* de Abraham ibn Daud (scrisă cam prin 1160–1161); nu a putut fi uitată nici *Seder olam Zuta*, a cărei datare este nesigură. Nu se găsesc decât foarte rare mărturii din afara iudaismului.

Deportările asiriene care au avut loc în anul 732 î.e.n. (Ir 15, 29) și în anul 721 î.e.n. (2 R, 17, 6), deci dinainte și după prăbușirea regatului Israel, apoi deportările babiloniene din anul 597 î.e.n. (2 R, 24, 14–16; Jr 52, 18–30) și din anul 586 î.e.n. (2 R 25, 1–21; Jr 39, 1–10) deci dinainte și după căderea regatului Iuda, se află la originea îndepărtată a comunităților evreiești din Babilonia, ca și a celor din întreaga Mesopotamie.

1. *Perioada ahemenizilor (de la mijlocul secolului al VI-lea până la sfârșitul secolului al IV-lea î.e.n.)*

Căderea imperiului babilonian în mâinile lui Cirus, regele Persiei (în anul 539), a marcat începutul primului imperiu persan, numit ahemenid, după numele strămoșului lui Cirus.

După ce a fost proclamat edictul lui Cirus (din anul 538 î.e.n.) care, potrivit tradiției, a marcat sfârșitul exilului și începutul diasporei, comunitățile evreiești din Babilonia și din Palestina au trăit în interiorul aceleiași entități politice. Cu alte cuvinte, evreii din aceste două regiuni, vorbitori ai unor dialecte arameice foarte apropiate, nu se deosebeau în chip esențial între dânșii. Comunitățile din Babilonia și din Palestina erau totuși independente; relațiile dintre ele au putut fi, după epoci, conflictuale, din cauza divergențelor spirituale și legislative dintre autoritățile religioase ale celor două regiuni. În cursul perioadei ahemenizilor, iudaismul babilonian pare că a fost preponderent în reorganizarea politică și religioasă a Iudeei. O ilustrare emblematică a acestui fapt o reprezintă tradițiile din jurul figurilor lui Ezra și Nehemia, cei care au promulgat Legea la Ierusalim (deși activitățile exacte ale fiecăruia dintre ei n-au putut fi precizate de către specialiști).

Pentru perioada până în secolul al III-lea î.e.n., documentația referitoare la populațiile evreiești orientale a rămas foarte fragmentară. Cam prin anii 350–340, sub domnia lui Artaxerxes II (354–338), ar fi avut loc o deportare a evreilor din Palestina în Hyrcania. Această deportare, necunoscută în sursele evreiești, nu se află documentată decât la Eusebiu din Cezareea (*Cronică* II, 152). S-a căutat confirmarea ei în arheologia Palestinei; într-adevăr, spre sfârșitul perioadei ahemenide șapte situri (de la Hazor în nord până la Ieriho în sud) au întrerupt sau chiar și-au încetat ocupațiile lor. S-ar putea să existe un raport între acest eveniment și faptul că apelativul «Hyrcan» este atestat ca nume propriu la evrei abia începând din secolul al III-lea î.e.n.

2. *Perioada seleucizilor (de la începutul secolului al III-lea până la mijlocul secolului al II-lea î.e.n.).*

În anii 333–332, Alexandru din Macedonia, care controla întreaga Grecie, s-a avântat la cucerirea Orientului, ajungând de la țărmurile Mediteranei până la hotarele Indiei. La moartea lui Alexandru (în anul 323), generalii săi, diadohii, și-au împărțit între ei imperiul. Vreme de 42 de ani diadohii s-au războit între ei, ca nu cumva vreunul dintre ei să reconstituie imperiul în folosul său. Comunitățile evreiești din Babilonia s-au trezit atunci sub dominația seleucizilor, în timp ce acelea din Palestina au ajuns sub dominația lagizilor. În anul 300, în urma evacuării Palestinei de către lagizi, comunitățile evreiești de aici au ajuns și ele, ca și cele din Babilonia, în aceeași entitate politică, a seleucizilor.

Dacă suntem relativ informați despre comunitățile evreiești care trăiau în această epocă în Siria, aproape că nu știm nimic despre acelea care se aflau în Babilonia. În general, este mai greu să se precizeze statutul evreilor din regatul seleucizilor decât statutul acelora aflați sub dominație lagidă. Unul dintre rarele fapte semnificative este utilizarea de către suveranii din Siria, ca și de către cei din Egipt, a sistemului coloniilor militare evreiești, *Katoikiai* (echivalentul *klerukiei* din Egipt).

Exemplul cel mai caracteristic de utilizare politică de către suveranii seleucizi a acestor colonii este oferit de un document datând din anul 210, sub domnia lui Antiohus III (223–187). La acea dată, în timp ce regele seleucid purta o campanie militară în

satrapiile orientale ale țării sale (212–205), au izbucnit pentru a doua oară tulburări în Asia Mică, mai precis în Frigia și în Lidia. Antiohus a reacționat, transferând în regiunile rebele două mii de familii evreiești din Mesopotamia. El intenționa să stabilească în aceste regiuni populații noi și liniștite, țărani-soldați pacificatori, pe loialitatea cărora se putea bizui. Pentru aceasta el i-a trimis o scrisoare lui Zeuxis, satrapul celor două provincii menționate mai sus; documentul este pomenit de Flavius Josephus. Autenticitatea acestei scrisori a fost pusă adesea sub semnul întrebării, dar astăzi ea este unanim acceptată (*AJ*, XII, 147–153). Totodată, această scrisoare este una dintre cele mai bune piese care s-a păstrat din perioada elenistică în faza ei de maturitate politică.

De fapt, în Mesopotamia, ca și în restul regatului seleucid, existau două tipuri de comunități evreiești. Pe de o parte, comunitățile urbane, în interiorul sau în apropierea cetăților grecești. Pe de altă parte, comunitățile rurale, care ocupau sate, adesea fortificate, și se bucurau de o autonomie foarte largă. Coloniile militare erau organizate în jurul unui nucleu sacerdotal, alcătuit din preoți și din leviți, plătiți din fondurile regale.

3. *Perioada arsacizilor (de la mijlocul secolului al II-lea î.e.n. până la începutul secolului al III-lea e.n.)*

Dominația romană în Orient și înlocuirea de către parți a grecilor seleucizi, a marcat începutul unei ere noi, de relativă prosperitate economică pentru iudaismul babilonean. De aci înainte, frontiera stabilită între imperiul seleucid și cel part, apoi între imperiul roman și cel part, va despărți multă vreme iudaismul babilonean de iudaismul palestinean.

În cursul dominației grecilor seleucizi și a parților, comunitățile evreiești din Mesopotamia erau conduse din doi poli principali. Unul era la sud, în Babilonia, unde se concentrau importantele comunități din Nehardea (metropola), din Seleucia și din Ctesiphon pe Tigru (Josephus, *AJ*, XVIII, 9). Celălalt pol era la nord, în Asiria, unde Nisibe ținea loc de metropolă (Josephus *AJ*, 9; se discută încă dacă este vorba de Nisibe din Asiria sau din Macedonia); spre acest pol se orientau comunitățile din Edesa (capitala regiunii Osroene) și din Arbeles (capitala ținutului Adiabene). Despre acestea ne informează îndeosebi sursele creștine de limbă siriacă (din ramura arameică). Până la distrugerea celui de-al doilea templu, Nehardea și Nisibe erau cele două centre în care se aduna tributul de jumătate de șekel (Josephus, *AJ*, 311 și 312).

De asemenea, se pare că în acea epocă au existat colonii evreiești și în Medea și în Elam; despre acesta aproape că nu avem informații (cf. Ac 2, 9).

Sosirea parților în Babilonia, pe la mijlocul secolului al II-lea î.e.n., nu a schimbat statutul comunităților evreiești. Evreii din Babilonia nu erau primii care trăiau sub dominația parților. Încă din secolul al III-lea î.e.n. o cunoscuseră evreii din Hyrcania și probabil cei din Media și din Elam. Parții au avut în ansamblu și în decursul întregii perioade a dominației lor în Babilonia o atitudine tolerantă, ba chiar favorabilă iudaismului. Spre deosebire de frații lor din Egipt și mai ales din Palestina, evreii din Babilonia au cunoscut pacea; în decursul primelor două secole ale dominației parte, nici o armată n-a devastat țara în care ei trăiau și deci ei n-au fost nevoiți să ia partea nimănui, nici pe plan militar și nici în alt fel.

Pentru epoca parților arsacizi, sursa noastră principală de informații asupra iudaismului babilonean rămâne istoricul evreu Flavius Josephus (izvoarele evreiești de proveniență babiloniană sunt discrete cu privire la această perioadă). Josephus relatează

trei istorisiri originale, care au marcat cu siguranță istoria comunităților evreiești babiloniene în decursul primei jumătăți a secolului I al e.n. Este vorba de povestiri semi-istorice, semi-legendare (având probabil originea în tradiția populară orală și edificatoare): istoria fraților Anileu și Asineu, istoria reginei Elena din Adiabena și cea a evreului babilonian Zamaris.

Din prima istorie aflăm cum doi frați, originari din Nehardea în Babilonia, Anileu (Anilaios) și Asineu (Asinios), au devenit întemeietorii unui adevărat stat evreu, care s-a menținut vreme de 15 ani pe teritoriul part, adică din anul 20 până în anul 35 al e.n., în timpul domniei lui Artaban III (12–38). Istorioara o întâlnim numai la Josephus (*AJ*, XVIII, 314–371), care, ca întotdeauna când vorbește despre evrei în stare de rebeliune armată, are o părere defavorabilă despre ei. Aventura celor doi frați, Anileu și Asineu, a avut un sfârșit tragic și, după căderea lor, evreii din Babilonia au îndurat persecuții grave din partea babilonienilor, mai ales la Seleucia de pe Tigru, a cărei comunitate a fost măcelărită în totalitate (*AJ*, XVIII, 372–379). Aceste evenimente din Babilonia trebuie puse în legătură cu răscoalele ale căror victime au fost evreii din Alexandria, din Antiohia și din Palestina, cam în aceeași epocă. Așa încât legătura care s-a făcut între istoria lui Anileu și Asineu și agitațiile anti-evreiești din Seleucia de pe Tigru este, probabil, artificială.

Convertirea la iudaism a familiei regale din Adiabene este cel mai mare succes al prozelitismului evreiesc din Antichitate. A fost pentru prima dată când o dinastie regală străină s-a convertit la iudaism. Regatul Adiabene, având drept capitală orașul Arbeles, se întindea pe fostul teritoriu al Asiriei. La fel cu Armenia și Osroene, Adiabene era atunci un stat vasal al imperiului part, dar care dobândise suficientă putere pentru a interveni direct în luptele dinastice ale parților. Numai Flavius Josephus relatează despre convertirea la iudaism a regelui Izotes II (36-60), fiul lui Monobazus I, și a mamei sale, Elena (*AJ* XX, 34–36a și 38–53). Suveranii din Adiabene au stabilit atunci legături strânse cu evreii din Palestina și Josephus relatează despre generozitatea lor față de populația din Iudeea și față de templul din Ierusalim, la care Elena s-a dus în cursul anilor 46–48. Spre deosebire de evreii din Babilonia, familia regală din Adiabene a participat activ, de partea evreilor, la revolta din 66–74 contra romanilor (*RI*, II, 520 și VI, 356). Spre sfârșitul secolului al II-lea al e.n., iudaismul era bine înrădăcinat în Adiabene, unde după aceea creștinismul a pătruns fără dificultate.

Cea de-a treia istorie relatată de către Josephus (*AJ* XVIII, 23–27), istoria evreului babilonian Zumaris (Zimra), este și ea foarte semnificativă. În timpul domniei lui Irod cel Mare, un anume Zumaris a fugit din imperiul part, însoțit fiind de 500 călăreți și de o mare familie care număra circa 100 de persoane. Refugiat în Siria, într-un teritoriu din apropiere de Antiohia, a fost invitat de către Irod să vină să se instaleze cu ai săi în Batania, pentru a întări prezența evreiască de aici, realizând astfel un fel de scut militar în fața trahoniților. Zumaris și ai săi s-au înrădăcinat în Batania și au slujit vreme de mai multe generații familia herodiană și politica ei pro-romană, ceea ce explică opinia favorabilă față de ei a lui Josephus. Acest exemplu ilustrează atitudinea și disponibilitatea evreilor din Antichitate pentru meseria armelor și pentru mercenariatul în slujba monarhilor, până la instaurarea unui comandament ereditar. Această istorie a lui Zumaris și a oamenilor săi ar putea fi apropiată de aceea a lui Onias IV și a familiei sale în Egipt.

Problema raporturilor dintre autoritățile evreiești din Palestina și administrația parță este greu de abordat, întrucât lipsesc surse. Cele două puteri au avut în diverse epoci interese comune, de pildă lupta contra regatului seleucizilor, apoi împotriva imperiului romanilor din Orient.

Parții au fost considerați ca eliberatorii lumii orientale, spre ei se îndreptau privirile popoarelor orientale aflate în luptă împotriva regatului seleucid și apoi contra imperiului roman. Așa au stat lucrurile cu evreii din Iudeea ca și cu arabii din Nabatene, din Palmyrene, din Ostroene sau din Adiabene. Legăturile dintre regatul Hașmoneilor și imperiul Arsacizilor sunt foarte puțin cunoscute, deși au fost importante. Știm că în anul 139 î.e.n. au fost stabilite contacte directe între hașmonei și arsacizi, în urma trimiterii de către Roma a unui decret adresat diferitelor state, monarhii și cetăți din Orientul Apropiat, pentru a impune respectarea «prietenilor evrei». Parții figurează printre destinatarii acestui decret (document aflat sub două forme foarte asemănătoare în *AJ* XIV 145–148 și în IM 15, 15–24). În plus, cam prin anul 85 a venit la Ierusalim o ambasadă parță, pentru a-i propune lui Alexander Iannai o alianță contra lui Tigrane II din Armenia (TI *Ber* 7, 2); ciudat este că această informație a fost ignorată de Josephus. În sfârșit, în anii 40–37, Antigonos, ultimul rege din dinastia hașmoneilor, s-a aliat cu parții pentru a recuceri tronul din Ierusalim din mâinile lui Irod cel Mare, protejat de către romani. În acest scop, parții au organizat un raid în Siria și în Palestina, au cucerit Ierusalimul și l-au înlocuit pe Irod prin Antigonos; dar acesta n-a reușit să se mențină decât până la intervenția masivă a romanilor.

În cursul invadării imperiului part de către Traian în 114–117, comunitățile evreiești din Babilonia, din Adiabene și din Osroene au opus rezistență romanilor și au suferit multe pierderi. Aceste comunități au suportat foarte puțin timp dominația romană (cu excepția comunității evreiești din Dura, pe Eufrat). Este posibil (dar aceasta nu este decât o conjectură) ca revolta generală a comunităților evreiești din imperiul roman, atunci când Traian a invadat imperiul part, să fi avut în special scopul să-i slăbească pe romani și să-i susțină pe parți. Oricât de ipotetică este această afirmație, rezultatul răscoalei a fost tocmai acesta: slăbirea considerabilă a lui Traian, care n-a putut isprăvi cucerirea totală și profundă a Mesopotamiei parte, pe care succesorul său, Hadrian, a trebuit s-o abandoneze în anul 118, când a ajuns la putere.

Trebuie subliniat că regatul Adiabene, mai mult sau mai puțin convertit la iudaism încă din anii 30–40 ai e.n., i-a susținut pe parți împotriva romanilor până la căderea dinastiei arsacizilor (în cursul campaniilor din 114–117 și 161–165 sub Lucius Verus și din 195–199 sub Septimiu Sever). În anul 135, în urma eșecului celei de-a doua răscoale evreiești contra Romei, discipolii lui R. *Ismael ben Elișa s-au refugiat la Huzal în Babilonia, în timp ce unii discipoli ai lui R. Akiva s-au refugiat la Nisibe din Asiria (sau din Babilonia?).

Originar din Babilonia a fost Hilel, celebrul învățat al Torei, întemeietorul uneia dintre cele două școli de interpretare a Bibliei, care au existat la Ierusalim, la cumpăna erei noaste. Emigrarea lui Hilel din Babilonia în Palestina a avut loc cam în anii 20–10 î.e.n., în timpul domniei lui Irod cel Mare. Până în epoca patriarhului palestinean *Iehuda ha-Nasi (164–217), evreii din Babilonia sunt într-un con de umbră; cel puțin sursele sunt relativ tăcute în această privință. Aceasta s-ar putea explica prin poziția favorabilă, chiar dominantă în unele domenii ale vieții economice, pe care o dobândiseră în imperiul parților arsacizi, probabil din cauza sprijinului pe care l-au dat în conflictele împotriva romanilor.

4. *Perioada sasanizilor (226–642)*

Ca și în vremea parților arsacizi, sub perșii sasanizi, evreii din Babilonia au îndurat vicisitudinile politice, economice și sociale ale veșnicelor conflicte dintre imperiul iranian și imperiul roman.

Dacă arsacizii s-au arătat în general favorabili iudaismului, sasanizii, în schimb, s-au arătat deosebit de intoleranți. Mazdeismul, reînnoit progresiv de către Marele Mobad Kartir, a dat noii dinastii un considerabil sprijin politic și religios. În schimb, mazdeismul devenea religie de stat și, în această calitate, a declanșat o serie de persecuții episodice contra evreilor și contra tuturor adepților religiilor considerate a fi de origine străină (în special maniheenii).

Șahpur I-ul (241–272) avea nevoie de bani și de oameni pentru a lupta contra Romei; deci, el i-a cruțat pe evrei și celelalte minorități religioase. Împăratul Valerian a fost învins și luat prizonier (260), dar această victorie persană a fost zădărnicită de Odenath și Zenobia, suveranii Palmyriei, aliată cu Roma, care, în două rânduri, i-au respins pe perși până la Ctesiphon (în anii 263 și 265) și au ocupat provinciile orientale ale imperiului roman, din anul 260 până în anul 272. Cu o încăpățânare deosebită, evreii au luptat împotriva romanilor și palmirienilor; de aceea, învingătorii s-au răzbunat, ștergând de pe fața pământului orașul Nehardea și academia rabinică ce se afla acolo (260).

Evreii n-au suferit persecuții în timpul domniei lui Șahpur al II-lea (309/310–379), de altfel intolerant, mai ales față de creștini. De fapt, intoleranța acestui rege era mai puțin religioasă, cât politică: creștinii vizați de această represiune erau numai cei din imperiul roman, din pricina numeroaselor conflicte dintre cele două mari puteri hegemonice ale epocii.

Principalele persecuții religioase iraniene au avut loc sub domniile lui Iazdegard al II-lea (439–457), care a interzis respectarea șabatului, sub Perôz (457–484), sub Kavaldh I-ul (488–531) și sub Hormadz IV (579–590). Punctul culminant a fost atins în anul 468 cu executarea exilarhului, dizolvarea autonomiei evreiești interne și închiderea academiilor rabinice. Un alt exilarh, Mar Zutra al II-lea s-a opus decretelor de intoleranță religioasă ale lui Kavadh I-ul; el a stabilit timp de șapte ani un stat evreu independent în Babilonia, stat care s-a prăbușit în 520.

În primii ani ai secolului al VII-lea s-au întețit luptele dintre imperiul roman și cel persan. Sprijinul dat de iudaismul babilonean și palestinean lui Chosroes al II-lea (591–628) în cursul numeroaselor sale campanii contra Bizanțului (603–628), care au dus la cucerirea Ierusalimului în 614 și la instaurarea unei puteri evreiești asupra Orașului Sfânt între 614 și 617, a atâțat mânia lui Heraclius și a pricinuit evreilor răspândiți în imperiul roman de răsărit o serioasă restrângere a drepturilor lor politice și o nouă perioadă de persecuții religioase. Printre sursele de informații pentru această perioadă trebuie citate *apocalipsele lui Zorobabel și al lui Ilie, ultimele în acest gen scrise în limba ebraică.

5. *Perioada islamică (de la mijlocul secolului al VII-lea până la mijlocul secolului al XI-lea).*

Cucerirea Damascului de către arabii musulmani a avut loc în anul 615, bătălia Iarmukului care le-a dat Siria și Palestina datează din anul 636. Imperiul persan a căzut definitiv în mâinile lor după bătăliile de la Qâdisiyya din 637 și de la Nehâvend din 642.

Începând cu anii 638–640 comunitățile evreiești din Palestina și din Babilonia, ca și cele din întreaga Africă de nord, se găsesc din nou reunite sub aceeași entitate politică. În timpul domniei omeiazilor la Damasc (660–750) evreii n-au suferit nici o persecuție. Dar nu tot așa au stat lucrurile sub domnia abasizilor (de la 750 până în secolele al X-lea/al XI-lea), instalați la Bagdad și a căror intoleranță religioasă a rămas în amintiri. Noii exilarhi, precum și conducătorii academiilor rabinice de la Sura și de la Pumbedita

s-au impus pentru un timp ca autorități oficiale ale iudaismului, nu numai în Babilonia și în toată diaspora, dar și în Palestina (de la Bagdad la Cordova).

*Caraismul, născut dintr-o mișcare de contestare a iudaismului rabinic și care nu recunoștea decât autoritatea tradiției scrise (Biblia) și nu cea a tradiției orale (Talmudul), s-a înrădăcinat în Babilonia. Anan ben David (la mijlocul secolului al VIII-lea e.n.) este considerat ca întemeietorul caraismului. Stabilirea textului biblic datorează mult acestor evrei caraiți care au realizat primele lexice și gramatici ebraice. Este chiar probabil că primii masoreți din familia Ben Așer aparțineau acestei mișcări. Caraiții sunt moștenitorii intelectuali ai adepților manuscriselor de la marea Moartă, precum *Documentul din Damasc* găsit în 1896–1898 în *geniza sinagogii caraite din Vechiul Cairo (fragmente provenind din două manuscrise datând din secolul al X-lea și din secolele XI–XII), precum și în două grote vecine din situl de la Qumran, descoperite în 1952 (fragmente din cel puțin opt manuscrise, datând, cel mai târziu, din secolul I al e.n.).

În Persia, în secolul al VIII-lea, un personaj enigmatic, Abu Isa al-Esfahani, croitor din Ispahan, a întemeiat o mișcare mesianică impregnată de un sincretism ciudat, amestec de iudaism, de creștinism și de islam. El a izbutit chiar să ridice o armată de zece mii de oameni, pe care a lansat-o, fără succes, la asaltarea trupelor abaside. Această febră mesianică s-a stins repede după moartea lui Abu Isa dar secta isauiților nu s-a menținut dincolo de secolele al IX-lea–al X-lea.

6. *Organizarea iudaismului babilonean*

În ansamblu, viața publică era organizată în Babilonia în același fel ca și în Palestina. Una dintre instituțiile principale ale iudaismului babilonean era exilarhatul. Cuvântul «exilarh» semnifică «conducător al exilului (sau al robiei)», traducere a arameicului *reș Galuta*. Existența acestei funcții arată că guvernămintele part și persan recunoșteau, într-un fel, evreilor dreptul la o organizare specială. Exilarhul își trăgea autoritatea din faptul că, după tradiție, se socotea că descinde din vechea dinastie care a domnit în regatul Iuda, dinastia davidică. Cu alte cuvinte, el pretindea că descinde din regele Iehoiakin, mort în captivitate. Ultimele patru fraze ale Cărții a doua a *Regilor relatează într-adevăr că penultimul rege al Iudeei a obținut harul regelui din Babilon, care i-a conferit o demnitate înaltă la curtea sa. Ulterior s-a socotit probabil că descendenții săi, pentru care evreii aveau mult respect, ar fi păstrat această demnitate. În decursul perioadei obscure a istoriei comunităților babiloniene, guvernământul part a făcut din descendenții dinastiei davidice conducători oficiali ai națiunii evreiești, în special făcându-i responsabili de asigurarea impozitului datorat de toți evreii din imperiul lor.

Primul exilarh menționat sub acest nume a fost Nahum sau Nahonia (pe la anul 75 sau pe la anul 130 al e.n., după diferitele surse); ultimul exilarh a fost Ezekia (mort în 1040). Crearea exilarhatului pare legată de revoltele evreiești din Palestina contra romanilor, dar nu se știe dacă crearea acestei instituții este o consecință a revoltei din 66–74 sau a celei din 132–135. Spre deosebire de Palestina, unde patriarhul era cel mai des un cărturar care se ocupa atât de treburile religioase cât și de cele civile, exilarhul din Babilonia nu avea competență decât în materie civilă, treburile religioase rămânând apanajul celebrelor academii și al renumiților lor maeștri.

Vestita ceartă dintre Saadia și exilarhul David ben Zakai pe chestia preponderenței exilarhatului sau a gaonatului a avut urmări dăunătoare pentru amândoi actorii și a contribuit într-un fel la decăderea ambelor instituții.

II. Literatura iudaismului babilonean

Opera majoră a iudaismului babilonean este neîndoielnic *Talmudul din Babilon. Totuși, paralel cu Talmudul s-au dezvoltat un șir de genuri literare, midrașic, targumic, poetic, mistic și magic. De asemenea, este posibil ca unele cărți biblice, în special din rândul *Hagiografelor, să fie compoziții provenind de la comunitățile evreiești babiloniene. Cazul cel mai probabil este cel al Cărții *Esterei.

Talmudul din Babilon este o operă colectivă, atribuită unor generații diferite de maeștri ai academiilor din Babilonia (amoraim, savoraim și gaonim). Potrivit tradiției, Abba Areka, supranumit Rav, ar fi adus pentru compatrioții săi babilonieni Mișna redactată de maestrul său palestinean R. Iehuda ha-Nasi. Pe baza acestei Mișne diferitele academii din Nehardea, Sura, Pumbedita, Mahoza, au edificat în decurs de mai multe veacuri **Ghemara* lor. Vestiții învățați, amoraimi R. Ași (352–427) și R. Avina (470–499) sunt considerați de către tradiție ca autorii sau redactorii Talmudului din Babilon.

În raport cu *Agada Tamudului din Ierusalim, aceea a Talmudului din Babilon este mult mai dezvoltată. Totuși, Talmudul din Babilon nu comentează toată Mișna. Deși Talmudul din Ierusalim cuprinde 39 de tratate iar cel din Babilon 36 tratate și jumătate, ultimul este de patru ori mai dezvoltat decât celălalt. Se consideră că dacă persecuțiile de la sfârșitul secolului al V-lea și începutul celui de-al VI-lea n-ar fi întrerupt munca amoraimilor, Talmudul din Babilon ar fi devenit mult mai voluminos și ar fi îmbrățișat domenii încă și mai vaste.

Talmudul din Babilon a căpătat în secolul al VIII-lea forma pe care o cunoaștem acum; era o epocă în care academiile babiloniene se aflau la apogeu și în care abasizii cuceream puterea și se instalau la Bagdad, noul centru al lumii politice a epocii. Iradierea spirituală a iudaismului babilonean și-a extins influența asupra întregului popor evreu. Între secolele al VIII-lea și al XI-lea, *Halaha babiloneană a reușit să biruie atacurile caraismului, precum și concurența Halahei palestiniene, închiderea academiei de la Ierusalim în secolul al XI-lea desăvârșind triumful tradiției babiloniene. Talmudul din Babilon a devenit astfel Talmudul prin excelență, care a fixat cu exclusivitate Halaha până în zilele noastre și a constituit materia preponderentă a lăcașelor de studiu. De atunci procesul de constituire a Halahei va consta în a extrapola învățământul talmudic și în a-l aplica la cerințele vieții de fiecare zi. Aceste decizii halahice au fost vehiculate de către literatura **responselor*, corespondențe între comunitățile cele mai îndepărtate ale întregii diaspore și marile academii din Babilonia, în special Sura și Pumbedita, care adunau întrebările halahice și trimiteau răspunsurile lor în lumea întreagă.

În epoca amoraimilor, savoraimilor și gheonilor au fost compilate de asemenea un șir de midrașim (a se vedea *Midraș), comentarii pornind de la cărțile biblice. În general se face deosebire între Midrașim halahice și Midrașim agadice (exegetice și omiletice). În schimb, este greu să distingem între Midrașim de origine palestineană și Midrașim de origine babiloneană; dar trebuie să recunoaștem că marea majoritate a midrașimilor pare să fie originară din Țara Sfântă. Printre Midrașimile halahice de origine babiloneană pot fi citate **Sifra* asupra cărții Leviticul și **Sifre* asupra cărții Numeri, a căror paternitate literară este uneori atribuită lui *Rav. Printre Midrașimile agadice de origine babiloneană putem menționa pe *Seder Olam Zuta*, a cărei importanță majoră se referă la funcțiile exilarhului.

Alfabetul lui Ben Sira, care aparține literaturii midrașice satirice, este un text original care privește Biblia și religiozitatea rabinică, compus pornind de la pasaje biblice și

agadice. Criticii înclină să situeze această lucrare în secolul al IX-lea – al X-lea, poate în Babilonia sau în Persia.

Targumul din Babilon este considerat ca traducerea parafrastică oficială în aramеică a Pentateuhului (zisă a lui Onkelos) și a profeților (zisă al lui Iohanan ben Uziel). Criticii socotesc că o redactare palestineană în aramеica literară a servit drept bază pentru o editare progresivă a acestui text în academiile babiloniene (în secolele al IV-lea și al V-lea).

Din Babilonia provin de asemenea un număr de poeme liturgice (*piyut*) al căror nume cu rezonanță greacă revelează originea palestineană. Dacă cei mai iluștri *paitanim* (poeți), precum Iosi ben Iosi, Iannai, *Kalir, Simon ben Megas sau Haduta ben Abraham (din secolele V–VII) sunt originari din Palestina bizantină, sub dominația islamică s-au dezvoltat în paralel două școli: una în Orient cu Saadia, cealaltă în *Italia de sud cu Șefatia și Amitai ben Șefatia. Tot în epoca formării Talmudului din Babilon au fost compuse un număr de rugăciuni ale ritualului sinagogal. Compunerea piyutimilor a participat la acest proces de elaborare a rugăciunilor, așa cum o atestă cele două forme literare cărora ele se supun: *ioțerat*, integrate binecuvântărilor care preced *Șema* și dintre care una comportă cuvântul *ioțer*; și *keravat* («ofrande») recitate în cadrul binecuvântărilor de la *Amida.

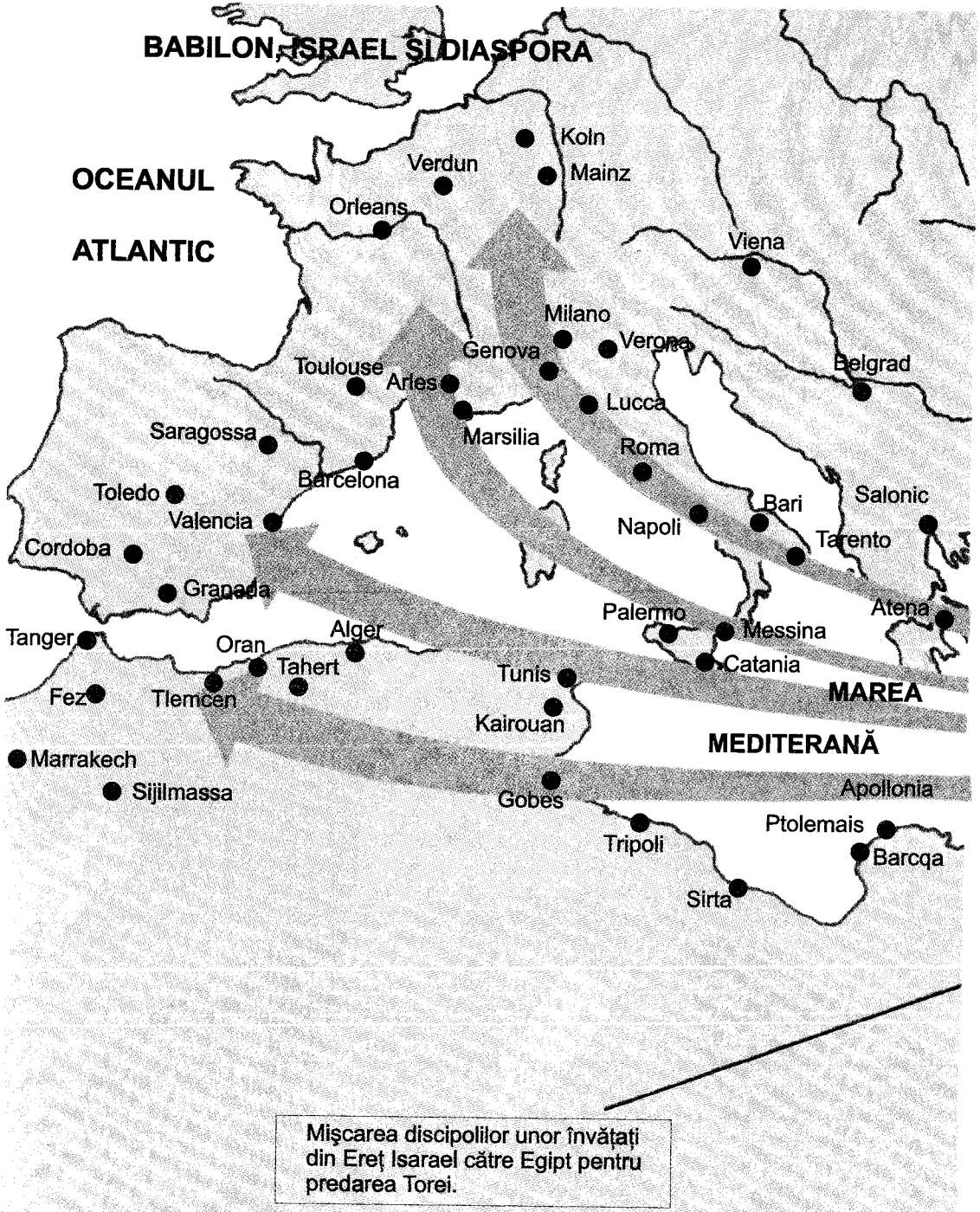
În ce privește literatura *mistică a *Hehalot* și a *Merkava*, până de curând se mai credea că era o literatură foarte recentă, din secolele al VIII-lea și al IX-lea. După cercetările lui Ghershom *Scholem se consideră că este probabil contemporană cu Talmudul. Această literatură (ca și lucrările conexe precum *Șiur Koma* sau *Sefer Iețira*), originare din Babilonia, constituie contraponderea mistică și ezoterică a literaturii cu caracter raționalist și exoteric. Această impresie de complementaritate este confirmată de faptul că eroii săi sunt maeștri, precum R. *Akiva sau R. *Ismael, care sunt stâlpi ai Mișnei. În plus, unele povestiri, precum cea a «celor patru care au intrat în *Pardes*» figurează atât în *Hehalot Zutrati* cât și în Tosefta.

Tot atât de înfloritoare în Babilonia, literatura magică precum *Sefer ha-razim* («Cartea tainelor»), *Harba de-Moșe* («Spada lui Moise») sau *Havdala de-rabi Akiva* («Separarea lui rabi Akiva») oferă numeroase asemănări cu literatura magică (sau teurgică) neevreiască a acestei perioade, regăsită în Babilonia și în Egipt. Unele texte folosesc magia în scopuri cognitive; așa este cazul lucrării *Sar ha-Tora*, scurtă compoziție alipită, prin hazardul tradiției manuscrise, de *Hehalot Rabati*. Se relatează în ea cum a dat Dumnezeu poporului său puterea de a învăța fără efort toată Tora.

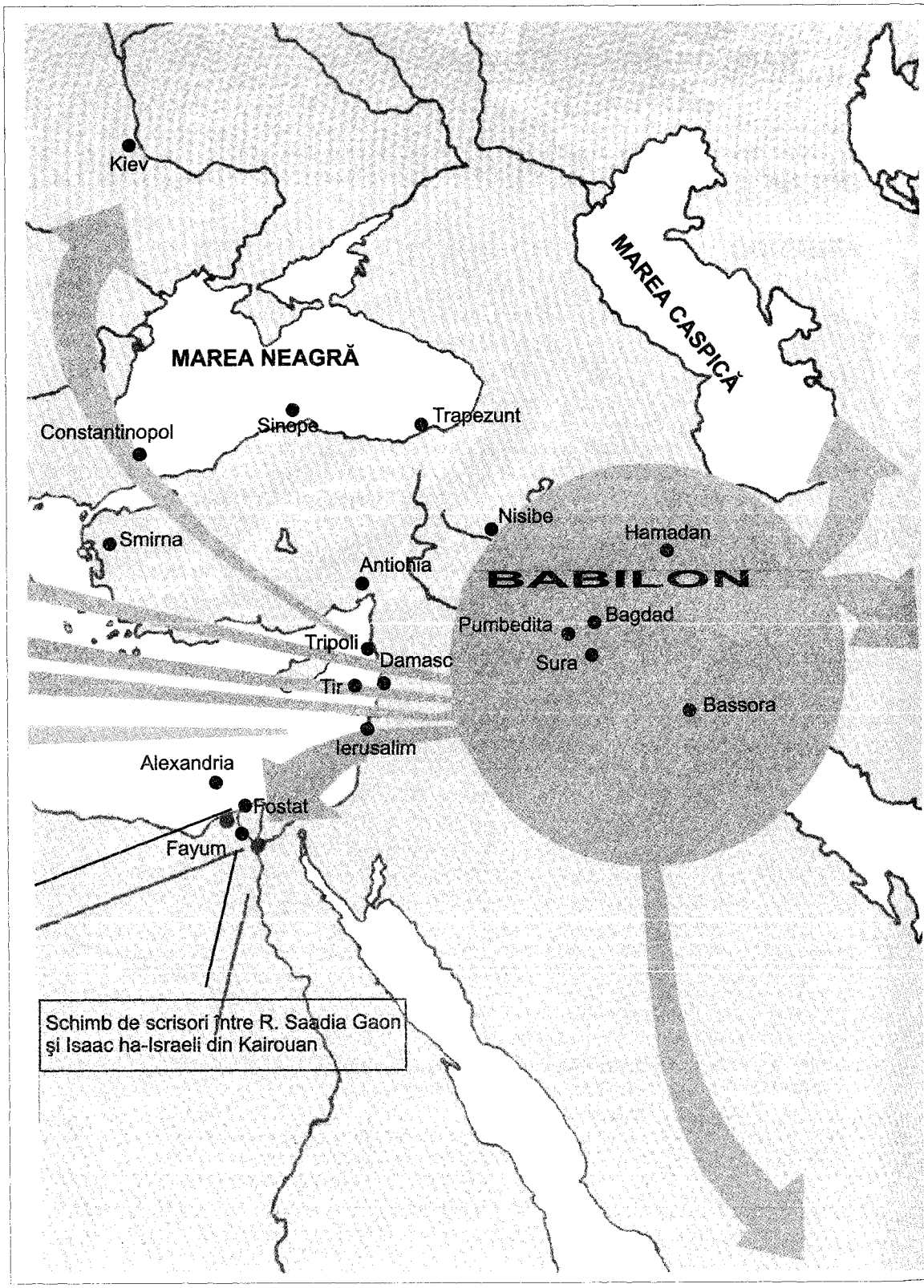
III. Concluzie

De la Rav la Saadia și puțin după aceea, iudaismul din estul iranian, ca și cel din vestul roman au fost dirijate de gândirea și energia evreilor babilonieni. Dar după moartea lui Saadia (938), legăturile dintre evreii din Occident și cei din Babilonia au slăbit treptat. După 800 de ani de hegemonie intelectuală aproape neîntreruptă, marele centru a pierdut puterea religioasă. El a continuat să trăiască și n-a dispărut niciodată complet, dar comunitățile apusene, mai viguroase, nu-i mai cerură directive. Această pierdere de prestigiu se explică în parte prin rațiuni atât politice, cât și economice, intelectuale și demografice.

— *Rațiunile politice*. Au izbucnit conflicte între popoarele islamice. Vreme de peste un secol, țările cucerite, atât în apus cât și în răsărit, fuseseră supuse unei singure dinastii și au fost dirijate de un singur calif (abasizii din Bagdad). Partea occidentală a acestui



Mişcarea discipolilor unor învăţaţi din Ereţ Isarael către Egipt pentru predarea Torei.


Kiev
MAREA CASPICĂ
MAREA NEAGRĂ
Sinope
Trapezunt
Constantinopol
Nisibe
Hamadan
Smirna
Antiohia
BABILON
Pumbedita
Bagdad
Tripoli
Damasc
Sura
Tir
Bassora
Ierusalim
Alexandria
Fostat
Fayum
Schimb de scrisori între R. Saadia Gaon
şi Isaac ha-Israeli din Kairouan

vast imperiu s-a despărțit și a dobândit propriul său califat, care cuprindea Tunisia, Algeria, Marocul și Spania actuală. De atunci, contactele dintre evreii din Occident și cei din Babilonia au devenit mai grele.

— *Motivele economice*. Schimburile dintre Orient și Occident, până atunci ușoare, au fost întrerupte pentru o vreme. Califii orientali n-au știut să mențină prosperitatea supușilor lor. Au împovărat cu impozite pe neislamici (cei care aveau statutul de *djimi*) și au promulgat decrete care i-au apăsat greu pe acești djimi. Agricultura și comerțul au decăzut. Evreii babilonieni au sărăcit. Academiile și exilarhii n-au mai putut obține suficiente fonduri de la cei care, apropiați sau îndepărtați, îi sprijiniseră înainte.

— *Motivele intelectuale*. Discuțiile filosofice și teologice au devenit mai rare și mai puțin importante decât în Babilonia și în Persia de altădată, sau decât mai târziu în Spania. Este adevărat că acest declin s-a produs lent. După moartea lui Saadia, aporturile evreilor din Spania și Italia au crescut, pe măsură ce scădeau cele ale evreilor din Babilonia.

— *Motivele demografice*. Situația politică și economică a făcut ca un număr mereu mai mare de evrei să părăsească Babilonia pentru alte tărâmuri. Debușeele deveniseră mai rare în Babilonia, negustorii se duceau în altă parte să facă comerț și să regăsească prosperitatea. O fiscalitate excesivă și o legislație ostilă au obligat pe țărani și pe meseriași să părăsească țara. Învățați și studenți au aflat despre comunitățile evreiești în expansiune din Apus, care căutau maeștri — și au pornit la drum spre aceste noi țări depărtate. Emigrația n-a luat niciodată proporții considerabile, dar ea a continuat în decurs de generații și comunitățile evreiești babiloniene n-au mai rămas decât umbra celor ce au fost înainte.

Simon C. Mimouni

SURSE

S. Funk, *Die Juden in Babylonien*, 2 vol., Leipzig, Berlin, 1902–1908; J. Obermeyer, *Die Landschaft Babyloniens in Zeitalter des Talmuds und des Gaonat*, Frankfort-sur-le-Main, *1929; J.* Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, 5 vol., Leyde, 1965–1970; A. Oppenheimer, B. Isaac, M. Lecker, *Babylonian Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden, 1983.

OCCIDENTUL MEDIEVAL

I. Istoria. — II. Organizarea comunităților. — III. Viața culturală.

Evul Mediu a durat vreme îndelungată, un mileniu, iar Occidentul este un spațiu vast, chiar dacă ne restrângem (așa cum facem aici) la Occidentul creștin. Este un spațiu nou — mai degrabă mai multe spații diferite — întins din Sicilia, care privește neîncetat spre Orient sau din Spania, zonă frontalieră cu lumea musulmană, și până în Anglia și în Țările de Jos, aflate în contact mai ales cu lumile septentrionale, câștigate lent pentru creștinism. În acest spațiu au existat și timpuri diferite, deoarece în acest mileniu, pe care istoricii au convenit să-l denumească «Evul Mediu» (din secolul al V-lea până la 1492), Europa creștină a avut timpul să-și schimbe de mai multe ori înfățișarea și să treacă, în secolele al XII-lea și al XIII-lea printr-o perioadă de mutații remarcabile,

care au pus oarecum bazele lumii în care noi trăim astăzi: mutații în economie, în organizare socială și politică, în artă, gândire și religie.

Iudaismul modern s-a născut și s-a dezvoltat și el în această perioadă, cu aceeași schimbare considerabilă în secolele al XII-lea și al XIII-lea; cel puțin, o parte din iudaism, care ar putea fi denumită iudaism occidental. Comunități principale au prins rădăcini în teritoriul pe care numele lor îl indică: *Aşchenaz,* adică Germania (dar și Franța, la nord de Loara) și *Sefarad*, adică Spania. Spre sfârșitul Evului Mediu unele dintre aceste comunități s-au răspândit spre est (Polonia, Rusia), altele spre sud și după aceea spre est (Africa de Nord, imperiul otoman). Iudaism ce poate fi calificat drept modern (în opoziție cu ebraismul Bibliei sau cu iudaismul Antichității) și care, pe plan doctrinar, s-a caracterizat în special (oricât de paradoxală ar putea părea această alăturare) prin rolul central pe care l-a atribuit literaturii talmudice și rabinice și, în același timp, prin influența pe care a suferit-o din partea diferitelor curente ale gândirii occidentale (creștină, dar înglobând ea însăși influențe elenice și arabe; despre acestea va fi vorba mai pe larg în ultima parte a acestei expuneri de ansamblu).

În felul acesta, istoria evreilor în Occidentul creștin din secolul al V-lea și până în secolul al XV-lea, nu numai că ne oferă chei pentru a înțelege istoria mai recentă a lor, dar se prelungește până în zilele noastre, în pofida unor aparente întreruperi în continuitate.

I. Istoria.

1. *Originea comunităților. Geografia implantărilor*

La începutul perioadei care ne interesează aici, comunități evreiești se aflau implantate de jur împrejurul bazinului mediteranean. Legenda vede originea lor în împrăștierea consecutivă distrugerii Templului din Ierusalim, în anul 70 e.n. De fapt, diaspora a început înaintea acestei date și a continuat câteva secole după ea. În cursul primelor secole ale Evului Mediu, grupe evreiești au urcat treptat spre nord, îndeosebi în teritoriile dominate de imperiul roman. La începutul secolului al XIII-lea, care marchează neîndoielnic apogeul demografic al iudaismului occidental, se întâlneau evrei în cele mai multe din regiunile lumii creștine din Occident: Peninsula Iberică (poate cu o concentrare mai mare în Catalonia), Franța (anume Normandia, Ile-de-France, Champagne, Languedoc), Provence, Germania (mai ales spre vest, deci inclusiv Alsacia), Țările de Jos, Anglia (aici implantarea era mai recentă; evreii au venit o dată cu cuceritorii normanzi și, ca și aceștia, vorbeau franceza). Marile cetăți adăposteau comunități uneori importante, dar implantarea nu era exclusiv urbană; dimpotrivă, ne izbește o împrăștiere de comunități foarte mici (câteva familii, chiar una singură) în mediul rural (dar distincția între mediul rural și mediul urban era mult mai puțin marcată în Evul Mediu).

2. *Faptele*

Cadrul acestei istorii fiind astfel schițat, să încercăm a desena marile trăsături ale evoluției sale în timp. Trebuie oare să vedem în data primei cruciade, 1096, limita dintre o perioadă de bunăstare relativă și începutul unui șir de conflicte sau de persecuții care vor face din ce în ce mai precară situația evreilor din Occident? Uneori importanța acestei date a fost contestată; este adevărat că, pe de o parte, tulburările n-au fost rare

nici înainte de 1096 și că, pe de altă parte, în anumite regiuni, evreii au continuat și după 1096 să ducă o viață bine integrată în cadrul lumii creștine înconjurătoare. Să reținem totuși anul 1096 pentru comodități de expunere și să spunem că, în ansamblu, partea din Evul Mediu anterioară anului 1096 (ceea ce se denumește Evul Mediu timpuriu) este perioada în cursul căreia comunitățile evreiești s-au stabilit și s-au dezvoltat în Occident, unde erau în general bine integrate — integrare ușurată de faptul că o parte din populația evreiască provenea cu siguranță din vechi convertiri locale la iudaism. Crizele nu erau rare: marele istoric al acestei perioade, Bernhard *Blumenkranz, vroia să vadă în aceste crize esențialmente «certuri între vecini»; această părere pare justificată în multe cazuri, printre care poate servi drept exemplu istoria povestită de către Grégorie din Tours, a evreului Priscus, furnizor al regelui Chilperic I-ul. Refuzând să se convertească la creștinism, Priscus a fost ucis de către un convertit, Pathir. Temându-se de răzbunări, acesta s-a refugiat împreună cu oamenii săi la Saint-Julien-le-Pauvre, dar, în cursul fugii sale, a fost prins de către familia lui Priscus, care l-a omorât. Ar putea fi citate zeci de cazuri asemănătoare, ce ar putea fi explicate (abstracție făcând de factorii economici), printr-o anumită rivalitate religioasă. Să încadrăm în această categorie și valul de botezări cu sila dintre anii 576 și 632, care au vizat comunitățile din Clermont (care va deveni mai târziu Clermont-Ferrand), Uzès, Marsilia, Bourges și, poate, totalitatea regatului franc, dacă trebuie să luăm drept un fapt real încercarea lui Dagobert din anul 632. Să includem aici și eforturile (zadarnice) ale arhiepiscopului din Lyon, Agobard (813–840), care era nemulțumit de favorurile de care se bucurau evreii din Lyon pe lângă curtea lui Ludovic cel Pios și de libertățile care le-au fost acordate în propria sa diocеză. Scrierile lui Agobard contra evreilor au fost foarte violente. În mod ciudat, ele vădesc o anumită cunoaștere a unei literaturi evreiești mistice și polemice.

Alte situații au depășit cu siguranță simplul conflict social sau religios. O persecuție misterioasă din Mans (sau din Limoges) din anul 992, pare să fi fost ucigătoare; singurul document pe care îl avem cu privire la acest subiect este un poem ebraic (*Maase nora mi-Limonich*). Și mai ales trebuie considerată aparte Spania vizigotă. După convertirea la catolicism a arianului Recared în 589, politica suveranilor vizigoți urmărea unificarea și centralizarea. Sprijiniți de biserică (de fapt, ea le era supusă), acești suverani (anume Sisebut, Chintila, Egiea) au dus o luptă destul de înverșunată contra evreilor, privându-i de drepturile lor și apoi prezentându-le alternativa: botezare sau exil. În acest fel, ei au dat, cu opt secole mai devreme, imaginea felului în care se va afla situația evreilor în Spania secolului al XV-lea. O dată cu sosirea musulmanilor (în 711), aventura vizigotă s-a terminat și, împreună cu ea, și persecuția antievreiască, ce apare totuși ca un fenomen anormal în istoria Evului Mediu timpuriu. De altfel, se poate pune întrebarea cât de eficace și cât de reală a fost gravitatea acestor măsuri contra evreilor (despre care ne informează atât culegerile de legi cât și conciliile ținute la Toledo între 589 și 694). Se pare că măsurile au fost aplicate în locurile bine controlate de către puterea regală și mult mai puțin în locurile depărtate de curte. Când a avut loc reconquista (recucerirea), vom vedea nu numai că au existat comunități evreiești care se menținuseră în nordul Peninsulei Iberice, dar și faptul că evreii jucau un rol foarte apreciat de către suveranii creștini.

Deci, pentru această primă parte a Evului Mediu, tabloul este mai curând pozitiv. El trebuie însă nuanțat, având în vedere «asprimea vremurilor»: o epocă dificilă pe multe planuri, cu greutăți de care au suferit toate păturile populației.

O dată cu anul 1096 ajungem pe celălalt versant al Evului Mediu. Este data primei cruciade, de care sunt legate primele persecuții de mare amploare din Occidentul creștin contra evreilor: la marginea cruciadei oficiale, temeinic organizată și controlată, s-au adunat bande exaltate și dezordonate, alcătuite în special din oameni de rând, care au găsit atunci mijlocul de a scăpa din mizeria lor profundă. Ierusalimul era încă departe, necredincioșii erau aici la îndemână; să ne ocupăm deci întâi de dânșii. Acest discurs religios (care se găsește, de exemplu, la un Guibert de Nogent) era dublat de revendicări sociale. Pe unde treceau, bandele atacau orașele care adăposteau comunități evreiești. Au existat două tipuri de reacție; pe de o parte, un reflex de solidaritate a asigurat protecția unor comunități (astfel, la Spire, unde episcopul Jean a luat cu arma în mână apărarea evreilor); pe de altă parte, o teamă care își găsea scăparea în abandonarea evreilor în mâinile jefuitorilor. În ansamblu, un bilanț dezastruos pentru iudaismul occidental: multe comunități distruse cu totul, în special în Valea Rinului (cărora li se pot adăuga distrugerile din Rouen); pentru evrei a mai fost și traumatismul unei încrederi nimicite (încredere care explică, de altfel, amploarea pagubelor, deoarece evreii din comunitățile renane, siguri de integrarea lor, nu-și puteau închipui o asemenea evoluție).

După 1096, situația nu s-a degradat brusc. Curând după prima cruciadă rănile au fost pansate, comunitățile s-au reconstituit. Dar starea de spirit se schimbase. În istoria Occidentului creștin, secolul al XII-lea a fost o perioadă de transformare profundă: urbanizare crescândă, economie deschisă, dezvoltare a culturii și descoperirea progresivă a cunoștințelor Antichității și ale lumii arabe (Spania și Sicilia jucând un rol capital în trecerea acestei culturi arabo-ebraice spre lumea occidentală). Deci, o perioadă de deschidere care putea face să se prevadă întoarcerea la o situație liniștită a evreilor. Și chiar așa s-a întâmplat. În mediul rural habitatul evreu era foarte împrăștiat. În mediul urban multiplicarea schimburilor intelectuale pare a indica perpetuarea unei situații neconflictuale, în care evreii continuau să fie integrați fără vreo problemă majoră în lumea creștină. Dar apar semne contrarii. Se ivesc primele acuzații de omor ritual: în 1144 la Norwich, în 1181 la Blois (în urma căruia întreaga comunitate evreiască a fost dată pradă focului), în 1179 la Pontoise. Dacă a doua cruciadă (1146) n-a antrenat persecuții atât de ucigătoare ca prima, aceasta s-a datorat intervenției energice a omului cel mai ascultat pe atunci în creștinătatea apuseană, Bernard de Clairvaux. Asalturile populare împotriva comunităților evreiești au devenit mai frecvente, cauzele lor au fost mereu aceleași; astfel au fost tulburările din Londra în 1189 sau cele din York în 1190. Pe de altă parte, dacă textele care informează despre schimburi liniștite de idei au continuat să fie numeroase, atacurile contra iudaismului au luat uneori o înfățișare mai aspră, mai violentă (Guibert de Nogent, Petre Venerabilul, Petre Dascălul).

Procesul de degradare s-a intensificat în secolul al XIII-lea, cel puțin în nordul Europei (Franța, Anglia, Germania). Lumea creștină se replia treptat asupra sa-însăși, tinzând să îndepărteze elementele care nu se conformau la ceea ce a ajuns să fie un model stabilit. Un alt jalon ni se pare a fi data celui de-al V-lea Conciliu din Latran (1215); între deciziile acestui conciliu au fost mai multe măsuri referitoare la evrei, urmărind să delimiteze strict locul lor în societatea creștină: purtarea unui veșmânt deosebit, diferite interdicții (de a se arăta în public în cursul săptămânii sfinte, de a exercita funcții publice). De fapt, evreul, care nu era nici un străin, nici un marginal, a văzut că i se contestă locul în societate deși avântul economic din secolul al XII-lea i-ar fi permis evreului un rol important, permițând prin împrumuturi, investițiile și circulația banilor pe care se întemeia noua economie. Instituirea unor structuri creștine

specifice i-a redus considerabil activitatea: din bancher el devenea zaraf (datorită concurenței lombarzilor și cahorsinilor, apoi datorită creării Muntelui de Pietate), iar constituirea breslelor în confrerii (religioase) i-a închis adesea ușa spre profesii meșteșugărești. La rândul ei, comunitatea evreiască se izola; obligația (devenită reală prin decretele puterii regale) de a purta un semn distinctiv (rondela în Franța, tablele legii în Anglia, «pălăria evreiască» în Germania), interdicția de a locui în orășele, erau etape ale unui proces care ducea spre excludere pur și simplu. Evreii au fost alungați din Anglia, în urma unei perioade dificile, în anul 1290; Filip cel Frumos i-a expulzat din Franța în 1306 (ei au fost rechemați, apoi alungați și expulzați definitiv în 1384); diferite expulzări locale au fost decise în Germania și în Italia. Nașterea unor noi acuzări (aceea de profanare de ostii; prima în 1243 în apropiere de Berlin, cea mai cunoscută fiind însă cea din Paris din 1290, zisă «afacerea Biletelor»), înmulțirea persecuțiilor ale căror cauze sunt în general prost cunoscute (masacre în Anjou în 1236, cruciada Ciobănașilor din 1251 în nordul Franței, afacerea din Frankfurt în 1241 etc.), prezența unor pasaje violent antievreiești în literatura din limba vernaculară (de exemplu *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coiney), implantau păreri tot mai dușmănoase față de evrei.

La sfârșitul Evului Mediu acest proces de degradare a atins un punct critic. Starea din ce în ce mai proastă a economiei occidentale, crizele sociale periodice, precum și numeroasele crize religioase (legate de cei doi factori pomeniți mai sus) au accelerat această degradare. Europa creștină s-a scufundat într-o criză majoră, pe care a agravat-o teribila epidemie de ciumă din 1348 («Ciuma neagră»); dacă noțiunea de «țap ispășitor» a putut fi aplicată evreilor, ea n-a fost nicicând mai potrivită decât în acest întunecat secol al XIV-lea: epidemia din 1348 a antrenat uciderea unui număr foarte mare de evrei, socotiți ca fiind răspunzători de această boală. Papa Clement VI s-a străduit să liniștească spiritele și să arate că și evreii, la fel ca și ceilalți oameni, cad victimă epidemiei — dar între timp au fost nimicite comunități întregi. Încă în 1321–1322, o acuzare că evreii s-au înțeles cu leproșii să otrăvească fântânile dusese la persecuții masive în Franța (unde, în Sud, comunitățile suferiseră de-acum o altă persecuție, a Ciobănașilor, în 1320). În Alsacia și în Franconia au bântuit între anii 1336 și 1339 bande de nenorociți care își spuneau *Judenschläger* («omorâtori de evrei»). După drama din 1348, lucrurile nu s-au liniștit: mișcări religioase, precum cea a Flagelanților, îi atacau pe evrei în pofida faptului că autoritățile ecleziastice dezavuau acest lucru. Spania, ținută până atunci mai degrabă la distanță de această evoluție, a cunoscut, la rândul ei, o persecuție de mare anvergură, cu un val de masacre în 1391, ca urmare a predicilor diaconului Ferrand Martinez. Pentru evreii din Spania a început declinul, ale cărui etape marcante au fost disputa forțată din Tortosa (1414–1415) și stabilirea Inchiziției în 1478 sfârșind cu expulzarea din 1492.

Deci acestea au fost trăsăturile principale ale istoriei evreilor din Occidentul creștin. Evoluția generală a fost aceea a unei degradări progresive, care s-a accelerat în secolul al XIV-lea. Evident însă că și aici, ca și în alte părți, trebuie să ținem seama de nuanțe. Această evoluție n-a fost lineară, revenirile la normal au fost frecvente (chiar și în Spania în secolul al XV-lea). Pe de altă parte, într-un climat care devine în chip manifest din ce în ce mai rău, relațiile dintre evrei și creștini continuau, dar într-un chip diferit de ceea ce fuseseră ele înainte de secolul al XIV-lea. În sfârșit, variațiile regionale au fost considerabile chiar și în afara Italiei, unde tabloul a fost mai senin (dar a fost umbrit de unele acuze, precum cea de omor ritual din Trente în 1475). Evident că, în această descriere rapidă, a trebuit să omitem un număr de fapte, inclusiv unele de o mare importanță. Ni se pare mai util să intrăm în miezul problemelor, încercând întâi să analizăm atitudinea puterilor regale și a bisericii față de evrei.

3. *Puterea regală și evreii*

Atitudinea regilor față de evrei pare rezumată de două imagini contradictorii în memoria evreiască: pe de o parte, suveranii se înconjoară cu «evrei de curte» și deci se poartă bine cu supușii lor evrei; pe de altă parte, persecutorii evreilor continuă să urmărească convertirea sau izgonirea lor. Găsim efectiv aceste două tipuri de comportamente, dar ar fi artificial dacă am construi istoria raporturilor dintre puterea regală și evrei pe o opoziție binară de acest fel. Realitatea a fost mult mai complexă. Vor fi descrise deci un anumit număr de situații care ar putea constitui o tipologie a acestor raporturi; faptul că vor exista criterii de tipuri diferite nu va constitui un obstacol epistemologic major.

Așadar, o primă situație: integrarea evreilor în societate și rol activ în dezvoltarea economiei. Din cele arătate mai înainte, se poate presimți că această schemă se aplică mai ales Evului Mediu timpuriu. Va fi citată în mod deosebit atitudinea lui Carol cel Mare: pe de o parte, pe planul textelor oficiale, mai multe dintre capitulariile sale vădesc o atitudine favorabilă pentru evreii din imperiul său; pe de altă parte, chiar în fapte, mai multe indicii confirmă această atitudine, fie pe un plan intelectual (schimburi de opinii asupra textului Bibliei, în vederea revizuirii la care îndemna împăratul), fie pe un plan economic, chiar politic (stabilirea unor comunități, îndeosebi în Germania). Nu este deci de mirare că s-a păstrat în conștiința evreiască o imagine foarte pozitivă despre acest personaj. Urmașii săi au adoptat aceeași linie de conduită: să mai pomenim o dată despre nemulțumirea lui Agobard față de favorurile acordate evreilor de către Ludovic cel Pios (814–840). Această situație se regăsește și în a doua parte a Evului Mediu, îndeosebi în Spania *reconquistei*, în care suveranii (Castilia, Catalonia, Leon, Navara, Portugalia) au folosit serviciile evreilor, în special în politica lor de reimplantare urbană, acordându-le bunuri imobiliare destul de importante.

O a doua situație, în care motivarea economică joacă un rol important: suveranii văd în evrei o sursă de profit și încep să se bucure de această sursă în chip mai mult sau mai puțin moderat. Apoi sfârșesc prin a-i exploata, în maniera cea mai sistematică. În această privință, tipică a fost atitudinea suveranilor englezi, pe care un cronicar din secolul al XIII-lea (Mathieu Paris) îi descrie ca niște «hidropici însetați după aur»: taxe de toate felurile, impozite extraordinare, chiar răscumpărări au fost ceva obișnuit în Anglia secolului al XIII-lea; iar când comunitatea va fi cu totul sărăcită și nu va mai putea da nimic, ea va fi alungată, în 1290. O atitudine asemănătoare a caracterizat pe unii suverani din Franța: Filip-August a cerut răscumpărare de la evreii din regatul său (1180), apoi i-a expulzat (în 1182), i-a rechemat (în 1189), stabilind însă condiții stricte pentru așezarea lor, în special în raport cu drepturile date de vecinii săi, după modelul contelui de Champagne. După un secol, Filip al IV-lea cel Frumos a reluat tactica suveranilor englezi și, după ce a silit pe evreii din regatul său să plătească impozite și taxe nemăsurat de mari (inventând chiar o taxă pentru rondelă), i-a expulzat, punând mâna pe bunurile pe care le lăsaseră (case și sinagogi); actele de vânzare a bunurilor evreilor s-au succedat între 1307 și 1310.

O a treia situație privește mai degrabă interesele intelectuale: dornici de știință, unii suverani țin mai puțin cont de frontierele religioase și primesc la curtea lor savanți evrei (sau musulmani), permițând astfel numeroase schimburi: exemplul cel mai vestit este evident cel al lui Frederic al II-lea, a cărui curte (de la Neapole) a fost un spațiu rodnic pentru traduceri și schimburi de idei (acolo a fost prezent savantul evreu Iacob Anatoli). Ar putea fi citate și alte exemple, în special în Spania (de pildă, la curtea lui Alfons al X-lea). În majoritatea cazurilor, această deschidere culturală a implicat

o atitudine pozitivă față de evrei, dar și aici exemplul lui Frederic al II-lea ne arată că realitatea a fost mai complexă: pe de o parte, el i-a obligat pe evreii din imperiu să poarte un semn distinctiv, dar, pe de altă parte, le-a luat apărarea atunci când au fost victimele unei acuzații de omor ritual.

A patra schemă: de această dată motivarea a fost religioasă, suveranul crezând că acționează în numele credinței sale creștine și doar pentru slava lui Dumnezeu. Un exemplu remarcabil a fost cel al lui Ludovic al IX-lea (sfântul Ludovic) care a restrâns drepturile evreilor din Franța și s-a străduit (cu succes) să reducă pe cât i-a fost posibil mai mult iradierea culturii lor: de la procesul contra Talmudului și a literaturii rabinice (disputa din Paris, 1240) până la obligația de a purta rondela (1240), măsurile pe care le-a luat contra evreilor au punctat domnia sa. Ele porneau toate de la o motivare religioasă: interzicându-le să se dedea cametei, el a încercat să propună o «reinserție socială», care să le îngăduie să practice meșteșugăria. Dar structurile societății creștine făceau ca această vagă tentativă să fie sortită eșecului. Alt exemplu, tot atât de instructiv, cel al regelui din Castilia, Alfons al X-lea Savantul, care s-a arătat la începutul domniei sale foarte favorabil evreilor (din considerații atât economice, cât și culturale), dar care, începând din clipa când s-a «convertit», a hotărât multe măsuri restrictive în privința lor.

Deci acestea au fost atitudinile cele mai caracteristice ale suveranilor Europei creștine din Evul Mediu față de evreii din regatele lor; evident, la fel ca orice tipologie a grupelor umane, nici aceasta nu acoperă realitatea decât într-o manieră grosolană. Cel puțin, ea ne-a permis să evocăm unele figuri emblematice.

4. *Biserica și evreii*

Am subliniat faptul că lumea occidentală s-a creștinat progresiv în decursul primei părți a Evului Mediu — sfârșitul acestei evoluții realizându-se în secolul al XIII-lea cu o cucerire creștină a spațiului (catedralele, dar și misiunile și ordinele cerșetorești, dominicane și franciscane) și a spiritului (marile sinteze teologice, în special aceea a lui Toma din Aquino, universitățile). Evreii din Occident s-au mișcat deci într-o lume în care biserica a jucat un rol din ce în ce mai important, dictând orientările ideologice majore, cu mai mult sau mai puțin succes. Va fi deci important să fie descrise liniile ei directoare față de evrei și de iudaism. Vom examina pe rând marile opțiuni ideologice și aplicarea lor în practică.

Două axe au orientat gândirea generală a bisericii medievale cu privire la evrei, așa cum s-a exprimat ea prin vocea teologilor ei cei mai autorizați și a papilor, gândire care, evident, se inspiră din cea a Părinților bisericii (în principal Augustin și Grigore cel Mare). Pe de o parte faptul că, prin venirea lui Hristos, vestire a adevărului creștin, iudaismul este considerat ca depășit: umbră a noii Legi, cea veche nu mai are rațiune să existe, întrucât ea este împlinită prin mesajul creștin. Credincioși adevărați până la venirea lui Hristos, evreii, care refuză adevărul creștin, devin necredincioșii care se încăpățânează în refuzul lor, astfel încât se ajunge a se pune întrebarea dacă Dumnezeul pe care îl adoră este același cu cel al creștinilor.

Din această atitudine decurge atât o voință fermă de a împiedica orice iradiere a iudaismului ca doctrină religioasă, cât și dorința de a limita riguros locul evreilor în societatea creștină, căci evreii găsesc totuși un loc în această lume creștină. Inspirându-se dintr-un text al lui Grigore cel Mare, o bulă pontificală (desemnată prin primele sale cuvinte: *Sicut Iudeis*, «Precum evreilor»), reluată mereu din secolul al XII-lea până în al XV-lea, afirma că nu trebuie atentat nici la viața, nici la bunurile evreilor (a se

vedea textul încadrat); această a doua axă întemeiază o atitudine de protecție care se va face simțită în momente de criză: am făcut aluzie la atitudinea papei Clement VI în timpul ciumei negre din 1348. Această protecție se întemeia în special pe un principiu definit de către sfântul Augustin, anume că poporul evreu este martor, temă pe care teologii au interpretat-o atât în sens negativ, cât și în sens pozitiv. În sens negativ, evreii, ca răspunzători pentru Patimi (deși se ridică serioase întrebări privind gradul și întinderea acestei responsabilități), se mențin atât pentru a ispăși pedeapsa la care îi condamnă crima lor cât și pentru a reaminti creștinilor, prin însăși prezența lor, faptul fundamental al Patimilor. Dar, în sens pozitiv: contemporani cu Hristos, frați din aceeași carne cu Hristos, evreii constituie o mărturie vie a adevărului creștin; purtători ai Scrierilor ebraice, ei sunt totodată arhivele și arhiviștii poporului creștin. Cele două laturi ale doctrinei bisericii cu privire la evrei și la iudaism se opuneau: nu a fost deci de mirare să se regăsească în faptele oamenilor bisericii atitudini contradictorii, mergând de la simpatie și protecție până la ură, ba chiar la dorința de a extirpa dintr-o lume, visată ca omogenă, aceste elemente diferite, factori de eterogenitate.

Actele conciliilor, bulele papilor, cugetările teologilor de seamă furnizau creștinilor reguli de comportare. Ele au fost adunate în culegeri, al căror ansamblu a constituit corpusul dreptului canonic. Regulile privitoare la evrei pot fi împărțite potrivit celor două axe doctrinare pomenite mai sus. Axei negative îi aparțin regulile care urmăreau să-i izoleze pe evrei (purtarea unui veșmânt sau a unui semn vestimentar distinctiv, interdicția pentru creștini de a coabita cu evrei, de a lua masa cu ei și de a recurge la serviciile medicilor evrei, interdicția pentru evrei de a locui în orașe), precum și regulile care urmăreau să exprime inferioritatea situației lor (interdicția de a avea servitori creștini, interdicția de a exercita sarcini oficiale, care i-ar pune în situație de superioritate în raport cu creștinii, interdicția de a construi noi sinagogi). Tot aici se inserează și Inchiziția. Menită la început să lupte contra ereziei creștine, ea nu s-a ocupat de evrei; dar probleme de convertire sau de revenire la iudaism, începând de la sfârșitul secolului al XIII-lea, au făcut-o să intervină în unele cazuri: scopul urmărit era să înăbușe orice iradiere a iudaismului — și se găsește exprimată în câteva rânduri teama de «seducția iudaică», frica de a vedea creștini puțin cultivați atrași de cunoașterea pe care o au evreii despre textele lor sfinte și de dibăcia cu care ei se folosesc de această cunoaștere în discuțiile religioase. Vom mai menționa aici și practica predicii obligatorii pe care a încercat s-o instituie (fără succes însă) Grigore cel Mare, dar care și-a găsit realizarea după disputa din Barcelona (1263) și a devenit o sursă de conflicte perpetue. Această predică ținută în sinagogi sau în cartierul evreiesc de către dominicani sau franciscani avea ca scop să-i convingă pe evrei de adevărul credinței creștine. Biserica a pus în aplicare aceste măsuri anti-evreiești, mai ales după Conciliul ecumenic din Latran (1215), pentru a restrânge raporturile dintre creștini și evrei și a face vizibilă înjosirea poporului evreu. Ele ajungeau uneori la un anti-iudaism violent, care se află exprimat, de pildă, în unele predici contra evreilor în limba vernaculară (există asemenea predici mai ales în germană și în italiană), care erau datorate unor clerici exaltați și ale căror efecte au fost adesea ucigătoare.

Printre măsurile pozitive, în afară de eforturile concrete de protejare a evreilor care au fost evocate mai sus (sfântul Bernard în 1146, Clement al VI-lea în 1348), amintim acțiunea mai multor papi împotriva acuzațiilor de omor ritual. Și în această privință, unele texte ale dreptului canonic precizează cum se exercită această protecție și mai ales autorizează pe evrei să-și celebreze liberi cultul lor. Aceste măsuri de protecție au îngăduit schimburile culturale cu lumea evreiască, a căror importanță o vom vedea mai departe.

5. Raporturile cu lumea creștină

Ce se poate spune despre aceste raporturi pe planul vieții de fiecare zi? Evreii trăiau în mijlocul creștinilor. Chiar dacă — la fel ca multe grupe sociale, profesionale sau naționale — le plăcea să se regrupeze în habitatul lor (era o alegere liberă: încercările de a-i grupa în cartiere obligatorii au fost puțin numeroase în perioada considerată, iar ghetoul — spațiu închis și impus — va fi o invenție a epocii moderne), ei trăiau totuși în contact continuu cu vecinii lor creștini. Vom avea prezentă în minte ideea că spațiul cetății medievale a fost mult mai redus decât cel al orașului modern sau contemporan: locurile principale de viață erau comune tuturor; piața îi primea pe creștini și pe evrei, «strada evreilor» era un spațiu deschis, în general în centrul cetății, unde se întâlneau toate componentele societății. Numeroase sunt textele care dau mărturie despre aceste contacte familiare, fie că era vorba de discuții de tot soiul în piața publică sau la domiciliul unora sau al celorlalți, fie că erau relațiile comerciale sau profesionale cele mai diferite sau, pur și simplu, de prieteniile care se legau de-a lungul timpului (astfel, *Rași relatează că unul dintre vecinii săi creștini îi oferea prăjituri în ultima zi de *Pesah). Mai intervenea și dragostea. Pe la 1220, istoria clericului din Oxford care s-a convertit la iudaism din dragoste pentru o evreică poate părea doar o anecdotă; se va nota însă că unul din motivele care au justificat instituirea unui semn distinctiv a fost teama de uniuni ilicite între membrii celor două religii. În secolul al XIV-lea, când atmosfera s-a alterat, s-au schimbat și raporturile: atunci evreul a apărut ca un străin, ca cineva diferit, pentru ca, în cele din urmă, să treacă drept un aliat al diavolului (în special în Germania). Un evreu imaginar s-a substituit atunci evreului real, iar populațiile care veniseră liniștite în contact cu comunitățile evreiești au sfârșit prin a se dezice de ele, văzând uneori în membrii lor o încarnare a răului.

II. Organizarea comunităților

1. Statutul juridic

În mai multe rânduri am notat că din secolul al XIV-lea evreul începea să fie perceput ca un străin. Ce era el de drept? Care a fost statutul evreilor în Occidentul creștin în cursul acestei lungi perioade? Ne vom strădui să răspundem pe scurt la această întrebare, subliniind însă că este vorba, de fapt, de o problemă complexă, pentru care trebuie luați în seamă factori diferiți: evoluția în timp, particularități locale, existența unor drepturi acordate sau retrase în timp. Vom fi nevoiți să simplificăm prezentarea. Vom lăsa deoparte chestiunea dreptului canonic, evocată mai sus, care a guvernat în esență raporturile creștinilor cu evreii, pentru a ne ocupa mai degrabă de statutul general al evreilor.

De fapt, acest statut a rămas, teoretic, cel pe care evreii l-au avut în imperiul roman și care poate fi rezumat prin următorul adagio: *Cives romani, Iudaei religione*, «cetățeni romani, evrei prin religia lor». Definiția statutului de cetățean roman implica înainte de toate libertatea personală: evreii sunt oameni liberi, care posedă drepturile cetățenilor romani și sunt supuși datoriilor acestora. Apartenența la religia evreiască implică privilegii și restricții, definite la sfârșitul Antichității în textele care constituie corpusul dreptului civil (în special, Codul Iustinian). Privilegii: în esență, să-și practice religia, cu toate că implică respectarea șabatului și a sărbătorilor (astfel, judecătorii nu vor convoca pe evrei în aceste zile); restricții, care se explică prin creștinarea imperiului și prin principiul, amintit deja, că evreii trebuie să fie ținuți într-o situație înjositoare.

Se regăsesc în dreptul civil aceleași dispoziții ca și în dreptul canonic: interdicția de a exercita sarcini oficiale, de a construi sinagogi noi... Punctul fundamental al acestui statut era evident cetățenia romană și libertatea legată de aceasta. În cursul întregului Ev Mediu timpuriu, acest statut nu privea nici o problemă specială: măsurile Carolingienilor în privința evreilor erau aplicarea acestui statut. Totuși, situația se va schimba progresiv într-o manieră insensibilă, pe care textele juridice n-au notat-o. Această schimbare a fost paradoxală în mai multe privințe; ea s-a produs între secolul al XII-lea și al XIII-lea, adică într-un moment când dreptul roman, care căzuse în desuetudine și care fusese uitat în Occident, a fost regăsit și pus din nou în circulație; dificultățile pe care juriștii le-au constatat între acest drept scris, teoretic, și situația reală au pricinuit întrebări academice, luate în seamă uneori în soluționarea unor cazuri concrete (îndeosebi în Italia). Pe de altă parte, — alt paradox — schimbarea s-a produs în momentul declinului feudalității; or, se observă că noul statut al evreilor (dar această expresie nu trebuie luată ad litteram, era vorba de o situație vagă, pe care textele teoretice n-o defineau cu adevărat) se referea la concepte proprii feudalismului. Care era noul statut? L-aș defini prin expresia care figurează într-o serie de charte regale sau senioriale privitoare la evrei: *Iudei nostri*, «evreii noștri», evreii care ne aparțin. Într-adevăr, evreii au devenit bunul propriu al suveranilor sau al seniorilor; în Germania, expresia «servi ai Camerei (imperiale)» este deosebit de elocventă, deși nu trebuie luat riguros ad litteram termenul de «servi». Dar, dacă evreii nu erau servi în înțelesul propriu, situația lor evoluase foarte net spre un statut de servitute; apartenența la un senior le interzicea deplasări libere, bunurile lor treceau doar prin mâinile lor (în ultimă instanță ele aparțineau seniorului local; astfel, în caz de convertire la creștinism, bunurile convertitului reveneau seniorului) și, mai ales, ei erau reduși la funcția economică de împrumutători de bani.

Aceste considerații generale definesc o situație globală: situației de ansamblu i se suprapuneau situațiile locale, foarte diferite, care mergeau de la respingerea categorică până la integrarea totală. În mai multe cetăți (Worms, Spire, Marsilia, Salamanca și mai multe orașe din Italia, de pildă), evreii erau considerați cetățeni la fel ca ceilalți. Acesta era de-acum cazul în Spania reconchistei și în cadrul Italiei, încă din secolul al XII-lea; acesta a devenit cazul în Germania sau în nordul Italiei o dată cu dezvoltarea orașelor și cu transformările economice din secolul al XIII-lea. Într-un șir de împrejurări, coexistența acestor statute contradictorii punea probleme pe care se străduiau să le rezolve juriștii (îndeosebi în Italia), sau care au fost rezolvate brutal de către seniorii posesori ai evreilor (în Germania). În nordul Franței și în Anglia, domina numai «statutul» *Iudei nostri*, având local câteva reguli ale dreptului cutumiar, în general puțin favorabile evreilor.

2. *Statut intern*

La acest statut juridic (sau la aceste statute juridice) care defineau de fapt situația evreilor în societatea creștină, s-a adăugat statutul propriu al comunităților. Activitatea majoră a comunității evreiești (*universitas Iudeorum*, sau în Spania, *aljuma*) constituie ceea ce astăzi s-ar numi o persoană morală: ea este reprezentată pe lângă puterile laice sau eclesiastice prin delegați; de asemenea este recunoscută autoritatea sfatului comunitar. În acest fel, comunitatea evreiască constituie, din punct de vedere juridic, un microcosmos în societatea creștină; cu privire la ea se va folosi cu plăcere expresia care figurează în titlul unei lucrări a lui L. Finkelstein: aceea de «Jewish self-government». Într-adevăr, dacă dreptul civil și dreptul canonic reglementau în esență

raporturile evreilor cu societatea înconjurătoare, în interiorul comunității lor evreii erau supuși dreptului rabinic, *Halahei. Structurile comunitare erau deci acelea pe care ea le-a definit: comunitatea era condusă de un consiliu «de Bătrâni» care lua toate hotărârile de ordin social și politic, în special repartizarea impozitelor care trebuiau vărsate seniorului sau suveranului, impozite repartizate, în general, proporțional cu bunurile posedate de fiecare; de asemenea, stabilirea măsurilor de ajutorare a celor defavorizați. Conflictele erau supuse unui tribunal rabinic (*bet din*). Degradarea generală a situației evreilor impunea o vigilență foarte strictă; astfel, schimbarea locului de rezidență era supusă unei reglementări severe. Dar comunitățile întrețineau adesea legături strânse între ele, hotărau acțiuni comune și solidare în caz de criză (astfel, comunitățile din Orléans și Paris au întreprins un șir întreg de demersuri în favoarea comunităților din Blois, când s-a petrecut afacerea din 1171).

3. *Topografia comunității*

După cum am subliniat, comunitatea evreiască își regrupa bucuroasă habitatul membrilor săi. Desigur, în secolul al XII-lea și, în unele regiuni, în secolul al XIII-lea și mai târziu, se constată o împrăștiere de foarte mici grupe de evrei, care nu alcătuiau cu adevărat comunități. În orașele mai importante însă se aflau comunități în toată regula, cu instituțiile pe care le-am descris sumar. Viața comunitară avea locuri privilegiate. Evident, înainte de toate sinagoga, care nu era numai un lăcaș de cult, dar și un loc pentru învățătură (școala îi era alăturată sau chiar sinagoga servea de școală) și un loc de adunare (în special a consiliului comunitar). În pofida interdicțiilor din dreptul civil și din dreptul canonic, în decursul Evului Mediu, sinagogile au continuat să fie construite în tot Occidentul. Atestările scrise despre aceasta sunt foarte numeroase, dar din ele n-au rămas decât vestigii; se pot cita de exemplu Toledo, Rouen, Praga (?) etc. Alături de sinagogă, un alt loc important îl ocupa baia rituală (**mikve*); și în această privință vestigiile sunt rare (în special la Spire; *mikve* din Montpellier a fost descoperită de curând). În afara cartierului evreiesc și de multe ori în afara orașului se află cimitirul; unele necropole au putut fi scoase la lumină; dar mai ales numeroase pietre tombale, având inscripții, ne permit să construim o schiță a riturilor funerare ale evreilor din Occidentul medieval și să analizăm mai bine atitudinea lor față de moarte.

Cât privește viața evreilor în aceste comunități, trebuie ținut seamă de deosebirile de loc și de timp. *Responsele (șeelot u-teșuvot)*, răspunsuri ale autorităților rabinice la întrebări foarte diferite, adesea în relație cu Halaha, constituie o sursă foarte prețioasă pentru reconstituirea vieții de fiecare zi a evreilor. Deși pare greu să găsim aici caractere comune, totuși se pot face câteva observații de ansamblu. În privința vieții religioase, *a priori* Evul Mediu nu se deosebește net de alte perioade: rugăciuni zilnice, respectarea șabatului și a sărbătorilor constituiau fundamentul însuși al iudaismului. Se cuvine totuși să insistăm că tocmai în Evul Mediu, și mai precis, în secolele XII–XIII s-a dezvoltat iudaismul așa cum este cunoscut sau practicat astăzi. Literatura talmudică (la început numai Talmudul din Babilon) s-a răspândit în Occident, începând din secolul al XI-lea; *codificări au început să fie redactate în a doua jumătate a secolului al XII-lea (*Mișne Tora* a lui Maimonide, apoi *Sefer mițvot gadol* a lui *Moise din Couey. Să reamintim că acea codificare ce este considerată azi ca standard, *Șulhan aruh* al lui Iosef Caro, datează abia din secolul al XVI-lea. Liturghia s-a dezvoltat treptat, cu introducerea de poeme cântate (*piyutim*) care însoțesc textele fundamentale. Practica religioasă a fost variată; ar fi greșit să considerăm pe evreii din Evul Mediu ca respectând

global o practică complexă. Se regăsesc toate formele de religiozitate (sau de ireligiozitate): de la asceții renani (**haside Aşchenaz*) până la petrecăreții veseli din Provence sau din Spania, exista o întreagă varietate în practica iudaismului. Ignoranța pe care a manifestat-o, în legătură cu amestecul de lapte cu carne, un Iosef ibn Kaspi, unul dintre gânditorii cei mai fecunzi din sudul Franței din secolul al XIV-lea, ne-ar putea încurca, dar această ignoranță ne evocă și un anumit relativism istoric.

În ce privește viața profană, evreii din Occident împărtășeau preocupările și stilurile vecinilor lor creștini. Limba era aceeași: în Franța de nord, evreii vorbeau limba de oil (glosele franceze ale lui Rași, sau *laazim*, ne furnizează o contribuție foarte prețioasă la cunoașterea de către noi a lexicului Franței vechi, iar de-alungul secolelor al XII-lea și al XIII-lea comentatorii au multiplicat explicațiile în limba vernaculară); în Franța de sud, era limba d'oc; în Italia erau diferitele varietăți ale limbii italiene (și există poeme scrise de evrei în italiană, transcrise cu caractere ebraice); în Spania ei vorbeau castiliana sau catalana (între 1420 și 1430 Moise Arragel a tradus Vechiul Testament în castiliană, la cererea unor creștini); a început să se dezvolte o literatură în idiș, dar era vorba în esență de limba germană (a se vedea *Limbi evreiești). Profesiile evreilor erau variate, mai ales în prima parte a Evului Mediu: comerț, dar și artizanat, mică industrie, agricultură (și viticultură, care a rămas o constantă). În a doua parte a Evului Mediu, din motivele pe care le-am expus, evantaiul meseriilor s-a îngustat, îndeosebi în nordul Europei; dar evreii din Spania și din Italia au continuat să posede pământuri cultivate și, mai ales, să exercite activități artizanale. În nord, dacă medicina și comerțul cu bani par să fi fost activitățile cele mai curente, este pentru că ele asigurau un schimb cu lumea creștină; desigur, trebuie adăugate la acestea toate meseriile (inclusiv artizanale) care permiteau unei comunități condamnată mereu mai mult la autarhie, să rezolve nevoile membrilor săi. Îmbrăcămintea era la fel pentru creștini și pentru evrei (o dovadă este obligația de a purta un semn distinctiv). Erau comune și preocupările pentru mode literare (traducerea în ebraică, apoi în idiș, a unor romane cavalerești).

III. Viața culturală

1. *Învățământul*

Încă din epoca talmudică iudaismul acorda un loc important învățământului și educației copiilor. Comunitățile medievale din Occident au fost credincioase acestei exigențe și au adaptat la nevoile lor structurile educative descrise de textele rabinice vechi, nu însă fără a introduce mari schimbări și nu fără a se inspira uneori din eforturile făcute în mediul creștin din jurul lor. Vom reaminti că, în istoria învățământului, secolele XII și XIII au înregistrat o evoluție foarte importantă, pe de o parte prin înflorirea școlilor urbane (legate de cele mai multe ori de catedrale), care făceau concurență vechilor școli mănăstirești, pe de altă parte, începând din secolul al XIII-lea, prin crearea de universități (Bologna, Sorbona la Paris, Oxford etc.). Este remarcabil să pomenim, mai ales în secolul al XII-lea, diverși autori creștini citând ca model învățământul evreiesc. De pildă, în comentariul la Epistola către Efesieni, scris de către un elev al lui Abélard: «Chiar dacă este sărac, chiar dacă are zece copii, un evreu îi va trimite pe toți la școală, nu pentru profit, ci pentru înțelegerea Legii, și nu numai pe fiii săi, ci și fetele sale». Într-adevăr, în lumea creștină alfabetismul era o excepție, chiar și după înflorirea din secolele XII și XIII; accesul la citit și scris rămânea rezervat pentru o minoritate, care se destina clerului sau studiilor de drept (mai ales în Italia). Abia începând din secolul al XIV-lea, lumea laică se va putea alfabetiza ceva mai larg.

Urmând prescripțiile rabinice, comunitățile evreiești se străduiau să înfăptuiască un sistem de învățământ. Trebuie deosebite în el două nivele. În primul rând, un nivel elementar, cel al școlilor primare, în care era vorba de a învăța scrisul și cititul, evident cu caractere ebraice; când evreii aveau de transcris cuvinte sau fraze din limba vernaculară, o făceau totdeauna cu caractere ebraice (este o caracteristică valabilă și pentru evreii care trăiau în țările arabofone: operele filosofice sau teologice evreiești scrise în regiunile dominate de arabi erau în arabă, însă cu caractere ebraice). Neîndoielnic, erau predate câteva rudimente de științe profane (aritmetică, geometrie), dar esențialul se referea la științele religioase: Biblia se afla în centrul acestui învățământ, cu o abordare adaptată nivelului elevilor și mai ales un efort de traducere în limba vernaculară (a existat o traducere în franceză destinată acestei folosiri pedagogice); pe de altă parte, studiul gramatical s-a îmbogățit cu considerații teoretice, provenind mai ales de la gramaticienii arabofoni din Spania musulmană. Erau predate și ceva elemente din Talmud, mai ales în ce privește *Mișna. La nivelul superior (la *ieșiva*), Talmudul devenea baza învățământului. Câteva școli talmudice au dobândit o mare notorietate (la fel precum în lumea creștină școlile catedrale sau mănăstirești), iar adeseori studenții se deplasau pentru a urma învățământul unui maestru vestit. *Ieșivoturile* din valea Rinului au avut, înainte de 1096, un mare prestigiu, apoi, grație lui Rași și urmașilor săi, au venit la rând cele din Champagne, apoi cele din Ile de-France (Paris, Melun) și din Normandia. În regiunile sudice erau vestite șolile din Languedoc (Narbonne), apoi cele din Spania.

Acestui învățământ tradițional i se adăuga uneori un învățământ științific (medicină și astronomie, mai ales în Languedoc și în Italia), apoi, începând din secolul al XIII-lea, în comunitățile meridionale, un învățământ filosofic profan. În ajunul expulzării din 1306, comunitățile languedociene erau agitate de o dispută foarte vie referitoare la vârsta de la care tinerii trebuie să fie inițiați în studierea lui Aristotel și a comentatorilor lui. Într-adevăr, traducerea și răspândirea *Călăuzei rătăciților* a lui Maimonide antrenase un interes viu pentru speculație, în afara teologiei, și i s-a făcut loc în învățământ. Este greu de spus precis în ce structuri; poate la *ieșiva*, unde unele texte rabinice studiate îndemnau la o abordare filosofică, dar mai probabil la maeștrii liberi, adică neatașați unei școli talmudice. În orice caz, nu pare să fi existat în lumea evreiască un învățământ universitar în toată regula, axat în jurul operelor lui Aristotel și ale lui Averroes, chiar dacă acești autori au constituit — într-un fel — baza culturii evreiești filosofice în comunitățile meridionale în secolul al XIV-lea. Testamentul lui Iosef ibn Kaspi (1277–1340), de fapt un șir de sfaturi date fiului său, a descris un program destul de complex, în care după studierea Bibliei și a Talmudului, figurează studierea matematicilor, a astronomiei, a diferitelor opere de morală (evreiești și Aristotel), de logică, de fizică, de metafizică (Aristotel și comentatorii săi, printre care Averroes) și a *Călăuzei* lui Maimonide. Firește, ar fi imprudent să extrapolăm; avem de-face aici mai degrabă cu o excepție, într-un mediu deosebit de favorizat; dar se pare că o parte din acest învățământ (în afară de textele tradiționale, care se studiau în toate comunitățile) a figurat în programul unor școli, în Provence, în Spania și în Italia.

2. *Cultură evreiască — cultură înconjurătoare*

În considerațiile precedente am atins una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale iudaismului medieval: deschiderea spre cultura înconjurătoare. De altfel, aceasta era o trăsătură comună diferitelor culturi occidentale din Evul Mediu: descoperirea științei arabe și, prin intermediul ei, a părții din știința greacă care rămăsese până atunci

inaccesibilă lumii creștine din Apus, a fost primită cu admirație reală, atât din partea creștinilor cât și a evreilor. Mișcarea de traduceri a fost o manifestare a acestui interes; traducerea nefiind doar transpunerea unui text dintr-o limbă în alta, ci și transfer al unei culturi în alta. Traducerile merg în sensuri multiple; pentru ceea ce ne interesează, este suficient să notăm că multe opere precum și texte grecești vechi au fost traduse din arabă în ebraică (de autori musulmani și de autori evrei), din latină în ebraică și din arabă în latină. În acest caz, evreii au furnizat uneori un ajutor, propunând o versiune intermediară în limba vernaculară (acesta a fost cazul filosofului Abraham bar Hiya, care l-a ajutat la Barcelona pe Platon din Tivoli și cazul celebrului dar misteriosului Avendauth, auxiliarul lui Dominic Gundisalvi la Toledo și în care unii au vrut să-l vadă pe filosoful Abraham ibn Daud). Se va vedea la sfârșitul acestui studiu în ce domenii s-au înfăptuit aceste transferuri de cunoștințe, dar să reținem ca deosebit de remarcabilă această deschidere spre culturi diferite. În lumea evreiască, aportul gânditorilor islamici Al-Farabi, Avicenna (Ibn Sina), Averroes (Ibn Rușd) — și s-ar mai putea cita mulți alții — a fost hotărâtor. Începând din secolul al XIV-lea, gândirea lui Toma din Aquino a fost receptată favorabil în lumea evreiască italiană, care a realizat traduceri din latină în ebraică.

3. *Producția literară*

Fie că a fost în arabă sau în ebraică, producția literară a Evului Mediu occidental a oferit baze pe care se va construi iudaismul modern Nu poate fi vorba aici să facem o enumerare a acestei producții; vrem doar să menționăm aspectele majore ale ei.

Biblia este textul fundamental al iudaismului și în jurul ei s-a edificat totul. Ea a fost deci obiectul unui învățământ (așa cum am văzut), dar și al unui studiu constant, producător de numeroase comentarii. Acest studiu a cunoscut o reînnoire cu Rași (Salomon ben Isaac din Troyes, 1040–1106), autor al unui comentariu care a devenit comentariul standard al evreilor din lumea întreagă. Rași a utilizat comentariile vechi, bazate pe o abordare specială, zisă **midraș*, dar a consacrat mai mult loc unei exegeze mai literale, mai lipită de text, numită **peșat*. Discipolii săi, direcți sau indirecți, în special Samuel ben Meir din Ramerupt sau Iosef Behor Șor, au continuat efortul lui, dând mereu mai mult loc acestui *peșat* în comentariile lor (poate și din pricina necesităților legate de controverse cu creștinii). În Spania, studiile biblice au cunoscut și ele un avânt remarcabil: comentariile lui Abraham ibn Ezra erau foarte răspândite; ele au lăsat un mai mare loc pentru speculație. De asemenea, în sudul Franței au văzut lumna zilei comentarii importante, cel al lui David *Kimhi, apoi cel al lui *Levi ben Gersom (Gersonide sau Ralbag).

Celălalt text major al iudaismului, *Talmudul, a fost și el comentat adeseori. Deosebit de remarcabile au fost rezultatele celor două grupe de comentatori. În primul rând, Rași și discipolii săi, autori de «completări» (**Tosafot*) la comentariul maestrului — de unde numele lor de «tosafiști». Era vorba de savanți originari mai ales din nordul Franței (dar și din Germania). Comentariul lui Rași și glosele tosafiștilor sunt tipărite în edițiile curente ale Talmudului. Cealaltă grupă, extrem de interesantă, dar mai puțin cunoscută, era alcătuită din diferiți maeștri care au trăit în sudul Franței, anume la Narbonne, Béziers, Montpellier, unul dintre cei mai vestiți fiind *Abraham din Posquières (astăzi Vauvert).

Producția rabinică mai cuprindea și alte lucrări, precum *responsele*, la care am făcut deja aluzie, culegerile de hotărâri juridice și codurile de Halaha, care se străduiau

să claseze metodic legislația talmudică. Evident, trebuie făcut un loc aparte literaturii zisă mistică, aceea a *haside Aschenaz* și literaturii cabalistice, care s-a dezvoltat în sudul Franței, apoi în nordul Spaniei, unde a fost scris *Zoharul*, în secolul al XIII-lea. Poezia liturgică a fost cultivată în decursul întregii perioade, în toate regiunile, cu un succes mai mare sau mai mic; marile opere în acest domeniu provin din Spania musulmană.

Producția profană a fost și ea foarte importantă. Poezia era satirică sau de dragoste. Povestirile de călătorie (în special în Țara Sfântă) au constituit un gen special. Lucrările științifice au fost numeroase, mai ales în medicină, în astronomie/astrologie (Abraham ibn Ezra, Iacob ben Makhir, Levi ben Gerșom). Ar trebui mai mult loc pentru a descrie și contribuția gânditorilor evrei din Occident la istoria filosofiei; să reținem mai ales că după o perioadă neoplatoniciană, până în secolul al XIII-lea (Abraham bar Hiya, Iosef ibn Zadik etc.), ei au luat parte la avântul aristotelismului (Șemtov ibn Falakera, Gersonide, Moise din Narbonne, Isaac Albalag), apoi s-au distanțat în raport cu această tradiție (Hasdai *Crescas, Iosef *Albo).

4. *Schimburi intelectuale cu lumea creștină*

Am insistat asupra faptului că deschiderea spre culturile vecine a fost caracteristică pentru Evul Mediu. Vom termina această prezentare a istoriei evreilor din Occidentul creștin printr-o sumară trecere în revistă a schimburilor intelectuale dintre creștini și evrei. Aceste schimburi, despre care avem multiple mărturii, s-au produs mai ales în trei domenii: în jurul Bibliei, cu privire la filosofie și în studiile științifice.

În primul rând, în jurul Bibliei. Și la creștini Biblia este cartea fundamentală, este în centrul învățământului și obiect a numeroase comentarii. Lumea creștină din Occident citește Biblia în traducerea latină a sfântului Jerôme, care va fi numită mai târziu Vulgata. Or, acest text, ca și toate celelalte texte care erau copiate într-un mare număr de exemplare, cunoștea diferite accidente. Periodic, oamenii de știință se străduiesc să regăsească un text curat, degajat de erorile acumulate de către copiști de-a lungul vremurilor (adaosuri, omisiuni, greșeli diferite). Aceste revizuiri ale textului Vulgatei s-au făcut mai ales la începutul secolului al IX-lea, din imboldul lui Carol cel Mare (cu Alcuin și Theodulf), apoi în secolul al XII-lea în mediu cisticercian (la Cîteaux, cu Etienne Harding, la Roma cu Nicola Maniacoria), după aceea în secolul al XIII-la la dominicani și la franciscani. În toate aceste cazuri s-au comparat manuscrisele cu ebraica originală și, pentru aceasta, s-a recurs la evrei. Mărturia lui Etienne Harding este remarcabilă: el ne arată o colaborare strânsă între călugării din Cîteaux și evrei care compară manuscrisele lor (ebraice) ale Bibliei și traduc treptat în franceză versetele asupra cărora abatele le cere informații. Dar era consultată și exegeza evreiască, anume începând din secolul al XII-lea, când studiul Bibliei a cunoscut schimbări importante, atât în lumea creștină cât și în lumea evreiască; exegeții creștini erau preocupați mai mult de litera textului și cereau prietenilor lor evrei să le rezume conținutul comentariilor tradiționale. În acest fel, unele comentarii creștine conțin, începând din secolul al XII-lea, numeroase referiri la interpretarea evreilor. Așa au fost comentarii ale lui Hugues și André de Saint-Victor, ale mai multor maeștri parizieni de la finele secolului al XII-lea (Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, Etiénne Langton) și, mai târziu, al lui Nicolas de Lyre: comentariul său privind ansamblul Bibliei, extrem de răspândit, conținea, aproape la fiecare pagină, trimiteri la rabi Salomon, adică la Rași.

De asemenea, în câmpul filosofiei schimburile au fost foarte rodnice. Am făcut deja aluzie la descoperirea de către Occidentul creștin a gândirii arabe și a unei părți

din gândirea elenistică, la care nu avusese acces. În secolul al XIII-lea, filozofia lui Aristotel, însoțită de aceea a comentatorului său Averroès, a devenit preponderentă în Apus, provocând un șir de crize din pricina unor contradicții între sistemul lui Aristotel și unele date tradiționale de origine biblică. Or, lumea evreiască cunoscuse o asemenea criză și, pentru a-i răspunde, Maimonide scrisese lucrarea sa *Călăuza rătăciților*, unde furniza celor «perplecși», adică acelor evrei care rămâneau încurcați în prezența lui Aristotel și a Torei, dacă nu răspunsuri, cel puțin un tip de abordare care îi putea ajuta să depășească criza. Tradusă în ebraică, *Călăuza* a avut un succes fără asemănare în comunitățile evreiești din sudul Franței, provocând diferite controverse, în special în jurul anului 1230. Dar *Călăuza* a fost tradusă și în latină (înainte de 1230) și a cunoscut de asemenea un anumit succes printre gânditorii creștini (precum Toma din Aquino), care au citit-o și au utilizat-o, mai ales cu referire la problemele Creației, la îngeri și la profeție. Foarte stimat, «Rabi Moyse» figurează printre autoritățile recunoscute într-un număr important de texte teologice. Lumea creștină din Apus a utilizat și traducerile latine ale operelor a doi gânditori care au trăit în lumea musulmană: Isaac Israeli, din Kairuan, a cărui *Carte a definițiilor* a fost un dicționar apreciat de filosofii creștini, și Salomon *ibn Gabirol care era denumit Avicebron și care era luat drept un filosof arab, al cărui *Izvor de viață* a jucat un rol important în constituirea unor doctrine în secolul al XIII-lea.

În studiile științifice, schimburile au fost încă și mai numeroase. În medicină, evreii au contribuit la introducerea medicinei arabe, mai avansată decât medicina cunoscută în apusul creștin, dar era important și aportul lor propriu; lucrările medicale ale lui Isaac Israeli erau foarte răspândite în traducerea lor latină. De asemenea, s-au tradus și s-au utilizat lucrările de medicină ale lui Maimonide. Și invers, câteva lucrări de medici creștini, scrise în latină, au fost traduse în ebraică. În cursul teribilei epidemii de ciumă din 1348, a fost destul de emoționant să se vadă reuniți medici creștini și evrei care încercau să înlăture nenorocirea. În astronomie (aici trebuie inclusă și astrologia) contribuția evreilor era primită deosebit de bine; există numeroase mărturii de colaborare strânsă între astronomi creștini și evrei. Iacob ben Makha ibn Tibbon a inventat un instrument de astronomie și a scris un tratat despre el, care a fost repede tradus în latină și foarte bine răspândit. Ceva mai târziu, Gersonide a inventat și el un instrument și a scris diverse lucrări, traduse în latină și apreciate de astronomii creștini; el a avut legături strânse la Avignon, la curtea papei Clement VI. Și în Spania astronomii evrei au îndeplinit o muncă importantă și erau atașați la curtea mai multor suverani. Operele astrologice ale lui Abraham ibn Ezra au fost traduse în latină și în franceză și au avut un mare succes.

O formă diferită de schimb a fost discuția religioasă. În tot decursul Evului Mediu au avut loc între creștini și evrei discuții nu totdeauna spontane despre subiecte referitoare la credință, în piața publică sau la domiciliul unora sau al celorlalți. Au fost organizate câteva dezbateri mari: controversa de la Paris din 1240, cea din Barcelona în 1263, cea din Tortosa din 1414–1415 (și multe altele). Disputele de la Paris și de la Tortosa au fost de fapt procese contra literaturii talmudice și exprimau deteriorarea climatului relațiilor dintre creștini și evrei. Dar ele n-au izbutit să înlocuiască discuțiile mai puțin solemne, care puteau fi tot atât de bine schimburi de invective ca și dialoguri calme în care fiecare se exprima liber. Aceste dezbateri au inspirat o literatură polemică atât în ebraică, cât și în latină, în care se găseau de asemenea texte pline cu invective violente (Guibert de Nogent, Pierre le Vénérable) și altele care se mișcau într-un climat de respect mutual și de pace (Gilbert Crispin, Raymond Lulle). Această literatură a cunoscut o evoluție interesantă, începând din a doua jumătate a

secolului al XIII-lea: unele texte creștine manifestau o excelentă cunoaștere a literaturii evreiești (astfel — cele ale lui Raymond Martin), în timp ce textele evreiești făceau tot mai mult apel la filosofie.

Așa apare, schițată în trăsături largi, istoria evreilor în Apusul Creștin. Vom reține diferite puncte. Întâi de toate, degradarea lentă a situației evreilor; dar ar fi fals să se atribuie ansamblului acestor zece secole caracteristicile ultimei perioade (secolele XIV și XV) în care, cu excepția Italiei, situația evreilor era foarte grea. Pe de altă parte, în afara ultimei sale perioade, Evul Mediu apare ca o epocă în care schimburile transculturale erau posibile și numeroase în fapt, fiecare cultură îmbogățindu-se cu aportul culturilor vecine. În sfârșit, iudaismul modern, iudaismul așa cum este cunoscut în secolul al XX-lea, s-a născut cu adevărat în Occidentul secolelor XII–XIII. Reîntoarcerea la studierea acestei perioade nu mai apare ca o cercetare istorică pură, situată în trecut, ci ca putând furniza o serie de explicații pentru prezent.

G. Dahan

SURSE

I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, New York, 1969 (apărut întâi în 1896); S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. 3–12, New York–Philadelphia, 1958–1968 (vol. 3–5 trad. fr., Paris, 1960–1964); B. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977; B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, 430–1096, Paris-La Haye, 1960; J. Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Londra, 1982; G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990; G. Dahan, *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, 1991; L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York, 1924; S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century* New York, 1966 (apărut întâi în 1933); M. Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditeranéenne*, Paris, 1979; J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Londra, 1934; J. Parkes, *The Jew in the Medieval Community. A Study of his Political and Economic Situation*, New York, 1976 (apărut întâi în 1938); L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. Du Christ aux Juifs de Cour*, Paris, 1955; S. Schwarzfuchs, *Kahal La communauté juive de l'Europe médiévale*, Paris, 1986; C. Sirat, *Le Philosophie juive médiévale en pays de chrétienté*, Paris, 1988.

Bula Sicut-Iudeis
(versiunea papei Inocențiu III)

După cum nu trebuie acordată evreilor nici o libertate în comunitățile lor, dincolo de ceea ce este permis potrivit legii, tot așa ei nu trebuie obligați să sufere nici un prejudiciu de la ceea ce le este recunoscut.

De aceea, cu toate că ei preferă să se mențină în încăpățânarea lor, mai curând decât să recunoască spusele profeților și tainele scrierilor lor și să ajungă astfel la cunoașterea credinței creștine și la mântuire, totuși, deoarce ei cer protecția și ajutorul nostru, noi le acordăm scutul protecției noastre, în acord cu bunătatea cucerniciei creștine.

Decretăm ca nici un creștin să nu-i silească să se boteze împotriva voinței lor, dar dacă vreunul caută refugiu printre creștini din proprie voință și din cauza credinței, după ce își va fi manifestat voința, el va fi făcut creștin, fără nici o calomnie. Căci nu se poate crede că are într-adevăr credință acela care este silit la botez, împotriva voinței sale.

Decretăm că nici un creștin să nu ia inițiativa de a-i răni, de a-i ucide, de a-i despuia de bunurile lor sau de a schimba bunele obiceiuri de care ei au putut beneficia acolo unde ei locuiesc, fără judecata autorității civile. În afară de aceasta, când ei își celebrează sărbătorile, nimeni să nu-i împiedice cu ajutorul bâtelor sau pietrelor; să nu se pretindă de la ei nici un serviciu silit, în afara celor cu care sunt obișnuiți de mult timp. În opoziție cu răutatea și lăcomia unor oameni răi în aceste chestiuni, noi decretăm că nimeni nu va putea, cu scopul de a stoarce bani de la ei, să profaneze sau să micșoreze cimitirul evreilor, nici să exhumeze trupurile pe care ei le-au îngropat.

Dacă cineva, după ce a luat cunoștință de acest decret, îndrăznește să i se opună (ferească Dumnezeu), aceasta să fie pe socoteala onoarei sale și a portului său, ba chiar să fie supus pedepsei excomunicării, doar dacă nu-și va fi răscumpărat insolența printr-o amendă potrivită. Noi dorim să așezăm sub protecția acestui decret numai pe cei care nu s-au gândit să comploteze contra credinței creștine.

LUMEA AȘCHENAZĂ

I. Formarea lumii aşchenaze. — II. Era reformelor. — III. Agonia *ştetl*-ului. — IV. Sfâşierea lumii aşchenaze. — V. Creşterea urii. — VI. Al doilea război mondial.

I. Formarea lumii aşchenaze

Dacă este greu de determinat cu certitudine perioada în decursul căreia termenul *aşchenaz* a fost aplicat evreilor care locuiau în Germania, nu este mai puțin adevărat că acest termen a ajuns să desemneze vastul ansamblu etnic, comunitar, cultural și liturgic al iudaismului european occidental, care se definește ca «ne-iberic» (adică ne-sefard). Acest ansamblu cuprinde comunitățile care se întind din nordul Franței până în Slavonia. Nașterea lumii *aşchenaze* a decurs din împărțirea imperiului lui Carol cel Mare în 843, când s-a încheiat tratatul de la Verdun: Franța, Germania și Lotaringia. Din punctul de vedere al evreilor, au existat două Franțe: aceea din nord, denumită *Ţarfat*, și cea din sud, Provence. Lotaringia, denumită *Loter*, desemna tot teritoriul care se întindea de-a lungul Rinului, (de la izvoarele sale până la estuarul său în marea Nordului), Italia de Nord, Germania, limitată de Dunăre la Ratisbonne. Ea cuprindea capitala imperiului lui Carol cel Mare, Aix-la-Chapelle, înconjurată de orașele Colonia, Bonn și Coblentz; Mainz, Worms, Spire de pe Rin, care formează ansamblul denumit *Şam* (de la literele inițiale ale orașelor Spire, Vermeyze și Magența) și, pe Mosella, Trèves și Metz. *Loter* a fost centrul care a influențat Franța (*Ţarfat*), Germania (*Aşchenaz*) și Italia de Nord. Lumea aşchenază s-a născut sub influența savanților și poeților stabiliți în Italia și în Franța, care i-au dat caracteristicile sale particulare. Până în anul 1000, *Loter* a corespuns lui *Ţarfat*, apoi *Ţarfat ve-Loter* desemna Italia de Nord și Renania. *Loter* a fost leagănul limbii *idiș, a cărei apariție în secolul al IX-lea a revelat nașterea iudaismului aşchenaz.

Evreii s-au instalat ca negustori în Occidentul medieval, unde condițiile urbane favorizau activitățile lor. Treptat acest mod de viață citadin a devenit forma obișnuită a vieții evreiești în toate țările societății feudale. Evreii locuiau de-a lungul căilor navigabile și drumurilor de comerț, bazinul Rinului servind de centru; ramificațiile se întindeau din Champagne până în regiunile din sud. Puțin câte puțin ei au ajuns în Flandra și în Germania. În anul 968, evreii au fost puși sub autoritatea episcopului din Magdeburg, iar în anul 1066, evrei francezi s-au stabilit în *Anglia. Legăturile cu Palestina n-au fost rupte niciodată și evreii se duceau acolo în pelerinaj, până și de la hotarele principatului din Kiev. «Stăpâni ai monedei», evreii erau și proprietari de vii, așa cum a fost *Rași, sau bogații comercianți eficienți, al căror nivel de viață corespundea celui al păturilor superioare ale populației creștine. În cursul acestei perioade curtea și familia regală a *kazarilor s-au convertit la iudaism, înzestrând în acest fel

un stat aflat între Volga și Marea Caspică cu o aristocrație evreiască, ce a domnit între secolele al VIII-lea și al X-lea. Acest stat, care servea drept releu între țările slave și cele ale *islamului, a fost distrus apoi de către ruși. Cu toate acestea, progresele creștinării și intensificarea luptei antievreiești dusă de Biserică au ajuns să pună capăt acestei perioade de calm și de prosperitate, pe care cruciadele au ruinat-o definitiv. Cronica lui R. Salomon ben Samson, referitoare la masacrele din 1096, când s-au ținut predicile pentru prima cruciadă, este o mărturie a violențelor ucigașe, ca și a încercărilor mai mult sau mai puțin zadarnice ale episcopilor din Spire și din Colonia de a liniști tulburările. Cele mai lovite au fost comunitățile renane, iar actul de **Kiduș-ha-Șem* (moartea pentru «sfințenia Numelui», adică mai degrabă sinuciderea decât convertirea) a căpătat din nou un loc de cinste, în așa măsură încât în cartea de rugăciuni așchenază, acest act a fost cuprins printre diferitele binecuvântări zilnice («a se vedea **U-netane tokef*»).

Perioada cuprinsă între secolele al VIII-lea și al XIII-lea este aceea care marchează, pentru istoria evreilor, experimentarea unei puteri centralizate, bazată pe o stratificare aristocratică și intelectuală. În Europa, termenul de *gaon a ajuns să nu mai califice decât un individ de «geniu», iar conducătorul local purta titlul de naghid.

La nord de Pirinei, personalitățile au fost cele care au predominat, în virtutea charismei lor, așa cum ne-o arată influența unor personalități, precum *Gerșom ben Iehuda, «Lumina Exilului», Simon ben Isaac din Mainz, sau *Rași. Trăind în mediu creștin, evreii au cristalizat o cultură evreiască, reglementată de *Halaha și dominată de studierea Torei, de comentariile lui Rași la Biblie și la Talmud. Organizarea structurii familiale a fost și ea reformulată prin reglementările (a se vedea **Takana*) lui Gerșom ben Iehuda, care au impus monogamia, precum și pronunțarea divorțului numai după ce soția și-a dat consimțământul; s-au impus de asemenea reglementările lui Rabenu *Tam, care a dat comunităților structuri ce persistă și actualmente.

Efectele nefaste ale cruciadelor au fost deosebit de mari și lumea evreiască s-a transformat profund, sub influența persecuțiilor și a vexațiunilor necontenite care au dus la degradarea progresivă a statutului legal și juridic al evreilor din Occident. Insulă de singularitate într-o societate din ce în ce mai uniformă, evreimea servea și drept țintă în lupta feroce care opunea între ele papalitatea și imperiul. Din punct de vedere economic, evreii au fost siliți treptat să se mărginească numai la ocupația de zarafi, în timp ce mediul care îi înconjura se făcea tot mai ostil și amenințător.

Până la expulzarea lor din 1306, evreii din Provence au format o provincie culturală distinctă, atestată de scrierile familiei Ibn Tibbon, ale lui Menahem *Meiri și ale lui Abraham din Beziers. Provence din acea epocă reprezenta un punct de întâlnire între evreimile din Spania și din Franța, și acolo au înflorit cercurile *mistice. În Germania, comunitățile din Ratisbonne și din Worms au văzut ivindu-se mișcarea pietistă a **haside Așchenaz* în secolele al XII-lea și al XIII-lea, mișcare al cărei ideal era să facă din adepții ei niște cucernici desăvârșiți.

Migrațiile iudaismului european de la vest spre est, care s-au produs în secolele al XV-lea și al XVI-lea, au transferat centrul de greutate din Germania și din Franța spre Boemia, Moravia, Polonia și Lituania. În teritoriile slave, folosirea limbii idiș a devenit o trăsătură distinctivă, concomitent cu impunerea unei *liturghii specifice (a se vedea *Așchenazim; **Mahzor; *Selihot*; *Kinot*) și a unor codificări halahice (a se vedea *Lege, codificarea ei) care s-au amplificat o dată cu supracomentariul la **Șulhan aruh* al lui Moise *Isserles. Transformările spirituale și etice provenind din mișcarea *haside Așchenaz*, precum și cele ale structurii sociale și ale regrupărilor evreiești, legate întâi de cruciade, apoi de valurile de persecuții, de măceluri și de expulzări, au cristalizat

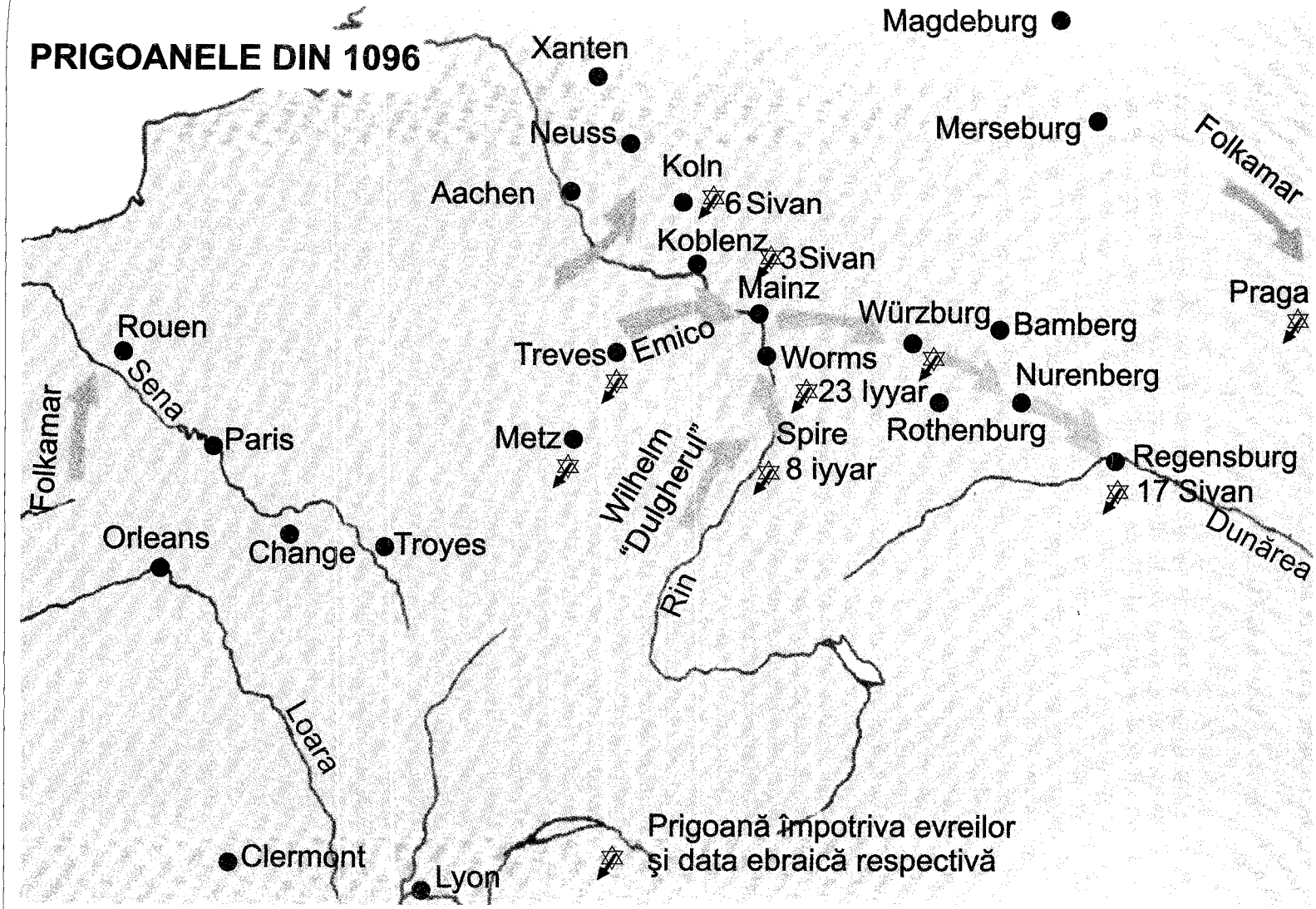
EVREII ÎN AŞCHENAZ PÂNĂ ÎN 1096
Expulzarea evreilor care refuză botezul sub Henric II; convertiri silite
POLONIA
Sec.X - viaţa în aşezări evreieşti cu drepturi bine precizate
Meor ha-Gola interzice poligamia şi corectarea textelor
Londra
Aachen
Xanten
Magdeburg
GERMANIA
Ducele Vratislav II acordă autonomie evreilor
Neuss
Koln
Merseburg
LOTARINGIA
Bonn
Mainz
Bamberg
Praga
Trèves
Worms
Speyer
Paris
Metz
Troyes
Rhin
Dunărea
1084 - guvernatorul Rüdiger acordă privilegii cartierului evreiesc
Raşi întemeiază o ieşiva la Troyes
UNGARIA
FRANTA
Lyon
Milano
BURGUNDIA
ITALIA
CROAŢIA
Licca
STATELE PAPALE
Marsilia
SERBIA
917 - Familia Kalonymus se mută la Mainz
1090 - Henric IV confirmă şi sporeşte privilegiile acordate de Rüdiger
Roma

la rândul lor particularitățile iudaismului aşchenaz în Europa occidentală şi orientală. Astfel încât în momentul marilor expulzări, comunitățile de cultură aşchenază (cuprinzând Franța, Germania, Boemia-Moravia şi Polonia-Lituania) şi cele de cultură sefardă înfățişau forme încheiate şi distincte, nu doar în ce priveşte abordarea liturgică şi obiceiurile, ci relevând educația, compoziția socială şi spiritualitatea. Cu toate acestea, cele două fațete ale lumii evreieşti se întâlneau şi se influențau reciproc. Astfel *Nahmanide prețuia mult cultura aşchenază şi spera s-o vadă înrădăcinându-se şi în Spania. *Aşer ben Iehiel şi fiii săi importaseră elemente ale acestei culturi, iar operele lui *Raşi precum şi *_Tosafot_ erau scrupulos studiate în *lumea sefardă; *Moise ben Iacob din Coucy predicase chiar în Spania. Şi invers, concepțiile sistematice ale lui *Maimonide, ale exegezei biblice a lui Abraham *ibn Ezra şi ale Cabalei erau influente în lumea aşchenază. În 1306, când contactul intelectual cu Provence a fost tăiat, aceste influențe s-au redus considerabil. Exilul sefarzilor se făcea spre *Maghreb, *Imperiul otoman, *Asia, *Balcani, dar şi spre Olanda, *Italia şi chiar Germania. Din această perioadă au mai existat doar contacte intelectuale şi schimburi sociale mai concrete; acum se desemnează contururi mai precise ale deosebirilor lor culturale.

Din păcate, sfârşitul secolului al XV-lea s-a caracterizat prin lichidarea nu numai a comunităților din Spania şi din Portugalia, dar şi a unui mare număr de comunități din Europa. Acuzațiile de omor ritual au marcat comunitatea italiană în 1475 şi s-au răspândit prin Germania în tot decursul secolului al XVI-lea, trecând prin expulzarea evreilor din Cracovia în 1495, ceea ce făcea previzibil faptul că monarhiile creştine vor urma mai curând sau mai târziu exemplul suveranilor catolici spanioli, expulzându-i pe evrei. Totuşi, fărămițarea Sfântului imperiu roman germanic a redus considerabil efectele politice ale acestui antisemitism, iar adesea evreii s-au văzut doar împrăştiați în jurul oraşelor care i-au expulzat, ceea ce le îngăduia să trăiască în condiții uneori mai bune decât înainte. În Polonia-Lituania, curentul a ajuns chiar să se inverseze şi implantările, ca şi activitățile evreieşti s-au dezvoltat considerabil, ajungând până la a forma ceea ce a fost denumit «a treia stare» a regatului; dar acest lucru s-a sfârşit o dată cu masacrele lui Hmelniţki,.

Mişcarea reformei creştine, care s-a ivit începând cu anul 1517, a sfărâmat unitatea şi modelul catolic dominant. Spărgând uniformitatea mediului înconjurător creştin al evreilor din Europa, eşecul reciproc al reformaților şi al catolicilor, care n-au reuşit nici unii nici alții să se elimine, a deschis calea toleranței în materie religioasă. În acelaşi timp însă, deslănțuirea pasiunilor şi năvala violenței, arme ale inovației în materie religioasă, au dus la apariția unei tendințe insidioase pentru o nouă punere sub semnul întrebării a statutului evreilor în societate. În chip paradoxal, efectele reformei au dat naştere la o lume mai deschisă pentru relații omeneşti cu evreii, crescând însă în acelaşi timp şi duşmănia şi violența față de ei.

*Mişcarea mesianică care s-a răspândit în lumea evreiască în anii 1665–1666 în jurul persoanei lui *Sabbatai Ţvi a supus iudaismul la o încercare grea, cuprinzând întreaga diasporă. Într-un interval de 3 ani, discipolii care îşi puseseră credința în mântuirea națională şi politică a evreilor, şi-au pierdut iluziile, în timp ce pseudo-profetul Natan din Gaza afirma că Dumnezeu era eliberat din exil, dar poporul său rămânea încă în exil. În acest fel era făcut primul pas spre secularizare: s-a ajuns să se conştientizeze faptul că efortul de eliberare trecea prin căile acestei lumi şi prin soluțiile omeneşti.


PRIGOANELE DIN 1096
Magdeburg
Xanten
Neuss
Merseburg
Folkamar
Koln
Aachen
6 Sivan
Koblenz
3 Sivan
Mainz
Praga
Würzburg
Bamberg
Rouen
Treves
Emico
Worms
Nurenberg
Sena
23 Iyyar
Folkamar
Paris
Metz
Spire
Rothenburg
Wilhelm "Dulgherul"
8 iyyar
Regensburg
17 Sivan
Dunărea
Orleans
Change
Troyes
Rin
Loara
Clermont
Lyon
Prigoană împotriva evreilor
şi data ebraică respectivă

1. *Apariția comunității tradiționale*

Regatul Polonia–Lituania.

Evreii au sosit în Polonia, mai ales din regiunile situate în est și în sud-est, provenind din lumea aşchenază. Acei care au mers pe urmele cuceririi Volhiniei și Galiției de către ducatul Lituaniei în 1321 erau originari din Kiev și din lumea bizantină. Primii evrei au fost neîndoielnic negustori itineranți, care se refugiau din cauza persecuțiilor din imperiul germanic. Cronicarul din Praga, Cosmas, afirmă că evreii fugari din cauza primei cruciade, au părăsit Boemia, îndreptându-se spre Polonia în 1098. Primele comunități cunoscute erau situate în Silezia, și o mare parte a populației evreiești s-a stabilit în teritoriul care va deveni mai târziu regatul polonez. Refugiindu-se din cauza condițiilor grele create de masacrele lui Rindfleisch, de acuzațiile de omor ritual, de epidemia de «ciumă neagră», de războaiele husite care s-au desfășurat între 1298 și 1348, evreii soseau în Polonia și Lituania, venind din Boemia, din Moravia, din Germania, din Italia, din Spania și din Crimeea. În secolul al XVI-lea, Moise Isserles va da un înțeles particular numelui Poloniei (în ebraică *Polin*), explicându-l prin termenii ebraici *po lin*, care semnifică «aici, odihnește-te», adăugând că «este preferabil să mănânci pâine uscată, în liniște, în Polonia, decât să rămâi în condiții mai bune în țări primejdioase pentru evrei».

Stabilirea evreilor a sporit continuu. Încă din secolul al XIII-lea, existența evreilor a fost menționată la Plock; un cimitir a fost cumpărat de către comunitatea din Kalicz în 1283; cartierul evreiesc din Cracovia este citat din 1304; în 1356 este menționată comunitatea din Lvov; în 1367, cea din Sandomierz; în 1379, Poznan; în 1387, Pyzdry. În Lituania au fost menționate în secolul al XIV-lea comunitățile din Grodno (1389), din Brest-Litovsk (1388) și din Troki (1398). În secolul al XV-lea, aproape 60 de comunități erau instalate în Polonia și Lituania, începând de la Wroclaw (Breslau) și Gdansk (Dantzig) la vest, până la Kiev și Kameneț-Podolsk la est. Cifrele atestă o populație evreiască de 20.000–30.000 de suflete. În timp ce unor orașe li se acorda privilegiul de *non tolerandis judaeis*, în orașele importante sau la periferia lor evreii au continuat să locuiască, stabilind noi centre și instalându-se progresiv în orașe «private» întemeiate de nobilime, unde ei beneficiau de privilegii speciale; de asemenea, în satele și teritoriile pe care nobilii li le arendau. În aceste orașe «particulare», evreii aveau obligația să participe la apărarea comunală, iar sinagogile fortificate din provinciile răsăritene ale regatului, care aveau un acoperiș plat prevăzut cu creneluri pentru așezarea armelor, atestă funcția lor strategică. Multe din aceste târguri au fost întemeiate de la început de către evreii care alcătuiau principala lor populație și în care (precum la Rzeszow) se pretindea imigranților evrei ca «fiecare cap de familie să aibă atâtea puști câți bărbați avea familia; de asemenea, să asigure cartușe și trei livre de praf de pușcă, obuze pentru un tun ușor, sinagoga să aibă patru tunuri, iar un evreu care știe să tragă să supravegheze aceste puști».

Regele deținea în principiu autoritatea asupra evreilor care, legal, erau proprietatea sa. În practică însă, aceștia depindeau mai mult de bunăvoința magnaților (clasa cea mai înaltă a nobilimii). Astfel încât în prima jumătate a secolului al XVII-lea, se numărau între 770 și 900 de orașe noi (*miazteczki*) în marele ducat al Lituaniei. Beneficiind de charte și de privilegii speciale acordate de către prinți și magnați, evreii și-au văzut statutul ameliorându-se considerabil. În calitate de negustori, evreii călătoreau mult, se duceau la marile iarmaroace din Lublin și din Iaroslaw și făceau schimburi, când aveau loc târgurile din Germania și din imperiul otoman. Dar ei mai dețineau și *arenda*, administrarea unui domeniu care aparține unui nobil, de la care percepeau

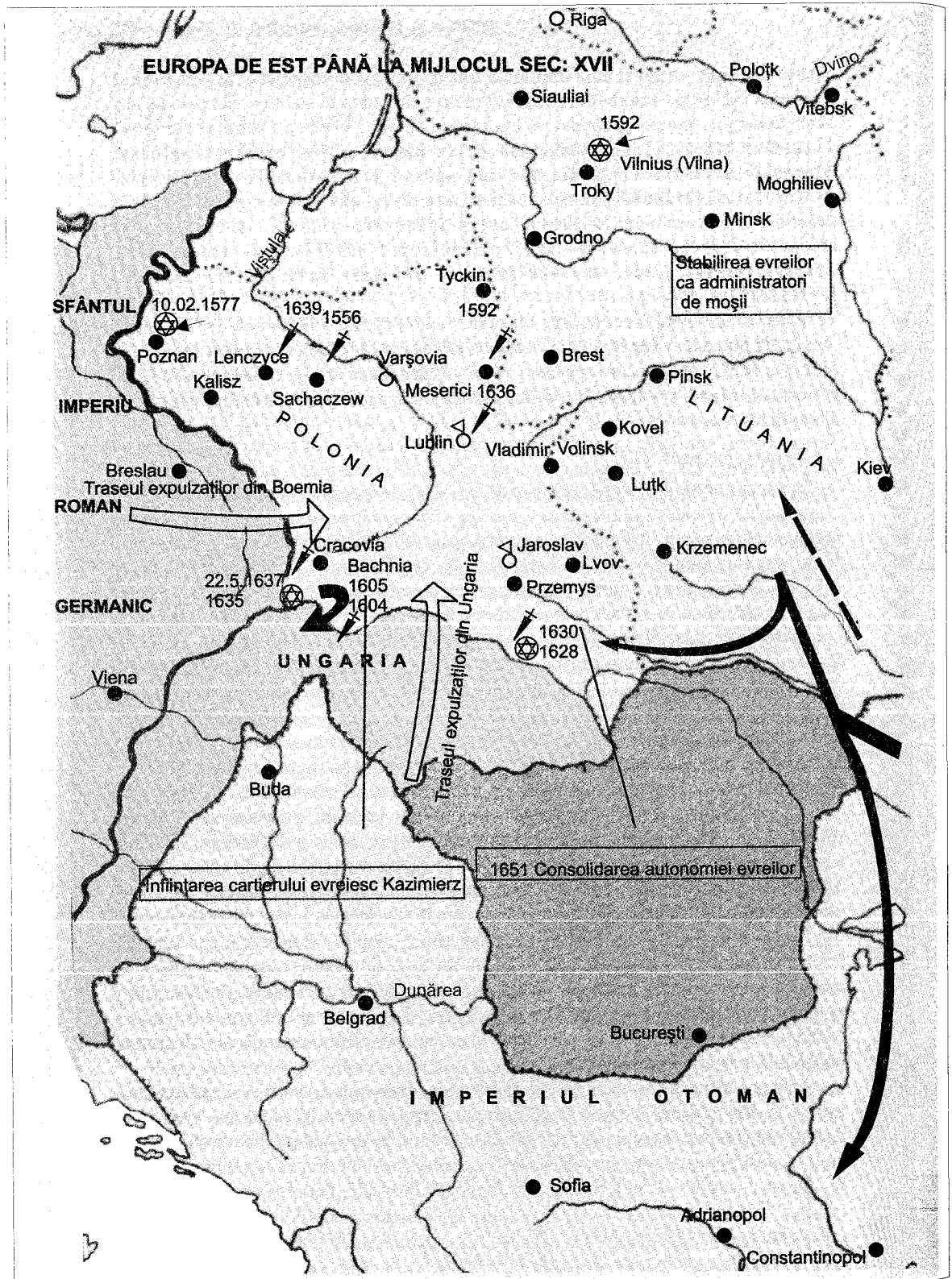
o parte din venit, ca gaj al unui împrumut financiar pe o durată prestabilită. Închiriind o «cheie» (un grup de domenii), deținătorul *arendei* putea să stabilească acolo pe alți evrei ca hangii, morari, gospodari ai unor iazuri cu pești, ceea ce a permis evreilor să pătrundă în lumea agricolă. Conducerea acestor domenii a stârnit o tensiune constantă între administratori și iobagii din sate, care curând i-au considerat pe evrei ca brațul secular al exploatatorului polonez. Contractarea produselor agricole pentru export a favorizat activitatea evreilor care au devenit, în imperiul germanic, un element central pentru aprovizionarea armatelor suveranilor, prinților și ducilor, ceea ce a deschis procesul ascensiunii «evreului de curte» (*Hofjude*), în tot decursul secolelor XVII și XVIII.

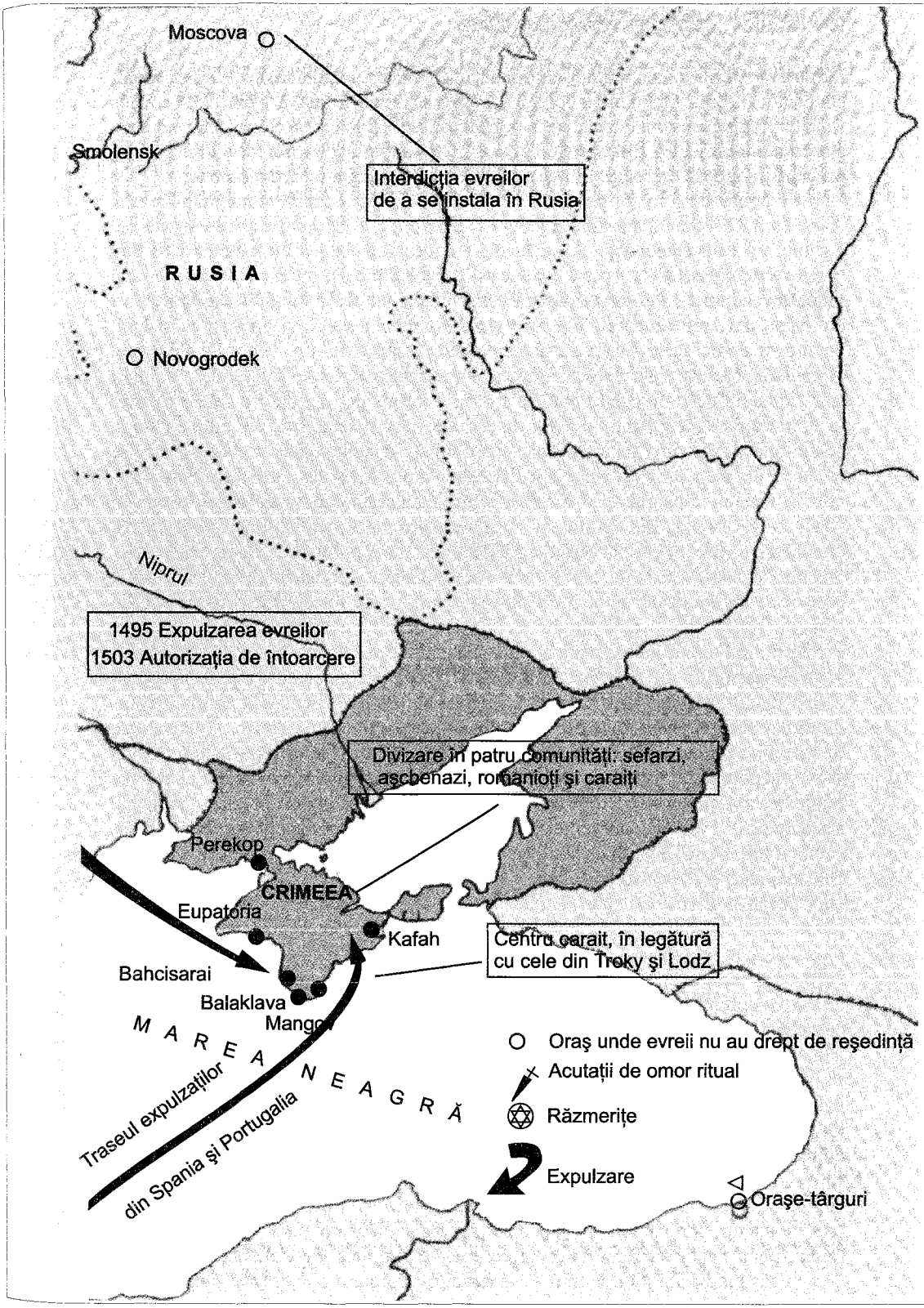
Avântul activităților comerciale ale evreilor din Polonia și Lituania a dus la instaurarea unui nou document de credit, *mamran*, echivalentul poliței, care putea trece lesne dintr-o mână în alta, precum și a *hetter iscah*, reglementare care permitea participarea la tranzacțiile altuia, avansându-i un împrumut, compensat printr-un anumit procentaj al capitalului investit.

Sfatul celor patru țări

În expansiune în tot lungul secolului al XVI-lea și la începutul secolului al XVII-lea, comunitatea evreiască din Polonia-Lituania a inaugurat un model de guvernământ regional intern, pentru a-și putea exercita autoritatea atât asupra comunităților nou create, cât și asupra grupelor de familii împrăștiate în țară. Încă de la începutul secolului al XVI-lea, autoritățile poloneze au încurajat elaborarea unei conduceri centralizate a evreilor, căreia ele se puteau adresa pentru colectarea impozitelor. Într-un prim timp s-a încredințat această conducere unor rabini numiți de autorități. Astfel, în 1503, R. Iacob Pollak a fost numit rabin al evreimii din Polonia, regele Alexandru încredințându-i «autoritatea absolută de a se ocupa în calitate de judecător de reglementarea tuturor disputelor dintre toți evreii, de a îndrepta ceea ce este rău, de a îmbunătăți morala și de a îndeplini celelalte funcții legate de serviciul de rabin în acord cu Tora». Însă, în vreme ce populația evreiască continua să sporească numeric, autoritatea regală se micșora continuu iar numirea rabinilor a trecut curând în mâinile evreilor înșiși. În 1551, regele Sigismund August acordă evreilor din Polonia mare dreptul de a-și alege rabinul și judecătorul religios în cazul când postul este vacant. Se pare că Moise *Isserles a îndeplinit un asemenea post, înarmat fiind cu puterile confirmate de către stat. În 1577, evreii din Boemia și Moravia semnau o ordonanță asemănătoare referitoare la alegerea rabinului lor, în care se regăsesc numele lui Iehuda Loew, al Maharalului din Praga, și al fratelui său. Bazată pe autoritatea înțelepților dinainte, nici o funcție înaltă nu mai putea fi asumată decât după aprobarea majorității comunității. Orice numire era valabilă pentru un an, la capătul căruia funcțiile erau reînnoite, potrivit ordonanțelor prezentate împăratului. Dar în Boemia, Moravia, ca și în Polonia-Lituania, evreii țineau la completa lor independență în desemnarea reprezentanților lor, în acord cu tradiția autonomiei evreiești.

A doua parte a secolului al XVI-lea a văzut conducerea treburilor evreiești trecând treptat la conducătorii aleși și la cei mai mari eruditi, socotiți de atunci încolo ca diriguitorii și reprezentanții «țărilor» sau ai «stărilor». În 1569, aleșii din toată Lituania erau în post pentru 3 ani și constau din 9 conducători de țară și trei rabini.Pe acest model s-a constituit sfatul țării Lituania, începând din 1623, dată la care cele trei mari comunități din Brest-Litovsk, Grodno și Pinsk semnară un acord la care s-au alăturat mai târziu comunitățile din Vilnius (Vilna în rusește, Vilno în poloneză) și din Slutsk, definind limitele geografice ale jurisdicției fiecăreia. În Polonia, structura legală a fost


EUROPA DE EST PÂNĂ LA MIJLOCUL SEC: XVII
Riga
Polotk
Dvino
Vitebsk
Siauliai
1592
Vilnius (Vilna)
Troky
Moghiliev
Minsk
Grodno
Stabilirea evreilor ca administratori de moşii
Vistula
Tyckin
1592
SFÂNTUL
10.02.1577
1639
1556
Poznan
Lenczyce
Varşovia
Brest
Kalisz
Sachaczew
Meserici 1636
Pinsk
IMPERIU
POLONIA
LITUANIA
Kovel
Lublin
Vladimir Volinsk
Luţk
Kiev
Breslau
Traseul expulzaţilor din Boemia
ROMAN
Cracovia
Bachnia
1605
1604
Jaroslav
Lvov
Krzemenec
22.5.1637
1635
GERMANIC
Przemys
1630
1628
UNGARIA
Traseul expulzaţilor din Ungaria
Viena
Buda
Înfiinţarea cartierului evreiesc Kazimierz
1651 Consolidarea autonomiei evreilor
Dunărea
Belgrad
Bucureşti
IMPERIUL OTOMAN
Sofia
Adrianopol
Constantinopol


Moscova
Smolensk
Interdicția evreilor
de a se instala în Rusia
RUSIA
Novogrodek
Niprul
1495 Expulzarea evreilor
1503 Autorizația de întoarcere
Divizare în patru comunități: sefarzi,
aşcbenazi, romanioți și caraiți
Perekop
CRIMEEA
Eupatoria
Kafah
Centru carait, în legătură
cu cele din Troky și Lodz
Bahcisarai
Balaklava
Mango
MAREA NEAGRĂ
Traseul expulzaților
din Spania și Portugalia
Oraș unde evreii nu au drept de reședință
Acutații de omor ritual
Răzmerițe
Expulzare
Orașe-târguri

întrucâtva diferită, comunitățile s-au adunat în districte, cu mult înainte de a se fi reunit sfatul țării Polonia. Sfatul marii Polonii a început să prindă formă încă din 1519, condus fiind de comunitatea din Poznan. Alte regiuni par să fi participat la el în a doua jumătate a secolului al XVI-lea și la sfârșitul anilor 1570, «rabinii celor trei țări» din Polonia, precum și «judecătorii celor trei țări» au început să fie citați cu regularitate.

În Polonia, ca și în Lituania, sfatul a fost stabilit pe modelul comunității locale. Astfel, în 1599 comunitatea din Cracovia a hotărât o serie de ordonanțe care oglindesc instituțiile și viața comunității. Scrise în idiș, amestecat cu ebraica, ele vădesc o structură comunitară întemeiată pe «patru conducători, cinci *boni viri*, 14 *kahali*, 3 *daianim* sau judecători adjuncți, 3 *daianim* sau judecători de rangul doi, 3 *daianim* sau judecători de rangul trei, trei trezorieri, 5 *gabaim* (sindici), cinci notabili însărcinați cu orfanii, precum și sindici însărcinați cu strângerea taxei pentru stat și pe băuturile alcoolice. Activitățile specifice ale fiecărei grupe sunt precizate clar acolo și aflăm că «sindicii sunt obligați,fiecare în cursul lunii în care este în funcție, să viziteze casele pe care le au în supraveghere pentru nevoile de caritate; baia, măcelăriile, cel puțin o dată în cursul lunii slujbei lor. De asemenea, sunt obligați să supravegheze modul în care se fac lucrările, precum și pe băieși și pe măcelari». Autoritatea celor trei ranguri de *daianimi* se măsura după mărimea sumelor pentru care erau abilitați să judece în caz de conflicte. *Av bet din* sau «părintele curții» domnea peste eruditi și peste judecătorii din oraș și era socotit ca ghid spiritual și directorul *ieșivei* principale. Marile comunități, precum Poznan și Cracovia, întrețineau și ucenici, un cantor, hahami rituali și dascăli, precum și un predicator și un *știadlan* «intercesor» care intervenea pentru treburile comunitare minore. Ordonanțe din Cracovia arată că, încă din 1595, comunitățile evreiești din Polonia se socoteau abilitate să legifereze în privința tuturor aspectelor vieții evreiești și să supravegheze comportarea oamenilor, aplicând, la nevoie, sancțiuni delincvenților. Reglementările acoperă astfel comerțul și practicile sale, nivelul împrumuturilor către ne-evrei, definesc pe evreii care au nevoie de filantropie și pe cei care trebuie s-o exercite, stabilesc limite de pătrundere în străzi ne-evreiești, cum trebuie să se reacționeze la insulte, cum să se obțină mărfuri la un preț mai mic și cum să se împiedice zvârlirea peste zid, în stradă, a murdăriei și gunoaielor. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, comunitatea din Poznan întreținea medici, un *știadlan*, cantori, ucenici, intendenți, moașe, paznicii evrei și ne-evrei, precum și un secretar. Salariile cele mai mari erau pentru «judecător» și «tatăl curții» (av bet din). Unele comunități cuprindeau și diferite asociații și frății. În 1640, bărbierii-chirurgi din Cracovia s-au reunit într-o confrerie profesională, îndeosebi cu scopul de a împiedica pe amatori să se instaleze în această profesie înainte de a fi atins un nivel recunoscut de competență. Bine organizate, marile comunități urbane au format treptat un fel de parlament sau de curte supremă a iudaismului polonez, care își extindea jurisdicția asupra micilor comunități rurale, mai puțin structurate sau mai recent stabilite, situație care s-a menținut până la abolirea ei în 1764 de către autoritățile poloneze. Foarte centralizată, puterea juridică evreiască stârnea contestații și certuri intestine și totodată favoriza o stare de tensiune între cei mai bogați, care exercitau puterea, și cei mai săraci, tributari ai legislațiilor și ai fondurilor de caritate; de asemenea, între comunitățile noi sau rurale și comunitățile bogate și urbane. Aceste tensiuni se citesc în filigramul reglementărilor care constrâng pe săraci la supunere, cu riscul de a pierde toate beneficiile fondurilor comunitare (de exemplu, dotări în vederea căsătoriilor). Erau de asemenea tensiuni între rezidenții permanenți și vagabonzi. Asemenea tensiuni sunt formulate și între rabini (pentru care studierea Torei reprezenta atât un ideal de viață cât și un mijloc de a-și câștiga posibilități de trai) și venerabilii gospodari bogați (*baalbatimi*), care

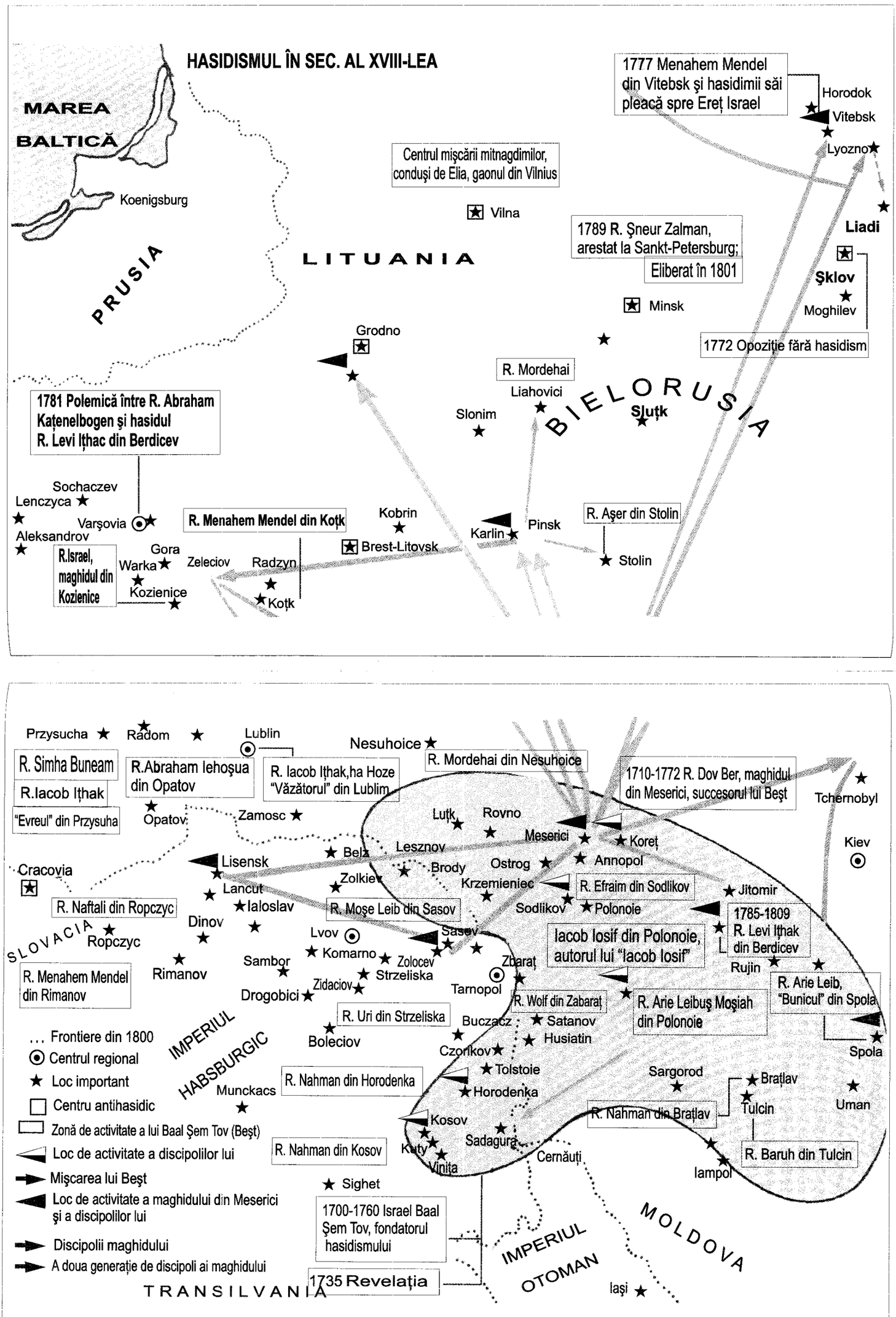
dirijau treburile comunitare. Astfel, Ioel *Sirkes scria în 1620 două scrisori către „nobilii țării", altfel spus către conducătorii care „se întâlneau la iarmarocul din Lublin" (cu alte cuvinte «Sfatului celor patru țări») spre a încerca să obțină restrângerea puterii lor de a pronunța excomunicarea (*herem*), fără să fie autorizați în prealabil de către eruditi (care preferau utilizarea de sancțiuni seculare). La fel stăteau lucrurile și în Moravia, unde Maharalul din Praga (a se vedea *Iehuda Loew) critica deschis practicile conducătorilor comunitari care se lipseau de avizul rabinilor pentru a impune reglementările lor.

2. *Sfârșitul Evului Mediu: transformări și continuitate*

Masacrele lui Hmelnițki.

Această perioadă de expansiune și de dezvoltarea a activităților evreiești a fost întreruptă cu brutalitate de răzmerițele care au însoțit revolta cazacă comandată de Bogdan Hmelnițki, în 1648–1649, de invazia tătară în Crimeea și de războiul cu Moscova care, adăugându-se războiului suedez, s-a extins la 30 de ani de suferințe, distrugeri și masacre în Polonia-Lituania. Cruzimea răscoalelor a fost neîndurătoare și lucrarea lui rabi Natan Nata Hannover, *Fundul prăpastiei* este mărturia înspăimântătoare a acestei cruzimi. «Numeroase comunități de dincolo de Nipru, apropiate locului de măcel [...],precum și cele din împrejurimi care nu fuseseră în stare să fugă au fost masacrate pentru sfințirea Numelui, îndurând morțile cele mai neobișnuite, însoțite de suferințe groaznice: unora li s-a smuls pielea și carnea lor a fost aruncată la câini, altora li s-au tăiat mâinile și picioarele, care au fost zvârlite în drum, au trecut peste ele căruțe și caii le-au zdrobit cu copitele. Alții au fost loviți, răniți. Mulți au fost îngropați de vii; copiii aflați în poala mamei lor au fost sugrumați; alții au fost tăiați în bucăți ca niște pești; femeilor însărcinate li se tăia pântecele, li se scotea fătul cu care erau pălmuite. Altor femei li se deschidea pântecele, în care erau băgate pisici vii: ele trăiau încă și pisicile le scormoneau pântecele; tăiau victimelor mâinile ca să nu poată scoate pisicile din burta lor. Copiii erau atârnați de sânii mamelor lor; pe alții îi puneau în frigare, îi prăjeau și îi dădeau mamelor lor să-i mănânce. Uneori luau copii evrei, făceau din ei podețe peste care treceau. N-a existat pe lume vreun fel de a omorî care să nu fi fost folosit contra evreilor [...] Mulți au fost duși în robie de către tătari. Femei și fecioare au fost violate, se culcau cu femeile în fața soților lor. Dacă fetele și femeile erau frumoase, le luau ca servitoare și bucătărese (...) La fel s-au purtat și cu polonezii, în special cu preoții [...] Mii de evrei au fost uciși dincolo de Nipru, sute au fost siliți să-și schimbe religia».

Unii evrei au putut rămâne în viață grație robiei tătare. Vânduți la piața de sclavi din Constantinopole, ei au fost răscumpărați de către coreligionarii lor din Turcia, îndeosebi de către cei din Salonic. Evreii din Ucraina, obișnuiți cu autoapărarea, și-au vândut scump viața. 2 000 de membri ai comunității din Tulczyn au luptat alături de prinții polonezi în cetățuie, până când aceștia i-au abandonat în mâinile cazacilor dezlănțuiți. Masacrele din anul 1648–1649 au decimat pe evreii din Ucraina, au transformat în cenușă centre importante din Volhinia, Lituania și Polonia. Așa cum o descrie Hannover, masa refugiaților a inundat comunitățile evreiești «din Moravia, Austria, Boemia, Germania, Italia (unde) li s-a dat să mănânce, să bea, au fost găzduiți, li s-au dat veșminte și multe daruri [...]». Când s-a terminat această perioadă dramatică, Polonia-Lituania pierduse o mare parte din teritoriile sale de la răsărit; a început atunci un proces migrator pe scară mare al evreilor din Europa răsăriteană spre Germania și Europa apuseană.


HASIDISMUL ÎN SEC. AL XVIII-LEA
MAREA BALTICĂ
Koenigsburg
PRUSIA
LITUANIA
BIELORUSIA
1777 Menahem Mendel din Vitebsk şi hasidimii săi pleacă spre Ereţ Israel
Horodok
Vitebsk
Lyozno
Liadi
Centrul mişcării mitnagdimilor, conduşi de Elia, gaonul din Vilnius
Vilna
1789 R. Şneur Zalman, arestat la Sankt-Petersburg;
Eliberat în 1801
Minsk
Şklov
Moghilev
1772 Opoziţie fără hasidism
Grodno
R. Mordehai
Liahovici
Slonim
Sluţk
1781 Polemică între R. Abraham Kaţenelbogen şi hasidul R. Levi Iţhac din Berdicev
Sochaczev
Lenczyca
Varşovia
Aleksandrov
R. Menahem Mendel din Koţk
Kobrin
Brest-Litovsk
Karlin
Pinsk
R. Aşer din Stolin
Stolin
R.Israel, maghidul din Kozienice
Gora
Warka
Kozienice
Zeleciov
Radzyn
Koţk
Przysucha
Radom
Lublin
Nesuhoice
R. Simha Buneam
R.Iacob Iţhak
"Evreul" din Przysuha
R.Abraham Iehoşua din Opatov
R. Iacob Iţhak,ha Hoze "Văzătorul" din Lublim
R. Mordehai din Nesuhoice
1710-1772 R. Dov Ber, maghidul din Meserici, succesorul lui Beşt
Tchernobyl
Kiev
Opatov
Zamosc
Luţk
Rovno
Meserici
Koreţ
Lesznov
Belz
Cracovia
Lisensk
Brody
Ostrog
Annopol
Zolkiev
Krzemieniec
R. Efraim din Sodlikov
Jitomir
Lancut
Iaroslav
R. Moşe Leib din Sasov
Sodlikov
Polonoie
1785-1809 R. Levi Iţhak din Berdicev
R. Naftali din Ropczyc
Dinov
Lvov
Sasov
Iacob Iosif din Polonoie, autorul lui "Iacob Iosif"
Rujin
SLOVACIA
Ropczyc
Komarno
Zolocev
Zbaraţ
R. Arie Leib, "Bunicul" din Spola
Sambor
Strzeliska
Tarnopol
Rimanov
Zidaciov
R. Menahem Mendel din Rimanov
Drogobici
R. Wolf din Zabaraţ
R. Arie Leibuş Moşiah din Polonoie
R. Uri din Strzeliska
Buczacz
Satanov
Husiatin
Boleciov
Czorikov
Spola
IMPERIUL HABSBURGIC
Tolstoie
Sargorod
Bratlav
Munckacs
R. Nahman din Horodenka
Horodenka
Tulcin
Uman
R. Nahman din Bratlav
Kosov
Sadagura
R. Nahman din Kosov
Kuty
Vinita
Cernăuţi
R. Baruh din Tulcin
Iampol
... Frontiere din 1800
Centrul regional
Loc important
Centru antihasidic
Zonă de activitate a lui Baal Şem Tov (Beşt)
Loc de activitate a discipolilor lui
Mişcarea lui Beşt
Loc de activitate a maghidului din Meserici şi a discipolilor lui
Discipolii maghidului
A doua generaţie de discipoli ai maghidului
Sighet
1700-1760 Israel Baal Şem Tov, fondatorul hasidismului
1735 Revelaţia
IMPERIUL OTOMAN
MOLDOVA
TRANSILVANIA
Iaşi

Sfântul imperiu roman-germanic.

Cu toate că secolul al XV-lea a fost marcat în mod deosebit de acuzațiile contra evreilor și de expulzările comunităților (așa cum se atestă cu cele din Praga în 1400, din Mainz, în 1420, 1438, 1462 și 1473, din Austria în 1420–1421, din Köln în 1424, din Augsburg în 1440, din Tirol în 1475, din Magdeburg în 1493 și de-a lungul întregii perioade care se întinde de la 1450 la 1500 din numeroase orașe din Bavaria, Franconia și Suabia, din Nürnberg în 1499, în 1510 din Brandeburg și din Alsacia, în 1519 din Ratisbonne), evreii au început să nu mai practice zărăfia. Evreii comunităților din sudul Germaniei au devenit negustori de vin și mici comercianți, iar cei din Boemia și Moravia trăiau cam la fel cu cei din Polonia și Lituania.

În cursul secolelor XVI și XVII se găsesc evrei în numeroase orașe germane precum și în principate, în pofida tulburărilor prilejuite de diatribele lui Luther. În virtutea relațiilor pe care le întrețineau cu regiunile situate mai la răsărit, evreii germani au dezvoltat în cursul acestei perioade comerțul, la un nivel sporit. Ei s-au angajat în furniturile pentru armată, în comerțul cu bijuterii și pietre prețioase; în acest timp au apărut evreii de curte, cei mai vestiți fiind Iacob Bassevi din Treuenberg (1570–1634) și, mai târziu, Iosef Süss Oppenheimer (1698 sau 1699–1738). La începutul secolului al XVI-lea a apărut și figura *ștadlanului*, reprezentată de Iosel din Rosheim (1478–1554), «comandantul evreilor din imperiu», care s-a ilustrat prin intervențiile sale în favoarea evreilor, în special pe lângă rebelii protestanți și pe lângă Curtea imperială catolică. Astfel, el călătorea din loc în loc pentru a obține schimbarea chartelor și anularea decretelor antievreiești și pentru a-i apăra pe evrei în fața Dietei imperiului. Asumându-și oarecum dirijarea evreimii germane, el cerea imperios evreilor să-și orienteze activitățile economice potrivit nevoilor autorităților creștine.

După moartea lui, evreii germani au încercat să se orienteze după modelul de centralizare din regiunile slave (vezi mai sus). În 1603 s-au adunat la Frankfurt delegați ai celor mai mari comunități din imperiul german. Adunarea a preconizat un consiliu și i-a stabilit obiectivele. Consiliul era văzut ca o instituție permanentă, menită să prevină anarhia și actele de rebeliune. Ordonanțele consiliului din 1603 denunță malversațiile comerciale și, totodată, condamnă aducerea conflictelor în fața tribunalelor ne-evreiești, practică ce pune în pericol, fie și în mod indirect, ansamblul comunităților. Ordonanțele elaborate atunci reglementează și numirea rabinilor și determină competențele curților rabinice, în special supravegherea tăierii rituale. Evreii sunt îndemnați să nu folosească nici lapte și nici vin vândute de un ne-evreu, iar femeilor evreice le impune să nu se ducă neînsoțite în case de ne-evrei. Ordonanțele cer limitarea podoabelor vestimentare. Consiliul din 1603 a reprezentat o încercare serioasă de unificare a evreilor din imperiu, prin stabilirea unui fond permanent pentru eventualele intervenții la autorități, și prin cerințe de supraveghere a tranzacțiilor economice în lumina moralității comerciale; de asemenea, prin cerința supravegherii activității rabinilor și a *ieșivoturilor*.

Consiliul din 1603 n-a izbutit însă să se impună. Acuzați de complot contra autorităților, delegații la adunare au fost judecați pentru înaltă trădare. Ostilitatea populară contra evreilor se manifesta în această epocă și prin încercările cetăților de a limita numărul de evrei; ele impuneau criterii de avere draconice la acceptarea evreilor în rândurile populației lor. În 1614 a avut loc la Frankfurt pe Main un jaf pe scară mare împotriva evreilor, ca răspuns la faptul că guvernământul central al imperiului luase apărarea evreilor.

Sfârșitul Evului Mediu a fost pentru evreii germani o perioadă de dificultăți și de transformări. Centrul de gravitate al evreimii germane, caracterizat prin numărul

populației și prin activitățile ei intelectuale, se situa din ce în ce mai spre răsărit. În urma acuzațiilor și a persecuțiilor la care evreii germani au fost supuși, poziția lor de comercianți, care fusese încurajată în secolele XII și XIII, a fost mărginită tot mai mult la aceea de zarafi. În aceste condiții, evreii s-au concentrat asupra activității halahice și de organizare a instituțiilor lor comunitare. S-a accentuat orientarea spre pietism și s-a întărit concepția despre moartea pentru sfințirea Numelui divin, concepție preconizată de *haside Așchenaz*. Astfel încât contribuția evreimii germane din acea epocă s-a exprimat mai ales prin consolidarea valorilor iudaismului. Grație acestora, evreii germani au putut străbate, în epoca Reformei, schimbările considerabile care au afectat toate sferele vieții politice, economice, sociale și culturale ale mediului din jurul lor.

Transformările economice din secolele XVI și XVII, legate de capitalismul care lua naștere, au afectat și ele pe evrei. Pretențiile orașelor la egalitate în drepturi și la justiție s-au însoțit de multe ori de cereri ca evreii să fie expulzați. Iar nobilii care, odinioară, îi susținuseră pe evrei, acum s-au apropiat de ghildele care nu mai vroiau să tolereze nici o rivalitate; au luat și dânșii poziție împotriva străinilor.

Războiul de 30 de ani a împins statele germane spre administrații centralizate de tip absolutist. În Evul Mediu, organizarea societăților europene fusese fundamental corporatistă, ceea ce însemna că fiecare grup avea propriul său statut social. În aceste condiții medievale, evreii fuseseră considerați ca fiind una dintre corporații — este drept, ca o corporație care exercita un rol social marginal, dar nu exista o contradicție intrinsecă între separarea lor în calitate de grup care trăiește sub legea sa proprie și politica generală, în care grupul evreilor se insera. Acum, întărirea curentelor centralizatoare absolutiste din țările europene în secolele al XVI-lea și al XVII-lea a modificat considerabil această situație. Suveranii absoluți urmăreau să distrugă sistemul corporațiilor și să introducă proceduri legale și administrative uniforme. Juriștii din statele germane din secolele XVII și XVIII au început să reflecteze asupra validității particularismelor corporatiste și, în acest cadru, asupra autonomiei evreilor, care era în contradicție cu noile dezvoltări politice. Aceste probleme de drept public și de administrație a statelor au devenit presante, în condițiile prăbușirii vechilor structuri ale Sfântului imperiu romano–germanic, adică în condițiile noilor aspirații ale statelor naționale și ale corpului politic.

Aceste evoluții au marcat în chip semnificativ statutul juridic al evreilor din Europa apuseană până în perioada *Emancipării și au constituit un factor determinant al configurației modelelor instituționale evreiești din epoca modernă. Deși n-au avut o influență asupra ansamblului evreimii până în secolul al XIX-lea, deoarece până atunci evreii erau concentrați în majoritatea lor în doi poli: regatul Polonia-Lituania și Imperiul otoman, teritorii în care noile proceduri politice și-au găsit mult mai lent aplicarea.

În Polonia.

Din punct de vedere teoretic, în această zonă n-a intervenit nici o schimbare în statutul evreilor în perioada dintre secolul al XV-lea și împărțirea Poloniei, care s-a produs în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Însă, în realitate, lucrurile au evoluat considerabil și în această zonă. Pe de o parte, sistemul politic polonez a cunoscut declinul monarhiei și ascensiunea nobilimii care, treptat, a ajuns să guverneze țara. Pe de altă parte, situația evreilor era tot mai mult determinată de atitudinea diferitelor grupe ajunse la putere și nu de chartele acordate legal și confirmate de către suverani. Acum evreii găseau protecție doar la magnații și la nobilii pentru care ei reprezentau o sursă importantă de venituri. Dacă, în acest fel, ei erau protejați față de dușmănia țăranilor sau a clerului, în schimb erau cu totul dependenți de bunăvoința nobililor. În afară de aceasta, abolirea în 1764 a Sfatului celor patru țări i-a lăsat pe evrei fără o conducere

internă centralizată. Evreii care nu locuiau în orașele private sau în State, ci în marile orașe regale, veneau adesea în conflict cu burghezii și cu meșteșugarii de acolo. Relațiile lor s-au degradat încă și mai mult atunci când evreii din orașele private au început să vândă produse manufacturate la iarmaroacele regionale și în piețe. Dacă uneori evreii au izbutit să ajungă la înțelegeri cu ghildele de meseriași, în schimb clerul n-a încetat să încerce a obține o jurisdicție care să se extindă asupra evreilor. Acuzațiile de omor ritual au devenit din ce în ce mai dese, culminând între anii 1740 și 1750 în răsăritul Poloniei și stârnind de fiecare dată izbucniri de violențe.

Violența politică țărănească s-a exprimat în răscoala haidamacilor, bande de țărani și de cazaci, care se pretindeau continuatori ai lui Hmelnițki și care s-au asociat pentru a jefui negustorii și satele, ajungând chiar să se înstăpânească în unele târguri. Deși supuși arbitrariului, evreii formau totuși o clasă recunoscută de către populație; situația lor era relativ mai bună în Polonia decât în statele germanice, unde le erau impuse restricții severe (în special în privința dreptului la rezidență, care nu era transmisibil copiilor, precum și a dreptului de a-și exercita liber profesia).

Împărțirea Poloniei în secolul al XVIII-lea a constituit deci o lovitură și pentru evrei, care de aci înainte au fost supuși unor legislații restrictive, necunoscute până atunci.

În statele germanice.

Echivocul atitudinii statelor absolutiste față de evrei poate fi ilustrat prin exemplul lui Frederic al II-lea, care a hotărât în 1750 noi reglementări privitoare la evrei. El a autorizat transferul dreptului de rezidență de la tată la unul singur dintre fiii săi. Însă evreilor nu le era permis să practice aceleași profesii ca cele ale burghezilor creștini. Le era interzisă topirea de aur sau de argint. Alte interdicții: nu le era îngăduit să țină vite decât pentru nevoile personale; erau excluși de la comerțul cu lână, cu alcool și lichioruri, nu aveau voie să vândă decât vin *casșer*. Le era interzisă vânzarea de piei și de tutun. În schimb, puteau face comerț cu pietre și metale prețioase, cu haine de lux, blănuri, cai, ceară, miere, mărfuri importate din Polonia, ceai, cafea, ciocolată, tabac de prizat; deci, trebuiau să se mărginească la comercializarea bunurilor importate din străinătate. Iar întinderea toleranței se măsura după averea pe care o posedau, adică după mărimea taxelor de rezidență care li se puteau impune.

În imperiul catolic al Habsburgilor, tradiția anti-evreiască era mai vie, dovadă — expulzarea evreilor din Viena de către Leopold I în 1670 și expulzarea lor din Praga de către Maria Teresa în 1744. În primul caz, explicația era că trebuiau alungați «dușmanii lui Hristos»; în al doilea caz — că trebuia pedepsită lipsa de loialitate a evreilor atunci când au avut loc cuceririle franceze și prusiene. Statele guvernate de Habsburgi (Viena, Austria de Jos, Ungaria, Boemia și Moravia) au menținut restricții foarte severe la dreptul de rezidență și la libertatea de mișcare a evreilor.

Împărțirile succesive ale Poloniei din 1772, 1793 și 1795, au supus sute de mii de evrei dominației austriece, prusace și rusești. Pentru evreii obișnuiți cu vechile norme de viață, aceasta a însemnat, indiscutabil, o agravare a situației lor, iar pentru noii stăpânitori, ele au însemnat întărirea ambiguității legislațiilor care priveau pe noii supuși. Astfel, Rusia, care, de sute de ani, interzisese orice rezidență a evreilor pe teritoriul său, s-a pomenit acum că trebuie să administreze cea mai importantă populație evreiască din lume. Într-un prim timp, ea a încercat să mențină ordinea de lucruri care predominase înainte în statul polonez. La rândul ei, Prusia a interzis evreilor din ducatul Posen să se mute în vreo altă regiune. Iar Maria Tereza a încercat de câteva ori să reducă populația evreiască din Galiția, expulzându-i pe cei socotiți vagabonzi.

La sfârșitul secolului al XVII-lea, configurația medievală a universului era de-acum de domeniul trecutului. Repartiția evreilor în lume era cu totul diferită de aceea care precumpănise în secolul al XV-lea. Centrul evreiesc din Spania dispăruse; de asemenea, prezența evreilor în teritoriile de peste mări ale Spaniei. În schimb, Anglia avea acum din nou o comunitate, deoarece Cromwell autorizase în 1658 reîntoarcerea evreilor, în condiții restrictive. Cei care se aflau în Anglia au putut continua să trăiască acolo chiar și după restaurarea monarhiei, fără a fi supuși vreunei legislații speciale. De fapt, evreii au beneficiat în Anglia de egalitate economică, dar au obținut totalitatea drepturilor politice abia începând din 1830. Țările de Jos aveau centre importante, recunoscute, de evrei, deși ei erau lipsiți de drepturi politice. În Polonia-Lituania, în pofida suferințelor lor, evreii își reluaseră activitățile și dobândiseră din nou un rol activ în stat. În imperiul otoman, unii membri ai societății evreiești ocupau posturi importante atât în viața economică, cât și în cea socială, deși viziunea medievală, degradantă, despre evrei, precumpănea încă.

II. Era reformelor

1. *Despotismul luminat și Revoluția Franceză*

Prin apariția conceptului de «despotism luminat», un nou tip de regim se instaurează în multe țări. El preconizează binele statului și îl consideră pe suveran primul servitor al acestuia. Monarhia luminată este contemporană cu o formă de dezvoltare economică în care cea mai mare importanță economică este acordată banului, comerțului și sporirii populației. Iar evreii sunt judecați acum în lumina acestui interes specific. Socotiți membri utili pentru avântul economic al societății, ei rămân totuși obiectul unor restricții la rezidență, supuși controlului căsătoriilor și unor impozitări financiare care le permit însă să obțină statutul de evrei tolerați sau protejați; cei care nu pot parveni la acest statut fiind pasibili de expulzare. Această situație a accelerat procesul de fragmentare a societății evreiești, accentuând clivajele dintre evreii bogați și protejați și evreii săraci, constrânși la vagabondaj sau la starea de servitori. O dată cu dezvoltarea direcției comunitare, *Landjudenschaften*, influența evreului de curte și în general, a bogatului, a sporit și mai mult, în măsura în care acesta devenea proporțional mai străin săracului. Dar destinul adesea tragic al evreilor de curte, *Hofjuden* (precum soarta Oppenheimerilor sau a lui Samson Wertheimer) ilustrează precaritatea intrinsecă a situației lor. În acest context de epuizare socială, evreii cei mai prevăzători au lansat mișcarea *Haskalei, pentru a începe o integrare mai solidă în sânul societății germane. Ideile Luminilor s-au întâlnit cu aspirațiile mediului înconjurător de ameliorare morală și socială a stării evreilor, precum și cu dorințele de abolire a oricărei discriminări sociale și politice. Personalități precum Christian Wilhelm Dohm, von Humboldt sau Lessing au avut o mare influență asupra iudaismului german, iar Moses *Mendelsohn a ajuns să fie socotit precursorul ideologic al *Emancipării.

Reformele lui Iosif al II-lea, acordate sub titlul de *Toleranzpatent* evreilor din imperiul austro-ungar, în 1781–1782, sunt semnificative atât prin implicațiile cât și prin restricțiile lor. *Judenreformele* din mai 1781 se înscriau în procesul de abolire a discriminărilor religioase angajat de către monarh. Astfel, sunt suprimate toate semnele distinctive, precum și plata de taxe corporale. Însă, în același timp, Edictul de toleranță din 1782 suspendă utilizarea limbilor ebraică și idiș în registrele comunitare; în 1784, el abolește jurisdicția rabinică și introduce serviciul militar obligatoriu; în 1787 evreii

sunt obligați să ia patronime germanice. În același timp, s-au menținut cotele de rezidență, care vor rămâne ca atare până la revoluția din 1848.

Clivajul existent între bogați și săraci, între «luminați» și «tradiționaliști» se regăsește pe altă scară în marile orașe europene, unde se învecinau comunități sefarde și aşchenaze. La Amsterdam, Londra, Paris, Hamburg, sefarzii, mai bine integrați social, mai prosperi, găsesc puține lucruri comune cu aşchenazii. Comunitățile din sud-vestul Franței (Bordeaux, Bayonne, Peyrehorade și Nantes), de origine iberică și portugheză, vor merge chiar până la inițierea de proceduri legale care să le diferențieze de comunitățile din est.

2. *Franța*

Noile teorii sociale și schimbările politice care se dezvoltă în societatea creștină afectează din plin și pe evrei, deși ei nu reprezintă o țintă directă. Centralizarea statelor începe în Franța lui Richelieu și a lui Mazarin și se propagă apoi la restul Europei. Noile relații care se instaurează între stat și locuitorii săi modifică poziția și statutul juridic al evreilor. Statul centralizat se opune tuturor particularismelor culturale, instituționale sau legale. Corporațiile sunt considerate ca reminiscențe ale vechii societăți feudale. Autonomia evreilor este percepută acum ca expresia desuetă a unui corp politic depășit. În timp ce noul stat presupune dispariția tuturor semnelor care disting culturile particulare, precum dialectele regionale și cutumele distincte, evreii — vorbind *limbile evreiești, practicând propria lor religie, trăind sub propriile lor legi — par a fi o rămășiță a vechii orânduiri. Dezvoltările economice care au dus la dezintegrarea corporatismului au micșorat formele tradiționale de excludere a evreilor din sânul corpului social. Concepția centralizării statale urmărește abolirea inegalităților, dar și suprimarea particularismelor. Coeziunea socială a societății evreiești trebuie deci să fie sacrificată pe altarul unei integrări naționale. Legislatorii care au acceptat principiul emancipării evreilor se întemeiau pe principiile politicii generale de toleranță religioasă și de separare a bisericii de stat, așa cum au fost aplicate în revoluțiile din această epocă. Dacă în America aceste principii au fost acceptate, fără să se facă aluzie la situația evreilor, în Franța chestiunea evreilor a format obiectul unor dezbateri îndelungate în Adunarea constituantă. Declarația drepturilor omului, adoptată în august 1789, a asigurat în mod formal că nimeni n-ar mai putea fi molestat pentru credințele sale, fie ele religioase. Dar Adunarea n-a putut adânci problema emancipării evreilor, din pricina puternicei opoziții întâmpinate la nivel regional, îndeosebi în Alsacia și Lorena. Abia în ajunul încheierii Constituantei, la 27 septembrie 1791, aşchenazii obțin drepturile civile, pe care evreii sefarzi din Bordeaux le obținuseră, fără dificultate, încă din 1790. De atunci, eliberarea evreilor continuă pe urmele armatelor Revoluției și ale cuceririlor napoleoniene. Astfel, evreii din Olanda au fost emancipați în 1796, cei din Roma în 1798, cei din Veneția în 1797, cei din Renania și Westfalia în 1807, cei din Frankfurt în 1811. Cu toate acestea, în unele țări, în care armata își impusese vederile în materie de egalitate a oamenilor, statutul evreilor a fost din nou coborât, atunci când francezii au suferit înfrângeri, precum în Westfalia și în teritoriile italiene reîntoarse sub stăpânire austriacă, prin tratatul de la Campoformio. Prusia și Olanda și-au menținut însă noul statut.

Instaurarea imperiului a deschis prima breșă în principiul egalității aprobat de către revoluție. Chestiunea reveni pe ordinea de zi, în urma plângerilor locuitorilor din estul Franței, din Alsacia și Lorena care au ridicat problema datoriilor exigibile de către evrei. În fața Consiliului de Stat s-a sugerat din nou să se impună evreilor legi speciale. Acest principiu fiind respins de către Consiliu, Napoleon hotărî să impună iertarea

datoriilor și să reunească o adunare a notabililor evrei spre a discuta cu ei atitudinea evreilor față de stat. Această reuniune s-a ținut la 26 iulie 1806 și adunării i-au fost puse 12 întrebări privind legile matrimoniale evreiești, atitudinea față de stat, autoritatea instituțiilor autonome, camăta și profesiunile. Pe baza răspunsurilor date de notabili, a fost adunat atunci Marele *Sanhedrin (zis al lui Napoleon) care trebuia să aducă o sancțiune religioasă noilor decizii. În mai 1808 au fost promulgate două edicte pentru a reglementa situația evreilor din Franța. Primul edict instituie o autoritate ierarhică asupra comunităților (a se vedea *Consistoriu) menită să asigure controlul statului asupra treburilor evreiești. Al doilea edict, poreclit «Decretul infam», a impus un control al împrumuturilor și pretindea de la evrei să obțină un permis special pentru a exercita comerțul; el interzicea evreilor să se stabilească în nord-estul Franței; de asemenea, interzicea înlocuitori pentru evrei la serviciul militar. Decretul mai suspenda pentru 10 ani drepturile de cetățean evreilor din departamentele Rinul de Jos, Rinul de Sus, Meurthe și Mosella, suspendare care a fost abrogată de către ducele Decazes și de regele Ludovic al XVIII-lea, în 1818. Acest decret a influențat statutul evreilor și în străinătate, îndeosebi în ducatul Varșoviei (creat la încheierea acordurilor de la Tilsit), unde emanciparea a fost întârziată cu zece ani.

Căderea lui Napoleon a stârnit o reacție în unele state, precum în Italia și la Frankfurt, unde drepturile evreilor au fost abrogate și au fost redeschise ghetourile, iar din Lübeck ei au fost expulzați. Confederația statelor germanice a dezbătut problema evreilor la Congresul de la Viena, din 1815, și, cu excepția Prusiei, a declarat nule toate dispozițiile privind emanciparea evreilor.

3. *Imperiul sfintei Rusii*

Evreii care trăiau în regiunile anexate de Rusia reprezentau o clasă socială distinctă. Ei continuau să îndeplinească funcțiile economice pe care le avuseseră în Polonia-Lituania, formând în esență o clasă de mijloc între aristocrați și proprietarii de pământuri pe de o parte, și marea masă a țăranilor, pe de altă parte. Mulți dintre ei își câștigau mijloacele de trai luând în arendă moșii, mori, păduri, hanuri și cârciumi. Alții se ocupau cu comerțul, cu negoțul ambulant sau aveau maghernițe în care lucrau ca meșteșugari, pentru proprietari sau pentru țărani. Când regiunile lor au trecut sub stăpânire rusească, autonomia evreiască a fost menținută și sectorul educativ tradițional a continuat să funcționeze. Curând au apărut însă greutăți din cauza promulgării de noi taxe și din pricina tensiunilor interne cauzate de conflictul grav care sfâșia comunitățile între **hasidimi* și **mitnagdimi*, conflict atât de mare încât a făcut să intervină autoritățile statale, ducând la arestarea lui *Șneur Zalman din Liady în 1798.

Primele transformări intervenite în statutul evreilor din Rusia au fost introduse de către Ecaterina a II-a. În 1778 Rusia a fost împărțită în provincii, ai căror locuitori au fost repartizați în diferite categorii. Evreii bogați au fost înregistrați ca negustori și incluși în ghilde, ceilalți rămânând doar burghezi. Participarea evreilor la ghilde implica faptul că, pentru prima dată în Europa, evreii puteau alege reprezentanți în instituțiile reprezentative ale corporațiilor și ale municipalităților. În 1782 s-a hotărât că negustorii și burghezii evrei n-au voie să locuiască decât în centrele urbane, ceea ce a determinat un proces de expulzare a evreilor din sate, proces care s-a intensificat în tot cursul secolului al XIX-lea. Crearea zonei de rezidență evreiască a rezultat din prelungirea acestor măsuri, care la început urmăreau mai ales să împiedice comerțul evreilor în Rusia centrală.

4. *Zona de rezidență*

Urcarea pe tron a lui Alexandru I a fost urmată de numirea, în 1802, a unui comitet de studiu privitor la chestiunea evreiască. Primul statut al evreilor, promulgat în 1804, autoriza admiterea evreilor în școlile rusești, poloneze și germane, și chiar menținerea școlilor evreiești. Totodată, însă, interzicea evreilor să locuiască la sate, fie și cu titlu locativ, precum și să vândă țăranilor băuturi alcoolice. În schimb, evreii erau autorizați să se stabilească în calitate de agricultori pe pământuri proprii sau pe terenuri acordate de guvern. Acest ucaz fixa regiunile în care evreii erau admiși să locuiască: teritoriile anexate din Polonia, sudul Ucrainei și ținuturile Mării Negre. Războaiele napoleoniene au adus o pauză în expulzarea evreilor din comunele rurale și abia din 1822 ea a devenit sistematică, în special în provinciile Rusiei albe (Bielorusia). Au mai fost luate măsuri pentru a-i «reforma» pe evrei, prin deschiderea pentru copiii evrei a școlilor publice, prin stipulația că toate documentele oficiale vor fi redactate în limbile țării (cu excepția ebraicei și idișului) și că numai acei care vorbesc limbile țării vor fi admiși la alegerile municipale și la funcțiile rabinice. Evreii erau încurajați să se stabilească în agricultură, prin repartizarea de pământ în sudul Rusiei fără statut de servitute.

Domnia lui Nicolae I (1825–1855) inaugurează una din perioadele cele mai întunecate din istoria evreilor din Rusia. În 1827 el a poruncit recrutarea obligatorie a tuturor evreilor în vârstă de 12 până la 25 de ani în unitățile cantoniste, pentru a-i sili să se boteze. Cei care aveau mai puțin de 18 ani erau retrimiși în cantonamentele pe care le frecventau și copiii soldaților; după aceea reveneau la armata regulată pentru 25 de ani. Evreii din Ucraina și din Lituania încercau să-și apere copiii, astfel încât, pentru a-și îndeplini cotele de recruți evrei, responsabilii comunitari evrei s-au văzut constrânși să utilizeze pe acei *hapers* (cei care prind copiii) de trist renume. Erau scutiți de recrutare cei care frecventau școlile publice sau ai căror părinți acceptaseră să se ocupe cu agricultura, precum și cei care locuiau în provinciile fostului regat polonez și în Basarabia. Rezultatul a fost o migrație masivă a evreilor spre aceste regiuni și sporirea înscrierilor de copii evrei în școlile guvernamentale; de asemenea, o stabilire sporită în agricultură.

În 1843 evreii a fost expulzați din Kiev și a fost interzisă orice nouă așezare evreiască pe o rază de 50 de verste în jurul orașelor și târgurilor. În 1844 guvernul a abolit vechea comunitate organizată după modelul polonez, înlocuind-o printr-un sistem de «responsabili», având sarcina de a colecta taxele pe lumânări și pe carnea *cașer (Korobka)*; de asemenea, să aleagă pe «rabinul de stat» (*Kazyonyy ravvin*). Adăugându-se la interdicția de a purta perciuni, un decret a poruncit deschiderea de școli guvernamentale speciale, la care învățătorii să nu fie exclusiv evrei. Aceste școli erau ținute de *maskilim* și cursul lor culmina cu seminariile *rabinice din Vilnius și Jitomir. Aceste instituții, la care majoritatea evreilor evita să-și trimită copiii, au determinat apariția unei generați de *maskilim* care a avut după aceea un impact important asupra soartei iudaismului rus.

După modelul despoților luminați germani, țarul Nicolae I și-a repartizat supușii evrei în membri «utili» societății și în membri «de prisos». Cei care erau bogați, meseriașii și agricultorii formau prima categorie, iar masa săracilor și a micilor comercianți o formau pe cea de-a doua. Acești supuși, «de prisos», erau meniți recrutărilor, unde să fie dirijați spre ocupații mai profitabile, precum agricultura și meșteșugurile. Pentru a-i apăra, s-a deplasat în Rusia, în 1846, Moses Montefiore. Războiul Crimeii a întârziat aplicarea acestui decret, dar a intensificat mizeria cantoniștilor, ale căror cote au fost sporite, iar toți cei care riscau să călătorească fără acte erau pasibili de acest statut monstruos.

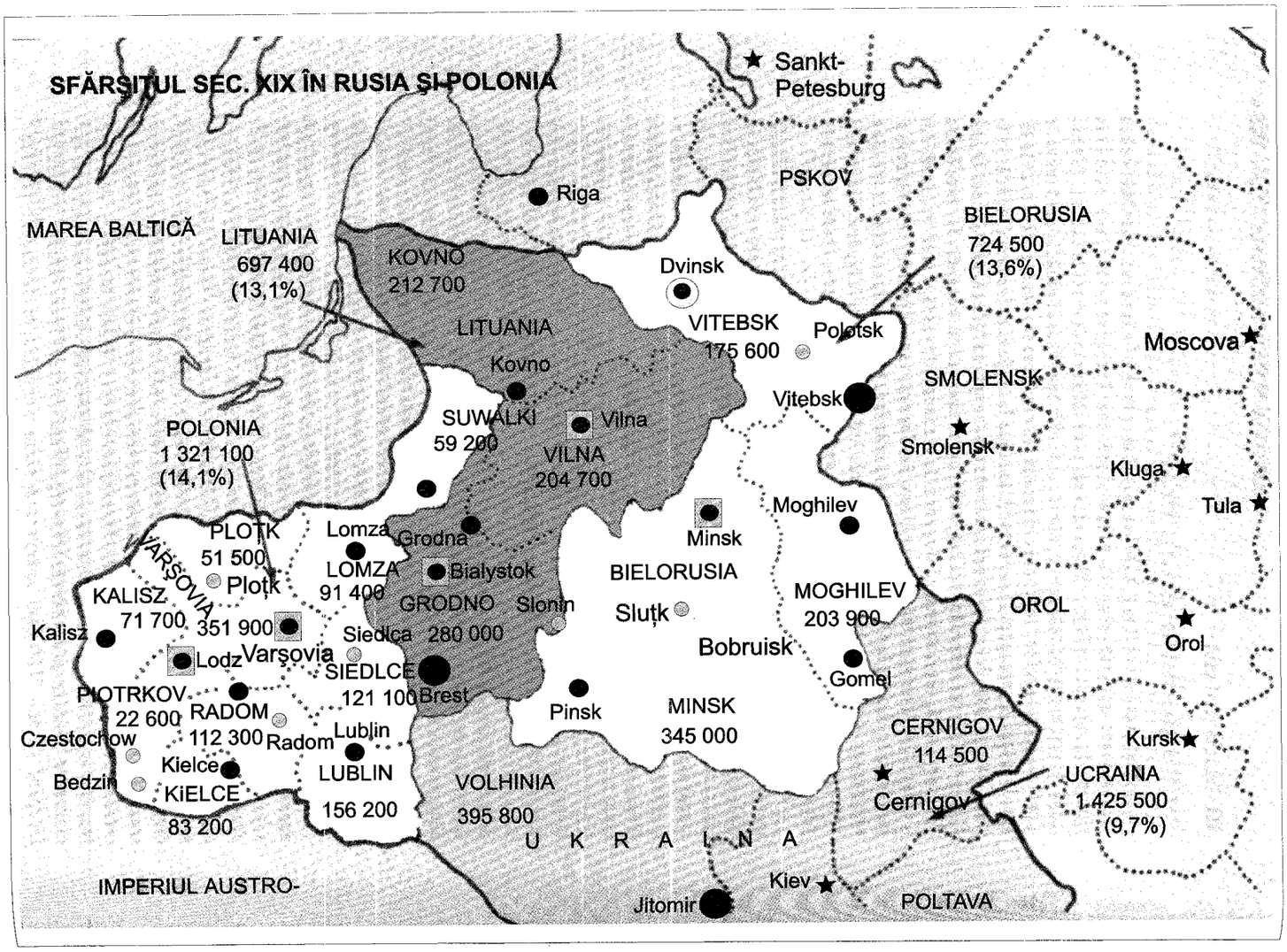
III. Agonia ștetl-ului

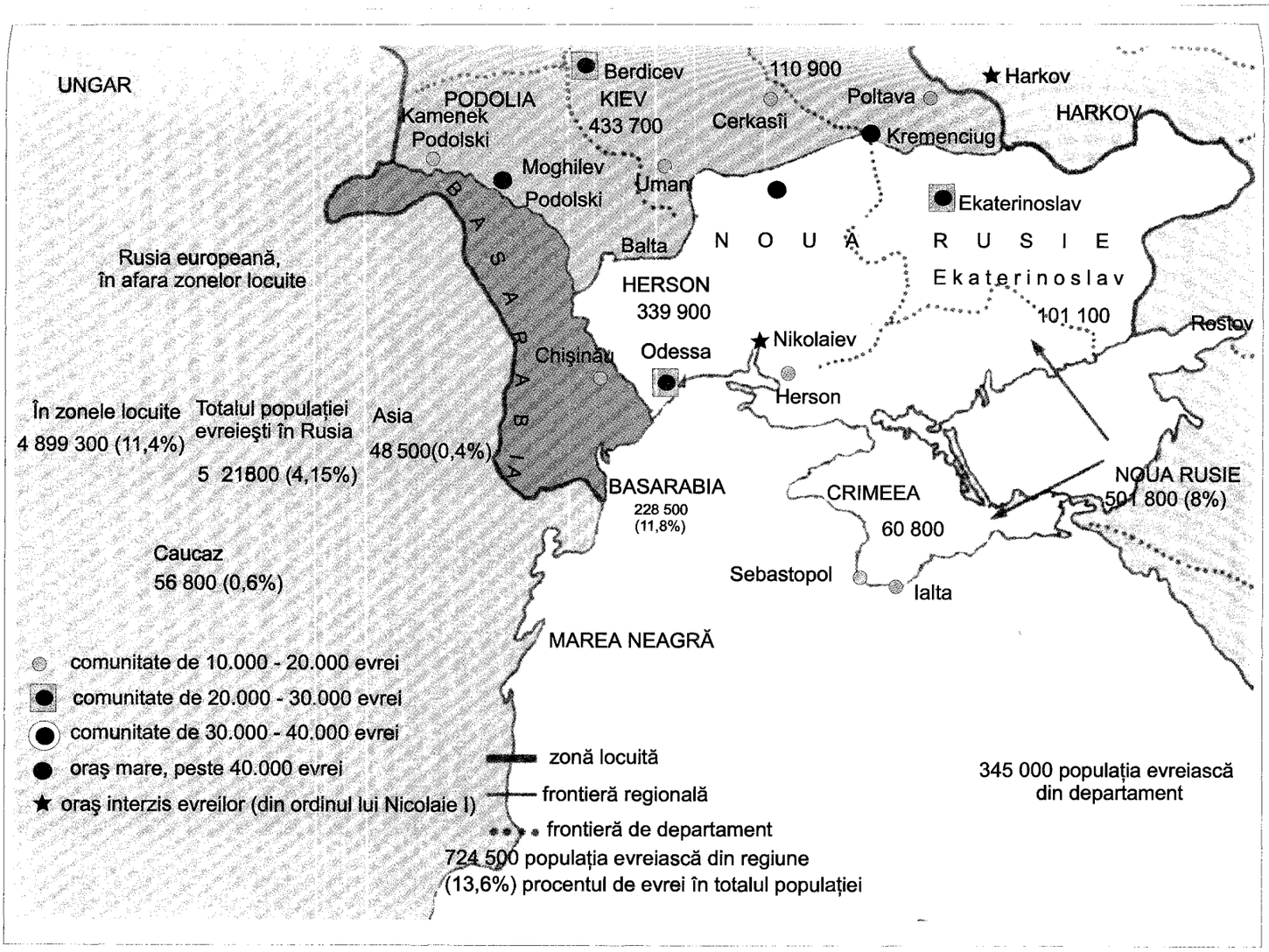
1. *Transformările din secolul al XIX-lea*

La începutul secolului al XIX-lea, populația evreilor în lume era estimată la circa trei milioane trei sute de mii de suflete, dintre care aproape trei milioane locuiau în Europa. La sfârșitul anilor 1880 se numărau șapte milioane de evrei în Europa, în principal de origine așchenază, la un total de 7,5 milioane la nivel mondial, diferența de jumătate de milion fiind alcătuită din sefarzi. Această sporire demografică extrem de rapidă a dus la suprapopulații deosebit de acute în regiunile Europei Centrale unde condițiile nu erau deloc favorabile; aceasta a încurajat emigrarea spre Statele Unite. Până în 1880, cel mai mare val migrator era îndreptat de la est spre vest, provenind din Rusia albă, din Lituania și din zona de rezidență rusească. Evreii originari din Germania se îndreptau de preferință spre Franța sau Anglia, în timp ce galițienii și polonezii se duceau în Germania sau în sudul Rusiei. Masele migrau din Galiția spre alte regiuni ale imperiului austro-ungar (îndeosebi spre Viena și Ungaria), din nordul zonei de rezidență spre Polonia și, de aici, spre sud. În Franța, evreii care locuiau în Alsacia și Lorena migrau spre centrul țării.

Dacă modelul economic și social precumpănitor în Europa de Răsărit poate fi ilustrat prin *ștetl*-ul de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea în zona de rezidență rusească, în Europa Centrală și de Vest evreii au luat parte la economia generală a statelor prin profesiile financiare, întreprinderile industriale și mai ales comerțul internațional. Transformările datorate sporului natural, migrațiilor și urbanizării au marcat profund societatea evreiască, alterându-i considerabil caracterul tradițional. Revoluția industrială i-a afectat indirect, prin faptul că au pierdut vechile activități profesionale și au fost nevoiți să practice altele noi sau să emigreze. Nu este surprinzător să constatăm că la sfârșitul secolului al XIX-lea proporția vagabonzilor și a delincvenților evrei este în netă creștere, în timp ce apare o clasă muncitoare care lucrează în industriile alimentare, textile și a tutunului. Structura și imaginea societății evreiești s-au transformat atunci cu totul, în timp ce se accentuau și mai mult diferențele, care și înainte erau mari, dintre bogați și săraci, dintre cei din Europa Centrală și de Răsărit și cei din Apus. Printre transformări trebuie să pomenim și de abandonarea treptată a obținerii de venituri din domeniul agricol, datorită atât fugii nobilimii poloneze care a părăsit țara după răscoala neizbutită contra Rusiei, cât și restricțiilor impuse de guvernele rus și austriac contra hangiilor și arendașilor, expulzărilor din satele rusești, eliberării iobagilor din Austria și din Rusia, precum și apariției unei clase prospere de țărani, care, și ea, îi alunga pe evrei din sate.

Această perioadă se caracterizează prin luptele duse împotriva formelor vechi ale autonomiei evreiești, atât la nivel intern, prin membrii săi, cât și extern prin asalturile autorităților statale, care urmăreau s-o înlăture. Primele grupe de evrei luminați considerau comunitatea ca o instituție constrângătoare care vroia să mențină ortodoxia, iar statele o vedeau ca pe un bastion al separatismului religios. Totuși, comunitatea s-a menținut, ba chiar a fost întărită în chip indirect, prin instaurarea consistoriilor după modelul celor napoleoniene instituite în Franța. În Europa Centrală, fragmentarea socială și religioasă a iudaismului derivă din schisma care a apărut între *iudaismul ortodox și cel reformat (a se vedea și *neo-ortodoxia în Germania, precum și *neologia în ce privește Ungaria). Europa de Răsărit a avut propriile sale modele dominate simultan de hasidism și de apariția unor organizații evreiești laice, politice și sociale. Începând cu anii 1880 s-au accentuat în sânul comunităților diviziunile politice.


SFÂRŞITUL SEC. XIX ÎN RUSIA ŞI POLONIA
Sankt-Petesburg
PSKOV
Riga
MAREA BALTICĂ
LITUANIA
697 400
(13,1%)
KOVNO
212 700
LITUANIA
Kovno
Dvinsk
VITEBSK
175 600
Polotsk
BIELORUSIA
724 500
(13,6%)
Moscova
SMOLENSK
Vitebsk
Smolensk
Kluga
Tula
SUWALKI
59 200
Vilna
VILNA
204 700
POLONIA
1 321 100
(14,1%)
Moghilev
Minsk
BIELORUSIA
MOGHILEV
203 900
OROL
Orol
PLOTK
51 500
Plotk
Lomza
LOMZA
91 400
Grodna
Bialystok
GRODNO
Slonim
Sluțk
KALISZ
71 700
351 900
Kalisz
Siedlca
280 000
Lodz
Varşovia
SIEDLCE
121 100
Brest
Bobruisk
Gomel
PIOTRKOV
22 600
RADOM
112 300
Czestochow
Radom
Lublin
Pinsk
MINSK
345 000
CERNIGOV
114 500
Kursk
Bedzin
Kielce
KIELCE
83 200
LUBLIN
156 200
VOLHINIA
395 800
Cernigov
UCRAINA
1.425 500
(9,7%)
U K R A I N A
IMPERIUL AUSTRO-
Jitomir
Kiev
POLTAVA


UNGAR
Berdicev
110 900
Harkov
PODOLIA
KIEV
433 700
Poltava
HARKOV
Kamenek
Podolski
Cerkasî
Kremenciug
Moghilev
Podolski
Uman
Ekaterinoslav
Balta
N O U A R U S I E
Rusia europeană,
în afara zonelor locuite
HERSON
339 900
Ekaterinoslav
101 100
Rostov
Nikolaiev
Chişinău
Odessa
Herson
În zonele locuite
4 899 300 (11,4%)
Totalul populației
evreiești în Rusia
5 21800 (4,15%)
Asia
48 500(0,4%)
BASARABIA
228 500
(11,8%)
CRIMEEA
60 800
NOUA RUSIE
501 800 (8%)
Caucaz
56 800 (0,6%)
Sebastopol
Ialta
MAREA NEAGRĂ
comunitate de 10.000 - 20.000 evrei
comunitate de 20.000 - 30.000 evrei
comunitate de 30.000 - 40.000 evrei
oraş mare, peste 40.000 evrei
oraş interzis evreilor (din ordinul lui Nicolaie I)
zonă locuită
frontieră regională
frontieră de departament
724 500 populația evreiască din regiune
(13,6%) procentul de evrei în totalul populației
345 000 populația evreiască
din departament

Interdicția de către guvernul rus în 1844 a Kahalului nu frânase cu adevărat activitatea comunitară.

Între 1750 și 1880 s-a desfășurat un proces constant de diferențiere în lumea evreiască. Introducerea de către mișcarea hasidică a personalității charismatice a *țadikului*, ca element constant al conducerii spirituale (care, în cele din urmă, s-a instaurat în structura dinastică a curților și a mișcării), deschisese într-un fel iudaismul spre pluralism. Opoziția pe care hasidismul a întâlnit-o la marile autorități rabinice ale vremii (care n-au șovăit să folosească împotriva lui, deși fără succes, arma excomunicării) a contribuit la slăbirea autorității centrale comunitare. Noul model al *ieșivoturilor* lituaniene instituit de Elie, gaonul din Vilna, a fost în fapt o expresie a luptei contra hasidismului și s-a tradus printr-o renaștere rodnică pentru spiritualitatea evreiască. Cu timpul însă, *mitnagdimii* și *hasidimii* sfârșiră prin a se uni, pentru a combate împreună progresele *Haskalei în comunitatea evreiască. În acest fel, diferitele curente ale lumii evreiești au ajuns să coexiste, încercând să se accepte reciproc în pofida divergențelor lor culturale, sociale și religioase. Pionierii acestui pluralism au intrat în legendă și dacă au fost scrise lucrări întregi pentru a consemna istoriile lui *Baal Șem-Tov, tot atât de mult gaonul din Vilna și Moses Mendelssohn au servit ca modele de referință opuse, pentru generațiile care au urmat. Ei au devenit fermentul curentelor moderne ale iudaismului contemporan, influențând gândirea unor filosofi ca Martin Buber sau chiar forma originală a unor mișcări de tineret precum *Haşomer Haţair*. Accentul pus pe cultură de către *mitnagdimi* a exercitat și el o influență asupra apariției prototipului intelectualului, care poate fi regăsit în mediul laic până la Simon *Dubnov. Haskala a avut două rezultate divergente. Pe de o parte, ea a dus la o asimilare radicală, pe de alta — la renașterea limbii ebraice, creând o nouă literatură, precum și mutația idișului din limbă vernaculară în limbă literară. Haskala a luat forme diferite după cum s-a implantat în Europa Apuseană sau în cea din răsărit. În lumea germanică ea a dat naștere atât la **Wissenschaft des judentums*, cât și la iudaismul reformat și a silit ortodoxia să se preschimbe în neo-ortodoxie. Mai la răsărit, participarea activă a adepților Haskalei la măsurile autoritare ale guvernului țarist a fost percepută adesea ca o opresiune suplimentară. Dar grație ei s-au impus elementele unei culturi seculare care s-a exprimat ulterior atât în gândirea sionismului, cât și în mișcarea muncitorească.

Dacă emanciparea evreilor n-a devenit efectivă înainte de sfârșitul anilor 1860, procesul său era totuși pornit de aproape un secol și mulți evrei parcurseseră individual drumul care îi dusese spre integrare socială. Financiarii, adesea descendenți ai evreilor de curte de odinioară, ajunseseră la o putere atât de mare, încât le permitea să exercite influență asupra guvernelor. Familiile de bancheri evrei din Frankfurt, Mainz, Viena, Berlin sau Hamburg erau consilieri ai suveranilor, stabileau noi rețele bancare prin lume și luau parte la dezvoltarea orașelor și a căilor ferate. Cea mai mare parte dintre aceste familii a părăsit iudaismul în cursul secolului al XIX-lea, integrându-se în aristocrația europeană. Excepție au făcut Rothschildzii, care își dobândiseră prestigiul și influența după războaiele napoleoniene. Financiari internaționali, precum Gerson Bleischroeder, Achille Fould sau frații Pereira au luat parte la formele noi de investiție economică și industrială europeană. Căile ferate franceze au fost construite cu ajutorul financiar al Rothschildzilor și grație dinamismului industrial al familiei Pereira, care a construit și rețelele feroviare din Spania și Tunisia. În Rusia, Samuel Poliakov și-a asumat această sarcină, ceea ce i-a permis să folosească în acest domeniu mulți evrei din zona de rezidență. Baronul de Hirsch, care s-a distins mai târziu în proiecte teritoriale și de asistență pentru evrei, a fost un mare constructor de linii feroviare în Balcani și în imperiul otoman. Însă modificările cele mai importante ale structurii sociale a evreilor

s-au manifestat prin orientarea evreilor spre profesiile liberale. Rod al emancipării juridice, acest fenomen s-a tradus prin încadrarea evreilor în domenii ca editurile, jurnalismul, muzica, teatrul, precum și, ulterior, baroul și universitatea. Cu toate acestea, — cu excepția Franței și Olandei — serviciul de stat a rămas un domeniu închis pentru ei. Aclimatizați limbilor și culturilor din țările în care trăiau, evreii au luat parte activă și s-au integrat în elita culturală a multor țări din Europa Apuseană, formând treptat o inteligheția evreiască. În acest fel, mari agenții de presă au fost întemeiate de evrei.

În Rusia, dimpotrivă, evreii n-au avut acces nici la limbă, nici la învățământ, iar cei care au urmat un parcurs universitar au alcătuit o proporție neînsemnată din populația evreiască.

2. *La ora națiunilor*

În 1848, evreii au participat masiv, la Viena și la Berlin, la insurecție. Mulți dintre ei au fost printre primele victime ale luptelor și mulți au fost îngropați în gropile comune împreună cu alți revoluționari. La Viena, evreii erau angajați în Garda națională și în legiunile studențești. Totuși, parlamentele revoluționare din Italia sau din Germania s-au opus acordării drepturilor civice evreilor, argumentând că, de fapt, ei nu aparțineau corpului națiunii. Dietele austriacă și ungară considerau că această concesie este prematură. Revoluțiile din 1848 au dus la tulburări anti-evreiești în multe localități, la Praga, ca și la Bratislava (Presburg), ca și la Roma și în Alsacia. Cu toate acestea, evreii au obținut aceste drepturi nu ca o favoare directă sau cumva ca o recunoștință justificată, ci la grămadă, laolaltă cu noile legislații menite să consolideze monarhiile amenințate și să micșoeze inegalitățile sociale, religioase sau etnice. În timp ce se dezvolta democratizarea politică până la hotarele Rusiei, începea un nou proces împotriva evreilor, care a luat forma antisemitismului zis modern. Trezirea diferitelor naționalisme pusese pe evrei în afara referințelor religioase de odinioară; ei erau de-acum percepuți ca dușmanul, încarnându-l pe neamț la Praga, strâns în menghinea triunghiului naționalităților maghiară, germană și slavă la Budapesta, precum și în Galiția, unde ei se aflau între partidele german, polonez și ucrainean. Asimilarea lor treptată a influențat și ea în defavoarea lor; astfel, pentru naționaliștii cehi, evreii făceau parte din cultura germană. Chestiunea integrării lor sociale a căpătat de atunci și o formă națională, căci trebuiau redefinite nu numai drepturile lor, dar și apartenența lor națională. În aceste împrejurări, evreii au fost din ce în ce mai mult stigmatizați ca un factor social destructiv de către elementele de dreapta conservatoare, în același timp în care ei încarnau arhetipul capitalismului pentru mișcările de stânga radicale.

Antisemitismul — care s-a generalizat în Europa la sfârșitul secolului al XIX-lea, luând forme neobișnuite până atunci — și mișcările naționaliste puneau din nou în discuție idealul de asimilare și de aculturație pentru care evreii militau. Luptele și reînvierile naționale care au urmat au degajat și în interiorul lumii evreiești purtători de cuvânt ai naționalismului,precum Moses Hess, Elia Gutmacher, Țwi Hirș Kalișer sau Iehuda Alkalai, care au dat formă unui ideal de reînviere națională și conștiință identitară care prefigura *sionismul. Renașterea ebraicei ca limbă de comunicare, pusă în valoare de către Eliezer *ben Iehuda în pronunțarea ei sefardă, era menită să servească unui evreu nou, mai implicat în muncile agricole și meșteșugărești, ba chiar industriale.

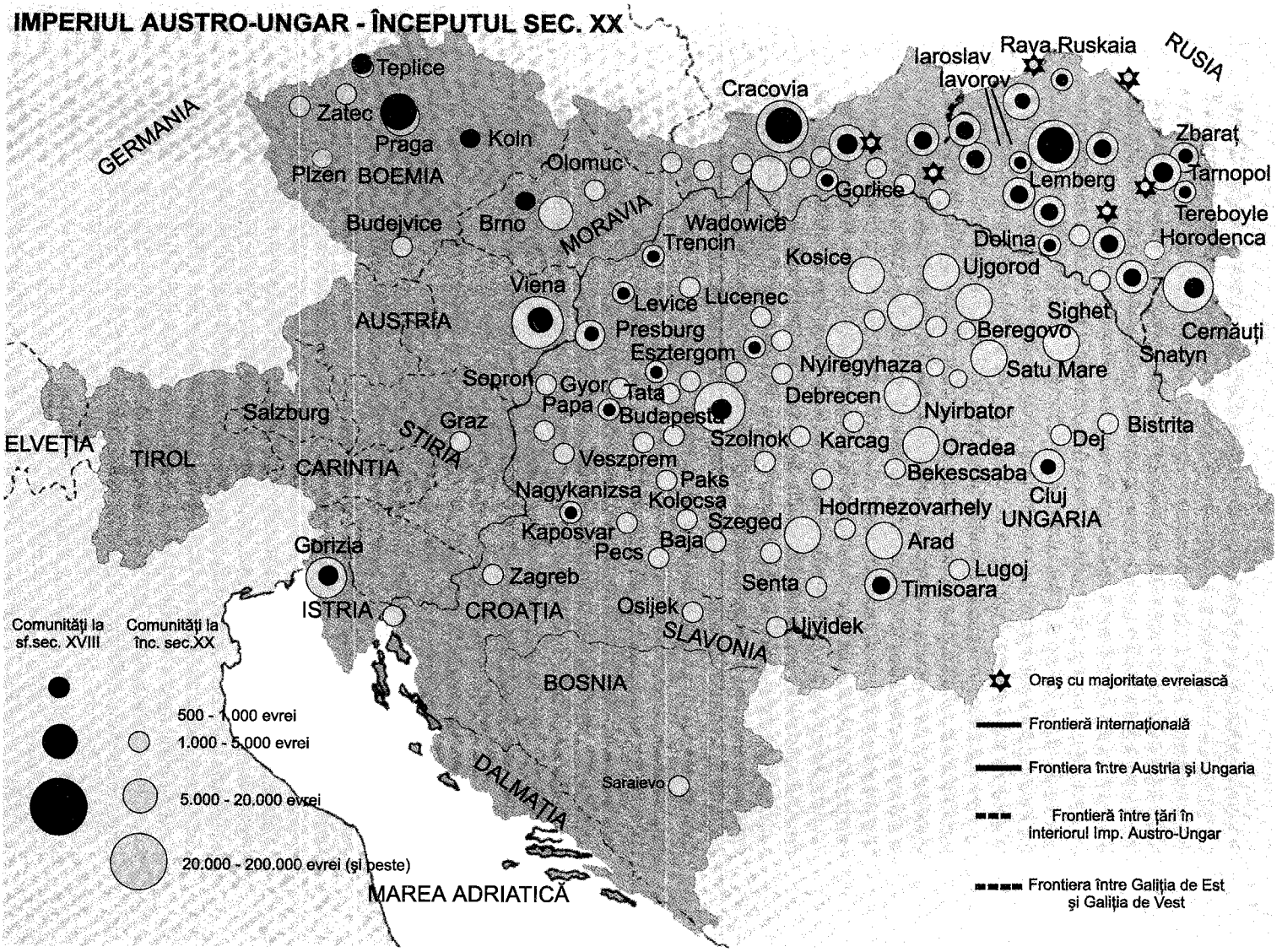
3. *Vremurile pogromurilor*

Până la al doilea război mondial creșterea demografică a evreilor a fost constantă. Astfel, în jurul anului 1918 se numărau cam 14 milioane de evrei în lume, iar în 1937 cam 16 milioane.

Începând cu anii 1880, viața evreilor în zona de rezidență polono-rusă a fost profund marcată de o politică de stat antisemită, concepută ca un mijloc de a deturna nemulțumirea generală a populației. Dacă anii 1860–1870 fuseseră cei ai încurajării evreilor la secularizare și integrare, anii care au urmat au format obiectul unei cotituri, menite să restrângă accesul evreilor la inteligheția rusească. A fost instaurat un *numerus clausus* în universități, unde au fost aplicate criterii draconice de selecție. Atunci mii de tineri plecară spre universitățile germane și elvețiene, unde s-au integrat în coloniile studenților ruși. Ei s-au angajat masiv în curentele revoluționare, luptând pentru libertate și împotriva țarului, astfel încât a venit rândul stereotipului evreului subversiv să se instaleze în imaginarul popular. Primul val de pogromuri a avut loc în 1881 în sudul Rusiei, unde a atins vreo sută de comunități și a fost urmat de expulzarea evreilor din Moscova în 1891, apoi de masacrul din Chișinău din 1903, care a pus pe evrei într-o situație de precaritate cum nu mai existase din Evul Mediu. Această situație era accentuată de instaurarea în Polonia, îndeosebi la Varșovia, a boicotării evreilor. Au fost instituite organizații evreiești de autoapărare, care s-au menținut până în timpul războiului civil ce a urmat revoluției din 1917. Totodată, un val de emigranți s-a prezentat la frontierele Galiției, Austriei și ale zonei de rezidență. Între anii 1881 și 1914, peste 2 milioane și jumătate de evrei au părăsit Europa de Răsărit, majoritatea dintre ei plecând spre Statele Unite, ceilalți instalându-se în Anglia și în capitalele din apusul Europei.

4. *Chestiunea evreiască și diplomația internațională*

Secolul al XIX-lea a fost marcat de numeroase discriminări și tribulații care au dus chestiunea evreilor în fața instanțelor internaționale. În urma revoluțiilor din 1848, evreii au cerut drepturile civice în 1866 și, chiar dacă conducătorii (printre care Karl de Hohenzollern, care avea să devină regele României) s-au arătat favorabili acestei cereri, reacțiile populare au fost atât de violente încât ei au trebuit să dea înapoi. Astfel, în România, în clipa când Adunarea legislativă dezbătea problema emancipării evreilor, manifestări atât de violente agitau Bucureștiul, încât Adunarea a fost dizolvată, Sinagoga Mare a fost distrusă și un mare număr de evrei au fost molestați. Situația a devenit atât de critică, încât diplomații străini au încercat să intervină, fără rezultat, ca atunci când a avut loc expulzarea evreilor din Galați spre Turcia. Grănicerii turci au refuzat intrarea evreilor și i-au retrimis spre România, unde au fost primiți de către soldați cu baioneta la pușcă. Atunci mulți s-au înnecat în Dunăre, ceea ce a stârnit un protest diplomatic internațional, la care s-a alăturat Rusia; ministrul britanic de Afaceri Străine a denunțat public în Camera Comunelor atitudinea barbară a românilor. Dar aceasta a produs o nouă revărsare de violență. Adolphe *Crémieux și Moses Montefiore au încercat să obțină de la guvern asigurări privind siguranța evreilor, dar toate intervențiile din afară n-au făcut decât să atâțe răzbunarea. Un pogrom deosebit de distrugător a avut loc tot la Galați, în octombrie 1868. În 1887, cu prilejul Congresului de la Berlin, în timp ce marile puteri se întâlneau pentru a discuta despre urmările războiului dintre Rusia și Turcia, Guvernul român a fost sfătuit să acorde egalitate în drepturi evreilor. Bismarck a făgăduit să pomenească această problemă, pentru care organizațiile evreiești


IMPERIUL AUSTRO-UNGAR - ÎNCEPUTUL SEC. XX
GERMANIA
RUSIA
Teplice
Zatec
Praga
Koln
Plzen
BOEMIA
Olomuc
Budejvice
Brno
MORAVIA
Cracovia
Iaroslav
Iavorov
Rava Ruskaia
Zbarat
Tarnopol
Lemberg
Gorlice
Wadowice
Trencin
Tereboyle
Horodenca
Dolina
Kosice
Ujgorod
Viena
Levice
Lucenec
AUSTRIA
Presburg
Esztergom
Sighet
Cernăuți
Snatyn
Beregovo
Satu Mare
Nyiregyhaza
Sopron
Gyor
Tata
Papa
Budapesta
Debrecen
Nyirbator
Bistrita
Salzburg
Graz
STIRIA
ELVEȚIA
TIROL
CARINTIA
Szolnok
Karcag
Oradea
Dej
Veszprem
Bekescsaba
Paks
Nagykanizsa
Kolocsa
Cluj
UNGARIA
Hodrmezovarhely
Kaposvar
Szeged
Arad
Pecs
Baja
Gorizia
Zagreb
Lugoj
Senta
Timisoara
ISTRIA
CROAȚIA
Osijek
Ujvidek
SLAVONIA
BOSNIA
Saraievo
DALMAȚIA
MAREA ADRIATICĂ
Comunități la sf.sec. XVIII
Comunități la înc. sec.XX
500 - 1.000 evrei
1.000 - 5.000 evrei
5.000 - 20.000 evrei
20.000 - 200.000 evrei (și peste)
Oraș cu majoritate evreiască
Frontieră internațională
Frontiera între Austria și Ungaria
Frontieră între țări în interiorul Imp. Austro-Ungar
Frontiera între Galiția de Est și Galiția de Vest

din lumea întreagă au redactat memorandumuri. Cu prilejul acestui congres, Franța a sugerat să se acorde independență statelor balcanice (Bulgaria, Serbia și România) dacă se obține de la ele o declarație care garantează egalitatea civică a tuturor cetățenilor, fără excepție. Reprezentanții sârbi și bulgari au acceptat, delegatul român nu s-a opus, iar cel rus a declarat că nu pot fi comparați evreii din Basarabia, din România și din Rusia cu cei din Paris, Londra sau Berlin. Guvernul român a ignorat rezoluția berlineză și recunoașterea independenței României a fost amânată. Dacă Congresul din Berlin n-a izbutit să facă să se schimbe situația evreilor ruși și români, el a reușit totuși să deplaseze chestiunea drepturilor evreilor de la nivelul revendicărilor locale la nivelul dreptului public internațional.

Evenimentele survenite în România și reacțiile pe care le-au stârnit au influențat transformările politice intervenite în lumea evreiască în cursul secolului al XIX-lea. Importanța presei evreiești europene a fost considerabilă în această privință, deoarece ea difuza informații despre situația evreilor în toate limbile de largă circulație. Publicată în germană, olandeză, franceză și engleză în țările din Apus, ea exprima integrarea evreilor în societăți, așa cum dovedeau *Die allgemeine Zeitung des Judentums, The Jewish Chronicle, Les Archives israélites* și *L'Univers israélite*. În acest timp, presa din țările răsăritene era în ebraică și idiș. Obiectivul său se mărginea să concilieze vederile Haskalei cu cele ale autorităților. Afacerea din Damasc a adus pe piața publică o dezbatere largă asupra problemelor evreiești, intensificată după aceea de către afacerea Mortara (a se vedea *Lumea sefardă din Orient și din Africa de nord). În mai 1860, întemeierea la Paris a *Alianței Israelite Universale se vroia un răspuns activ la toate formele de discriminare impuse evreilor de-a lungul și de-a latul lumii. În acest scop, Alianța a creat o rețea de școli (îndeosebi în imperiul otoman), a publicat informații precise și dat un sprijin financiar imigranților și implantărilor agricole. Totuși, acțiunile organizațiilor evreiești internaționale au fost frânate de războiul din 1870 dintre germani și francezi, care a făcut de atunci imposibile toate încercările de unitate între evreii din țările beligerante. Așa încât aceste organizații s-au limitat la acțiuni naționale și a apărut în 1871 *Agudat ahim* care a devenit Anglo-Jewish Association în Anglia și Viennese Israelitische Allianz din Viena în 1873.

Din 1880 până în 1918, vechea structură comunitară lăsase loc activității sioniștilor, autonomiștilor și altor tendințe politice care exprimau revendicările lor naționale, sociale sau educative. Pe urmele Alianței Israelite Universale s-au format alte instituții cu scopuri diplomatice sau filantropice. Printre cele mai importante organizații din această perioadă se află HIAS (United Hebrew Sheltering and Imigrant Aid Society), întemeiată la New York în 1909, Oficiul Palestinei deschis de Organizația sionistă, ORT-ul și OSE, precum și American Jewish Joint Distribution Committee care, începând din vremea primului război mondial, a stabilit un sistem de asistență internațională. Anul 1887 a fost cel al convocării primului Congres sionist și al creării partidului evreiesc socialist rus, Bundul. Organizația sionistă a constituit Fondul Național Evreiesc în 1901 și *Keren ha-iesod* în 1921, care a slujit drept agenție financiară. La rândul lor, evreii ortodocși s-au grupat în *Agudat Israel*, iar organizații ca *Folkspartei* (partidul popular), sau partidul socialist evreiesc muncitoresc s-au adăugat și ele diversității. Chestiunea Ugandei a făcut să se ivească organizații teritorialiste, precum JTO a lui Israel Zangwill.

5. *De la utopia în marș, spre revoluție.*

Mișcarea socialistă apare într-o lume profund transformată prin industrializarea și proletarizarea urbană. Începând din 1870, această mișcare socialistă a început să

organizeze lupta muncitorească atât în Rusia cât și în Anglia sau în Statele Unite. În Rusia, organizațiile muncitorești au făcut greve de o amploare impresionantă, în diferite orașe ale zonei de rezidență; în Marea Britanie și în Statele Unite, ele au ajutat pe imigranți să-și amelioreze condițiile grele de muncă. Mulți studenți au completat rândurile intelighenției socialiste și au format cercuri, pentru a difuza ideile și a dezvolta o educație politică și culturală. Presa a fost instrumentul preferat al acestei mișcări care, pentru a ajunge mai bine și la proletariatul evreu, a început să publice în idiș (de exemplu *Der Poilișe Idl* la Londra), sub impulsul dat de personalități ca Leizer Zukerman și Ilia Rubanovici. Dacă mulți tineri au fost seduși de curentul anarhist, mai ales în timpul perioadei revoluției din 1905, cel mai mare număr s-a alăturat însă curentelor populiste și socialiste. Astfel, Piotr Lavrov scria, cu ocazia întemeierii săptămânalului *Der Veker* («Trezirea»): «O națiune care i-a născut în secolul al XIX-lea pe Karl Marx și pe Lasalle posedă cu siguranță în chip natural sau istoric o înclinare spre prinicipiile socialiste». Haim Jitlovski a publicat în 1892, la Londra, un pamflet populist intitulat *De la un evreu către evrei*, în care asocia speranțele unei renașteri a poporului evreu de colonizarea agricolă din Rusia, în spiritul socialismului agrar populist. De altfel, el critica pe față intelighenția revoluționară pentru lipsa ei de înțelegere a situației muncitorilor evrei, condamnând totodată și intelighenția evreiască pentru îndepărtarea ei de popor. Traducerea pe care el a făcut-o în idiș a *Manifestului comunist* al lui Marx și Engels explică, prin marea sa răspândire, alunecarea treptată a lumii muncitoare evreiești spre ideile marxiste.

Clasa muncitoare evreiască se deosebea de clasa muncitoare rusă (provenită din lumea țărănească) prin originea sa artizanală. Primele sale forme de organizații sindicale se asemănau cu cele ale vechilor confrerii, *hevrot* sau societăți de ajutor reciproc (a se vedea mai sus organizarea comunității tradiționale); un proletariat evreiesc se dezvoltase în mici fabrici, care foloseau exclusiv evrei și unde ei puteau respecta șabatul. În acest fel, specificitățile sale culturale (lingvistice și religioase) au fost întărite prin separarea lor de mediul muncitoresc înconjurător și au dat formă unei mișcări specifice, care stabilise punți etnico-culturale cu mișcările rusă și poloneză. De altfel, în Europa răsăriteană, proletariatul evreu era redus la sectoarele economice cele mai puțin competitive și se afla în fabricile și manufacturile semi-artizanale sau artizanale. Totuși, în cursul perioadei de apariție a mișcării muncitorești evreiești s-au manifestat multe variațiuni prin angajarea evreilor în diferitele organizații din țările lor respective. Astfel, când partidele socialiste erau gata (ca în Galiția sau în Statele Unite) să admită o secțiune autonomă de idișofoni, «internaționaliștii» de tendință asimilaționistă erau cei mai numeroși; în același timp, acolo unde evreii se simțeau trădați de partidul dominant (ca în România, unde ei nu izbuteau să obțină drepturile cetățenești), procesul se inversa în favoarea adepților particularismului. În Polonia, mișcarea muncitorească evreiască era în căutarea unei linii hotărâte și personale, fiind strânsă ca într-o menghină între polonizare și grija de eficacitate în mediul evreiesc, cu alte cuvinte era parțial integrată în sânul PPS (partidul socialist polonez) și parțial exclusă, oscilând între subordonare și conflict deschis. Grupul evreu din Vilnius care a adoptat «noul program din 1893» se găsea astfel totodată prea orientat spre particularismul evreiesc ca să satisfacă internaționalismul conducătorului său Leo Jogisches (tovarăș al Rozei Luxemburg și organizator al partidului muncitoresc în Polonia, apoi spartakist, în Germania) și prea înclinat spre revoluția rusă ca să mulțumească socialismul național al lui Pilsudski.

În Polonia, PPS-ul (partidul socialist polonez), care preconiza egalitatea în drepturi pentru toți, prezenta numeroase atracții pentru elita evreiască «luminată», care tindea să adere la el, mai ales că «Liga Poloneză», ND, avea o ideologie care împingea spre

monolitismul polonez, excluzând minoritățile (bieloruse, ucrainiene, lituaniene și evreiești), denunțând totodată pe dușmanii ereditari reprezentați de nemți și de ruși. În pofida derivei antisemite a Ligii, seria de pogromuri atâtate de țar în 1905–1906 n-a atins decât foarte parțial Polonia (la Bialistok și Siedlec), unde au stârnit indignare atât în mediile revoluționare, cât și în rândurile dreptei catolice.

Radicalizarea antisemitismului polonez s-a constituit în lupta contra mișcărilor revoluționare. Alianța care s-a încheiat între dreapta poloneză și țar desemna un dușman intern redus la alăturarea socialismului cu evreii, apoi numai la evrei, care trebuiau eliminați din comerț, din industrie și din meserii. Ușurința cu care s-a răspândit această temă a trezit vocații antisemite până și în mediile cele mai puțin suspectate până atunci de a le împărtăși, iar alegerile pentru Duma a patra din 1912, au dat loc la campanii antisemite ale tuturor partidelor care luau parte la alegeri. Susținerea (masivă și resemnată) de către evrei a candidatului socialist a dat loc la represalii severe: partidul democrat a chemat la boicotarea totală a evreilor, magazinele evreiești din Varșovia au fost înconjurate de gărzi care interziceau accesul la ele, iar presa publica «listele negre» cu polonezi care contraveneau consemnului. Acest «război polono-evreiesc» din 1912 a însoțit ofensiva asemănătoare lansată de către țar cu «afacerea Beilis», o acuzație de omor ritual al cărei proces s-a ținut în 1913.

Izbucnirea primului război mondial a sporit numeroasele greutăți ale evreilor. Majoritatea bătăliilor de pe frontul din răsărit s-au desfășurat în zona de rezidență și autoritățile militare rusești îi suspectară pe evrei că simpatizează cu dușmanul. Încă de la începutul invadării teritoriilor austriece, evreii au fost expulzați din Galiția și din Bucovina și au fost luați ostatici pentru a asigura supunerea comunităților. Antisemiții polonezi acreditară și zvonurile despre trădarea evreilor, pentru ca, după înfrângerea rușilor din 1915 să-i acuze pe evrei de spionaj în folosul dușmanului. Astfel au fost comise de către cazaci mai multe pogromuri în zonele de luptă, iar presa evreiască a fost interzisă în 1915, ceea ce suprima orice informație pentru milioanele de persoane care nu cunoșteau altă limbă decât idișul. Apoi evreii au fost alungați din regiunile frontului și, în fața afluxului de refugiați, li s-a dat autorizația, în chip excepțional, să pătrundă în teritoriul rusesc, cu excepția capitalelor.

Căderea țarismului, în martie 1917, a pus capăt politicii duse contra evreilor. Revoluția din februarie i-a emancipat pe evrei și, încă din luna aprilie, au existat aspiranți evrei în armata rusă. Tineretul evreu s-a înrolat cu entuziasm în Armata roșie, a luat parte la constituirea ei și unii evrei au urcat în eșaloanele militare. Leon Trotki a organizat lovitura de stat a revoluției din octombrie 1917 și a pus pe picior de luptă Armata roșie în care ofițerii evrei formau, în 1926, 4,4%, adică un procentaj, proporțional, de două ori mai mare decât al restului populației. De asemenea, evreii au luat parte la reconstruirea administrativă a țării, după fuga inteligheției ruse sau refuzul ei de a colabora.

6. *Bund-ul*

Din conștiința particularității luptei muncitorești evreiești și din experiențe empirice s-a născut treptat o organizație specifică. Așa cum scrie cel care a devenit un conducător menșevic, I. Martov (Țederbaum) în *Memoriile* sale: „Noi suferim jugul capitalului; ca evrei, noi suferim și de jugul inegalității... Când muncitorii evrei vor fi pretutindeni organizați... când muncitorul care își părăsește orașul natal va putea găsi peste tot unde se va duce o uniune de camarazi — atunci noi vom avea o putere atât de mare încât nu ne-o putem închipui actualmente. Această putere nu va fi suficientă ca să

domine guvernul rus, dar vom avea aliați siguri: muncitorii ruși, polonezi și lituanieni [...]. Luptând pentru drepturile noastre vom crește în putere; cu această putere vom obține egalitatea în drepturi [...]». La Congresul al doilea al Internaționalei Socialiste din Londra (1896), comitetele evreiești social-democrate din Vilnius, Minsk, Smorgon și Varșovia și-au dat mandatele grupului pentru eliberarea muncii, ceea ce a făcut ca grupul lui Plehanov să remarce că, în multe privințe, proletariatul evreu putea fi considerat ca «avangarda armatei muncitorilor» din Rusia. După multe deliberări, reprezentanți ai cercurilor socialiste, dintre care 13 delegați ai zonei de rezidență, s-au întâlnit în secret la Vilnius în octombrie 1897, pentru a întemeia Uniunea generală a muncitorilor evrei din Lituania, Polonia și Rusia: Bundul (*Algemainer Bund fun di idișe Arbeter fun Rusland, Polin un Lite*) se născuse. Dacă recunoștea că proletariatul evreu suferea o opresiune specifică, atât ca o minoritate cât și ca o clasă, Bund se considera totuși mai mult ca un sindicat politic, printre cele care reprezentau diferitele ramuri ale luptelor muncitorești, decât ca un partid. Pentru moment, Bund vroia în esență să fie o ramură a mișcării social-democrate ruse. Devenit o forță puternică numeric, el a luat parte la constituirea Partidului rus social-democrat care și-a ținut primul congres la Minsk, unde Bund pusese la dispoziția sa o presă clandestină.

Primul Congres al Partidului social-democrat rus a afirmat dreptul la autodeterminare a popoarelor, și Bund, încă în perioadă de gestație ideologică, n-a expus nici o exigență națională specială, cu excepția celei a egalității civice. La a treia adunare a Bund-ului, ținută la Kovno (Kaunas) în deembrie 1899, unii propuseră cu timiditate ca drepturile naționale să fie cerute și pentru evrei. La a patra adunare, ținută la Bialistok în mai 1901, chestiunea națională a fost centrală. Adunarea a decis să ceară transformarea Rusiei într-un stat federal de națiuni, dintre care fiecare să beneficieze de o autonomie completă și de independența teritoriilor unde ele locuiesc. S-a recunoscut atunci că termenul de «națiune» se aplică și evreilor și a fost trecută o rezoluție care condamna sionismul, considerat ca o reacție burgheză la antisemitism, rezoluție care semnalează un concept de naționalism pur evreiesc. Bundul s-a despărțit de partidul rus cu prilejul Congresului al II-lea al partidului din 1903, care s-a ținut la Bruxelles, apoi la Londra și care a urmat direct celei de-a cincea adunări a Bund care avusese loc la Zürich în iunie. Fiecare congres oglindea fidel evoluția caracterelor respective ale acestor două mișcări de la crearea lor în 1898: Bund, foarte divizat din punct de vedere ideologic, dar puternic unit într-un fel de lealitate «patriotică» comună, și mișcarea rusă, ideologic omogenă, dar care aspira la mereu mai multă conformitate. Sub impresia informațiilor privitoare la pogromul din Chișinău, conducătorii bundiști Liber, Medem, Kossovski și Jenia Hurvich au luat cuvântul la Zürich. Ei au recunoscut că Bund accede la coerență ideologică și se pronunță fără echivoc asupra principiilor de autonomie națională, de agitație în mediu muncitoresc și național și, în fine, asupra necesității ca Bund să obțină să fie recunoscut ca singurul grup activ și reprezentativ al proletariatului evreu din imperiu. Logica acestei luări de poziție ar fi trebuit să conducă la schismă în sânul Bund-ului, întrucât unii din membrii săi socoteau mai judicios să aștepte ca abolirea zonei de rezidență să conducă la o asimilare culturală și lingvistică cu populația rusă și poloneză, așa cum li se părea că se petrece în Europa apuseană. Delegația Bund a plecat deci la Bruxelles înarmată cu o serie de exigențe care trebuiau să lase loc negocierilor. Conducătorii bundiști (Medem, Kossovski, Aizenștat, Liber și Portnoi) se opuseră în ședință altor evrei social-democrați, între alții Martov, Levin și Trotki, pentru care asimilarea completă în sânul mișcării revoluționare era singura perspectivă acceptabilă. Ostilitatea stârnită de moțiunile «separatist naționaliste» ale bundiștilor a fost atât de manifestă (ei n-au obținut decât cele cinci

voturi ale delegaților lor), încât Lenin s-a bucurat de majoritatea câștigată prin această unanimitate în respingere. La Londra, delegația bundistă a părăsit congresul și a renunțat la locul său în POSDR, după ce două moțiuni contrare au fost propuse de către Martov și Liber, una definind Bundul ca o secție a POSDR care lucrează în rândurile proletariatului evreu, ceea ce necesita practicarea idișului, cealaltă vrând să extindă autonomia la toate chestiunile privind viața muncitorilor evrei. Bund trebuia să fie un partid muncitoresc sau o secție a POSDR, specifică propagandei în mediul idișist? Abia la a șasea adunare (Zürich, 1905), Bund a înscris complet autonomia națională și culturală în programul său, și a revenit, în poziție de forță de această dată, la partidul rus social-democrat în 1906, după Conferința de la Stockholm. Totuși, începând de la această întoarcere a pornit declinul Bund-ului în lumea evreiască, în timp ce câștigau teren mișcările teritorialiste, sioniste și noile partide socialiste evreiești.

Bund funcționa pe baza alegerii unui comitet central în cursul adunărilor sale. Acesta încarna corpul politic, administrativ și reprezentativ al grupului. Între adunări erau ținute reuniuni a căror autoritate era mai restrânsă. Secțiunile erau conduse de comitete, dintre care cele mai multe cuprindeau membrii numiți de către comitetul central. Casele de grevă ca și uniunile naționale ale muncitorilor tăbăcari și perieri erau în întregime integrate în Bund și numeroși intelectuali luau parte la el.

Activitățile Bund-ului s-au dezvoltat îndeosebi în organizarea grupelor de autoapărare evreiești în timpul pogromurilor din 1903–1907, iar numărul aderenților săi a atins cifra de 35 000 în epoca revoluției din 1905. În fața amploarei represiunii care a urmat, activitățile Bund-ului, ca și ale celorlalte partide, au slăbit. Mulți dintre membrii săi au emigrat spre Statele Unite, alții s-au orientat spre apărarea culturii idiș. «Comitetele din străinătate», care fuseseră întemeiate încă din 1898 de către studenții și muncitorii exilați, au susținut activ Bundul adunând fonduri, tipărind literatura sa, și reprezentându-l în internaționalele socialiste. Societățile de originari, *landsmanșaften*, care în Statele Unite, erau conduse de Central Ferband, l-au ajutat deosebit de mult. Cu limitarea silită a activităților sale politice, Bund s-a orientat spre activismul cultural. El a luat parte la constituirea de societăți muzicale, de cursuri serale și de cercuri dramatice. Bund a devenit heraldul «idișismului», iar a opta sa reuniune (Lvov, 1910) a fost consacrată proclamării idișului ca limbă națională a evreilor, ceea ce implica deschiderea de școli în idiș. La această adunare, Bund a mai decis să se dedice cauzei secularizării. În plus, el a luat parte la numeroase instituții, ca Societatea pentru promovarea culturală a evreilor din Rusia. În timpul procesului Beilis, Bund a organizat la 8 octombrie 1913 o grevă de protest, la care au luat parte aproape 20 000 de muncitori evrei. Presa bundistă acționa puternic cu organele sale (*Di Țait, Lebns-Fragen*). După ruptura dintre tendințele menșevică și bolșevică, Bund a rămas în sânul partidului social-democrat menșevic. Abia la congresul de la Viena din 1912, partidul rus social-democrat a recunoscut principiul autonomiei naționale și culturale pentru care Bund luptase de 10 ani.

Deși puțin înclinat să coopereze cu mișcările muncitorești evreiești din alte țări, Bund a avut un rol important în formarea partidului evreiesc social-democrat din Galiția în 1905, iar principiile sale au contribuit și la formarea Federației evreiești socialiste din America, în 1912. Bund a fost printre partidele socialiste care au condamnat pe toți beligeranții când s-a declanșat primul război mondial, iar în cursul acestuia și-a orientat activitățile spre asistența populațiilor evreiești, muncind chiar împreună cu instituții comunitare (ca ORT, OSE, Ekopo). Prin releul comitetelor sale din străinătate, el s-a însărcinat și cu difuzarea spre Occident de informații asupra persecuțiilor anti-evreiești care se desfășurau în Rusia, spre a alarma opinia internațională.

O dată cu Revoluția din 1917, ruperea Poloniei de URSS a pus capăt Bund-ului sovietic, din care o fracțiune (*Komband*, devenită apoi *Komforband*) mizase pe comunism și s-a topit în partidul comunist formând *Ievsecția*, secția evreiască a PC. Bund-ul polonez, al cărui comitet central a fost organizat la Varșovia în noiembrie 1914, silit să-și rupă legăturile cu omologul său rus, a devenit un partid independent în Polonia renăscută. Sub ocupația germană Bund a funcționat clandestin, organizând cantine muncitorești, magazine cooperative, sindicate, precum și instituții culturale, susținute de un săptămânal (*Lebns-Fragen*), devenit cotidian în 1918. Bund-ul polonez s-a unit cu partidul evreiesc social-democrat din Galiția, în 1920. În același an, după convenția din Cracovia care afirma adeziunea sa unilaterală la *Komintern*, unii veterani bundiști ca V. Medem și A. Litvak, au emigrat. Chestiunea acestei orientări a divizat Bund-ul, dar nu l-a împiedicat să-și continue activitățile în favoarea culturii idiș, contra ortodoxiei și a sionismului până la al doilea război mondial.

Anii 1917–1921 au fost anii revoluției, ai dezintegrării imperiilor multinaționale, ai proclamării drepturilor minorităților și ai Declarației Balfour. Palestina a fost pusă sub mandat britanic, evreii din Statele Unite deveniră o putere politică concretă, dar în același timp pogromurile continuau să devasteze comunitățile rusești în cursul războiului civil, iar climatul social al Germaniei nu permitea să se prevadă nimic bun. Cucerirea puterii de către bolșevici, apoi instaurarea regimului stalinist a pus capăt activităților sioniste și culturale și au tăiat de restul lumii evreiești cea mai importantă comunitate a sa.

IV. Sfâșierea lumii așchenaze

1. *Evreii din Uniunea Sovietică*

Una din consecințele războiului civil rus a fost dispariția *ștetl*-ului, în cadrul persecuțiilor și al devastărilor pricinuite de transformarea zonei de rezidență în câmp de bătălie între albi și roșii, polonezi și ruși. Primul război mondial, iar apoi războiul civil au ruinat industria și comunicațiile rusești, dar au distrus și temeliile vieții evreiești. Anii 1920 au fost ani de foamete, iar evreii deveniră «dușmani ai poporului». Fugind din târgurile lor, evreii s-au stabilit masiv în orașele din centrul Rusiei, creând în acest fel noi probleme. Concentrarea în orașe a șomerilor evrei a sporit antisemitismul, iar perioada Noii Politici Economice (NEP) dusă de Lenin s-a terminat prin restricții severe în contra evreilor, atât în profesiuni, cât și în instituțiile școlare și în universități. Regimul sovietic a trebuit să reconsidere problema evreiască. Industria fiind ruinată, s-a încercat din nou orientarea evreilor spre agricultură. *Ievsecția* a discutat despre aceasta încă din 1919, dar abia în 1924 Prezidiul sovietic optă pentru stabilirea de muncitori evrei «pe pământul lor». În 1925 s-a hotărât transferarea a 100 000 de familii evreiești în colonii agricole. Recensămintele populației, în măsura în care au fost exacte, arătau că 10,1% din populația evreiască în 1930 ar fi fost stabilită în agricultură. În Bielorusia idișul era recunoscut ca una din cele patru limbi oficiale ale republicii (chiar dacă nu exista vreun teritoriu autonom), în vreme ce Ucraina avea trei limbi, dintre care una era idișul. Unii membri ai *Ievsecției* (secțiile evreiești ale departamentului agitației și propagandei Partidului Comunist) au cerut înființarea unui teritoriu evreiesc autonom, reluând sloganul bundist la care unii dintre ei aderaseră odinioară. Unii argumentară că dictatura proletariatului le dădea posibilitatea de a consolida teritorialismul național evreiesc, alții vedeau în aceasta singurul mijloc de a reduce antisemitismul. În pofida puternicelor opoziții stârnite de un asemenea naționalism, Kalinin, pe atunci președinte

al Prezidiului Sovietului Suprem, a susținut proiectul, mergând chiar până la a declara public că era vorba în el de „cel mai bun mijloc de a menține existența independentă a evreilor ca națiune». Greutatea a stat în alegerea teritoriului, deoarece în toate regiunile unde fuseseră implantate colonii evreiești de populare, precum în Ucraina, în Bielorusia și în Crimeea, se manifestaseră valuri de antisemitism. Atunci s-a optat pentru regiunea cvasi-nelocuită a Birobidjanului, în apropierea frontierei chineze, care era și o miză strategică împotriva dușmanului ereditar, japonez. Primii coloni s-au instalat acolo în aprilie 1938 dar, în pofida unui sprijin important dat de organizațiile evreiești din străinătate (care ajutau și implantările din Crimeea, din Ucraina și din Bielorusia), proiectul Birobidjan n-a obținut succes. În cursul primilor cinci ani, s-au stabilit acolo aproape 20.000 de coloni, dar cam 60% dintre ei au abandonat. Cu toate acestea, Birobidjanul a fost declarat în mai 1934 «regiune autonomă evreiască», în pofida faptului că evreii nu constituiau decât 20% din populația de acolo.

În perioada dintre cele două războaie mondiale, viața culturală a evreilor s-a intensificat, orientându-se spre două orizonturi dominante și concurente: unul axat spre limba ebraică și ideologia sionistă, celălalt spre idiș cu implicația sa națională. Pentru un număr de evrei, mai ales de stânga și nesioniști, uneori chiar și ortodocși, limba idiș a devenit flamura măreției culturii evreiești aschenaze în diaspora. În Uniunea Sovietică, mai ales prin activitățile *Ievsecției* din anii 1920, idișul simboliza ruptura cu «burghezii naționaliști» și cu lumea ortodoxă. El a fost utilizat pentru a exprima completa secularizare a evreilor în sânul noii societăți. Pentru a încerca să înlocuiască cultura evreiască distrusă, comuniștii evrei se străduiau să trezească o cultură evreiască «proletară» care trebuia să fie, conform spuselor lui Stalin, «națională în formă, socialistă în conținut». Această cultură trebuia să treacă prin literatura în idiș și s-a procedat la o reformă a ortografiei idișului, suprimând literele finale din alfabetul ebraic și transcriind fonetic ebraismele. Totuși, lingviștii idiș au refuzat să accepte, în 1927, cirilizarea alfabetului. O presă idiș s-a stabilit prin trei mari organe, *Der Emes* (1920–1938), la Moscova, *Stern* (1925–1941) în Ucraina și *Oktiabr* (1925–1941) în Bielorusia. Și-a deschis porțile un teatru idiș, condus de A. Granovski până în 1929, iar după aceea de actorul S. Mihoels. Erau jucați acolo atât clasici evrei ca Mendele Moher Seforim, Șolem Alehem sau I.L. Pereț; dar nu puține lucrări de propagandă traduse în idiș. La universitățile din Minsk și Kiev au fost catedre de cultură evreiască, care promovau în principal cercetarea asupra idișului, istoria literară, folclorul evreiesc, istoriografia de inspirație marxistă a evreilor din Rusia. Consacrate îndeosebi mișcărilor muncitorești, toate aceste lucrări erau supervizate de către *Ievsecția*. Anii 1920 au însemnat o vârstă de aur a culturii idiș sovietice și unii idișiști străini sau care părăsiseră țara după sau în timpul revoluției, s-au reîntors la Moscova, Kiev și Minsk, printre care David Bergelson, Pereț Markiș, Moișe Kulbak și oamenii de știință Nohem Știf (mort în 1934), M. Erik («lichidat» în 1937) și Max Wiener (mort în luptele din fața Moscovei în 1941). Idișul a căpătat statutul de limbă oficială, concretizat prin stabilirea de tribunale guvernamentale care judecau în această limbă și deschiderea a numeroase școli în care era limba folosită îndeobște. În acest fel, puțin înainte de genocidul evreilor din Europa, două limbi se ridicaseră la rangul de limbi naționale evreiești, vădind două concepții opuse ale continuității iudaismului, ale relației sale cu trecutul și cu viitorul său. Se stabiliseră două corpuri literare; două structuri științifice și de educație se impuseseră. Schisma a fost desăvârșită prin deschiderea Universității Ebraice din Ierusalim, în 1925. Ebraica semnifica speranța unei renașteri naționale pe pământul străbun și reînnoda legătura cu trecutul milenar, înrădăcinat în tradiția unei transformări capabile să refacă unitatea poporului în totalitatea sa. Cât privește idișul, el exprima recunoașterea unei

istorii de aproape zece veacuri petrecută în Europa și încărcată cu speranțe de a vedea iudaismul reprezentând o cultură a timpului prezent, seculară și independentă. Tensiunea dintre aceste două curente ale iudaismului a fost deosebit de acută între cele două războaie mondiale și s-a ancorat în trecut, după ce ideologia, asociată cu idișul, a fost nimicită în al doilea război mondial.

În cursul anilor 1930 situația evreilor s-a schimbat considerabil în Uniunea Sovietică; coloniile agricole și teritoriul lor au fost treptat părăsite. Planul cincinal oferise evreilor oportunitatea de a deveni muncitori calificați, artizani specializați și de a inversa scara proletarizării. O parte din ei au făcut studii superioare și s-au integrat în inteligență ca ingineri, medici, învățători, artiști, muzicieni și scriitori. În 1939, aproape 40% din populația evreiască locuia în șase orașe: Moscova, Leningrad, Odesa, Kiev, Harkov și Dniepropetrovsk. În același timp însă idișul decădea, școlile evreiești, sovietele evreiești și regiunile autonome piereau. Persecuțiile din 1936–1938 față de «devierile naționaliste» au afectat considerabil activitatea culturală în Ucraina și în Bielorusia, iar în Birobidjan o reduceau aproape la zero. Asimilarea lingvistică a urmat reprimării religioase și încetării activităților de sprijinire care fuseseră duse de organizațiile străine în Uniunea Sovietică. Identitatea evreiască a devenit obscură, căsătoriile mixte s-au înmulțit, iar generația tânără s-a detașat de tradițiile și de cultura evreiască. Cu toată reușita socială a evreilor în societatea comunistă, antisemitismul n-a încetat și, în cursul apropierii dintre Uniunea Sovietică și naziști, evreii au fost treptat excluși din viața politică, din instanțele conducătoare ale partidului și din toate cadrele diplomatice.

Anexarea teritoriilor din răsăritul Poloniei, a statelor baltice, a Basarabiei și a Bucovinei în 1939 și în 1940, a adăugat un nou contingent de aproape două milioane de evrei la cele trei milioane care se aflau deja în URSS. Instituțiile vieții evreiești care se găseau în aceste teritorii (școli, sinagogi, organizații diferite, culturale și sociale) au fost menținute provizoriu de către puterea comunistă, dar peste puțin timp toate structurile lor au dispărut, iar membrii lor au fost arestați, expulzați în Siberia, în Kazahstan, chiar în Uzbekistan. În cursul acestei perioade, unii dintre evreii cu cetățenie poloneză și a teritoriilor anexate au început să părăsească Uniunea Sovietică. Grupe întregi, care reușiseră să-și păstreze particularitățile lor religioase, au izbutit să ajungă în Palestina și în Statele Unite, ca *hasidimii* **Habad*, care celebrau clandestin încă din 1919 circumcizii, *bar mițva*, căsătorii și aveau grupe de studiu.

Cei doi ani care s-au scurs înainte de atacul nazist au fost suficienți ca să facă să dispară orice viață culturală evreiască în aceste regiuni; cei care au încercat să reziste au fost împrăștiați în toată Rusia.

2. *Noile surse ale antisemitismului* sau *Protocoalele înțelepților Sionului*

Sfârșitul primului război mondial a provocat o intensificare a antisemitismului ca mișcare politică. Extrema dreaptă germană explica înfrângerea Germaniei prin trădarea de către revoluționari și pacifiști sub influența «spiritului evreiesc». Haosul economic care a apărut în anii 1920 a făcut să crească resentimentele față de evrei, a căror proeminență se vădea în profesiunile științifice, în cercurile politice de stânga și în mișcarea liberală. De altfel, antisemitismul a fost stimulat și de exilații din rândurile nobilimii țărilor baltice, care avuseseră funcții înalte în guvernul țarist și rămăseseră impregnați cu politica antisemită pe care o făcuseră. Ei au fost principalii răspânditori ai literaturii anti-bolșevice care circula atunci în Germania și au fost, de asemenea, la originea răspândirii *Protocoalelor înțelepților Sionului*. În prezent este dovedit că această «lucrare» a fost fabricată la Paris, de către poliția secretă rusească, care, la sfârșitul

secolului al XIX-lea, reluase un pamflet al lui Maurice Joly îndreptat contra lui Napoleon al III-lea, stabilindu-i ca țintă iudaismul mondial. Potrivit *Protocoalelor*, există, în secret, un permanent complot evreiesc internațional, care tinde a pune lumea sub cizma evreiască și al cărui obiectiv imediat este să-i ruineze pe creștini, atât la nivel economic, cât și cultural–moral. Publicată pentru prima dată în Rusia la începutul secolului al XX-lea, lucrarea n-a stârnit, totuși, reacții tangibile decât după ce a fost tradusă în limbile europene, după primul război mondial. Mulțumită avizului specialiștilor baltici în chestiunea rusă, *Protocoalele* au avut răsunet în Germania, dar și în Franța, în Anglia și în America. Lucrarea avea să sprijine aserțiunea potrivit căreia revoluția rusă a fost atâțată de evrei, că guvernul sovietic și comunismul internațional sunt conduse de evrei, așa cum o dovedeau personalități ca Lenin, Trotki, Zinoviev, Kamenev, Sverdlov și alții, cu toții agenți ai înțelepților Sionului. La fel ca și restul literaturii antisemite, *Protocoalele înțelepților Sionului* au slujit cercurilor franceze antisemite care combăteau «iudaismul și francmasoneria». *Action française* și *Croix de fer* s-au hrănit din acest izvor. Dar mai ales în Anglia oamenii au fost izbiți de legătura presupusă a exista între revoluția rusă și «evreimea internațională». *Morning Post*, ziar de obediență conservatoare, a consacrat lucrării o serie de articole în iulie 1920. La 8 mai a venit rândul respectabilului *Times* să ceară o anchetă publică asupra veracității alegațiilor din *Protocoale*. Dar răspunsul unui corespondent turc, care demistificase falsul, regăsind pamfletul original al lui Joly, n-a apărut decât după un an, fără ca totuși să reducă la tăcere propaganda pe care falsul o trezise în cercurile catolice engleze. Exilații ruși s-au activizat în Statele Unite și *Protocoalele* au fost publicate și acolo în presă, stârnind interesul Ku-Klux-Klanului, care de atunci i-a adăugat pe evrei la lista dușmanilor săi din America.

V. Intensificarea urii

1. *Germania*

Evreii participaseră activ la revoluția din 1848–1849 și unii dintre ei au intrat în parlamentul din Frankfurt, care extinsese la evrei drepturile civice, acceptând că religia nu trebuie să intervină în treburile politice. În 1869, Confederația germanică a abolit toate restricțiile politice și civice și, după războiul din 1870, aceeași lege a fost adoptată de statele din sud și apoi a fost inclusă în noua constituție a Reichului. Perioada dintre 1871 și 1914 marchează efectiv integrarea evreilor în societatea germană, atât din punct de vedere legal cât și cultural. Potrivit legii, acum le erau deschise toate sferele vieții politice, cu excepția serviciului de stat. Evreii au fost însă excluși, în chip implicit, de la funcțiile academice și din toate instanțele oficiale și militare. Deci ei se angajară în activitățile industriale și economice, precum și în profesiile liberale. Au dat și conducători și membri activi ai partidelor politice, îndeosebi partidelor liberal și social-democrat, care aveau și un anumit număr de deputați evrei în Reichstag. Participarea era deosebit de importantă în științe, în tehnologie, arte și litere și mulți evrei s-au asimilat aproape complet culturii înconjurătoare. În perioada care a urmat întemeierii Reichului, antisemitismul, se manifestase constant, dar n-a afectat situația legală a evreilor. Aceștia îl considerau ca o formă a problemei sociale sau culturale, care nu trebuia să devină neapărat un pericol politic.

— Viața culturală a evreilor germani în centrul ciclonului.

Viața evreiască nu lipsea în Germania. Sosirea constantă de evrei din răsărit, care erau numiți *Ostjuden*, provoca o tensiune permanentă, iar sionismul, deși marginal din punct de vedere numeric, era implantat solid. Germanii au dat conducători și gânditori mișcării sioniste (printre care Ruppin, Wolfsohn și Warburg). La moartea lui Theodor *Herzl, cartierul general al mișcării a fost transferat în Germania, unde a rămas până la primul război mondial.

În domeniul religios, neo-ortodocșii germani, care făcuseră să apară un tip de evreu practicant original, prin participarea sa la viața cetății și înaltul său nivel cultural, au exercitat și o influență profundă asupra celorlalte părți ale lumii evreiești religioase. În cursul războiului din 1914–1918, participarea unor clerici evrei în armata germană a favorizat mult răspândirea ideilor mișcării ortodoxe *Agudat Israel* în Europa de Răsărit. Confruntarea între cele două lumi evreiești prilejuită de acest război a jucat, cu siguranță, un rol în convingerea evreilor germani cu privire la viitorul sionismului.

Din punct de vedere comunitar, viața evreiască era extrem de organizată; un șir de instituții, de asociații sau de societăți acționau pentru a asigura atât viața intelectuală (a se vedea *Wissenschaft des Judentums*) cât și cea materială. O dovedesc seminariile rabinice, precum Jüdisches theologisches Seminar, instalat la Breslau în 1854, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, întemeiată la Berlin în 1872, Rabbinerseminar für das ortodoxe Judentum din Berlin, creat tot în 1872, Comisiunea istorică stabilită în 1885, precum și alte instituții.

În cursul primului război mondial, aproape 100 000 de evrei au servit în armată, iar 12.000 dintre ei au căzut pe front. La sfârșitul războiului și după căderea monarhiei, ultimele restricții care fuseseră impuse evreilor au fost abolite de către Republica de la Weimar și evreii au putut să acceadă la viața politică, în care ei au intrat, asumând funcții importante în sânul partidelor socialist și democrat. În Bavaria, Kurt Eisner a condus guvernul revoluționar și majoritatea miniștrilor care au fost asasinați o dată cu el sau după câteva zile erau de asemenea intelectuali evrei. Constituția de la Weimar a fost redactată de Hugo Preuss, iar Walther Rathenau a devenit ministru al Reconstrucției, înainte de a asigura portofoliul Afacerilor Străine; uciderea sa a fost pusă la cale de extrema dreaptă antisemită. Și în Prusia unii evrei au ocupat funcții politice de rang înalt. Această accedere a evreilor pe scena statului a agravat dușmănia din jurul lor și a contribuit poate la ivirea nazismului. Propaganda antisemită din anii 1920 a exploatat sistematic toate afacerile și scandalurile în care erau implicați evrei; aceasta, pe un fundal complicat de o teribilă recesiune economică și socială, care a urmat inflației datorată războiului. De atunci antisemitismul a devenit unul din fenomenele cele mai marcante ale vieții politice, alimentat cu teorii pseudo-științifice care accentuau conceptele de rasă, de sânge și de pământ. Antisemitismul s-a răspândit și în lumea academică, unde domeniile orientalismului, ale cercetării biblice și ale istoriei antice au fost impregnate de această ideologie. Evreii au fost din nou considerați drept un popor imoral și criminal, care și-a pierdut voluntar patria și al cărui Dumnezeu încarna o caricatură a divinității. Lucrările referitoare la teoriile rasiale, precum cele ale lui Hans Günther, care a publicat în 1922 *Originile rasiale ale poporului german*, au găsit un auditoriu câștigat dinainte, conform datelor care susțineau superioritatea rasei nordice și care îi prezentau pe evrei ca o rasă inferioară și bastardă. Diferite curente politice au folosit antisemitismul și l-au integrat în programul lor politic. Încă din 1920, partidul naționalist german (NPD) a câștigat în acest fel 66 locuri în Reichstag, iar în 1924, 96 de deputați îl reprezentau. În același an, sub conducerea lui Adolf Hitler, făcea

sciziune un partid radical și se crea partidul muncitoresc german național socialist (NSDAP). Susținut de către generalul Ludendorff, partidul național-socialist a câștigat 400 000 de voturi și 107 deputați în septembrie 1930 și a obținut un triumf în 1933. Antisemitismul juca un rol central în ideologia nazistă. Deja, în *Mein Kampf*, Hitler îi prezenta pe evrei ca dușmanii cei mai încrâncenați ai tuturor popoarelor și în special ai poporului german.

De îndată ce au ajuns la putere, naziștii au luat măsuri împotriva evreilor și mulți dintre ei au fost arestați. Legile rasiale de la Nürenberg, publicate la 15 septembrie 1935, au suprimat orice drepturi politice pentru evrei, drepturi rezervate de atunci numai pentru cetățenii Reichului, adică celor de origine ariană. În aceeași mișcare, legea pentru protejarea onoarei și a sângelui german a fost votată în unanimitate, interzicând căsătoriile cu evreii sau ca un arian să fie servitor la evrei. Această lege definea ca evreu orice persoană care are trei bunici evrei, oricare ar fi religia sa efectivă. Au fost definite și nivelurile de «bastardizare» printre cei cu amestec de sânge evreiesc, proporțional cu numărul bunicilor evrei. Legile din Nürnberg au constituit baza legală pe care s-au acumulat până în 1938 restricțiile care au sfârșit prin a-i elimina pe evrei din toate sferele vieții economice și sociale germane, până ce, în cele din urmă, au pierdut orice statut juridic legal, pentru a cădea numai sub puterea poliției. În 1937 a început arianizarea, prin confiscarea tuturor proprietăților evreiești. Totuși, puțini evrei au părăsit țara, cei mai mulți sperau — și așteptau — ca valul de teroare să treacă.

În martie 1938, o dată cu anexarea Austriei, naziștii au pornit o nouă etapă a programului lor. S-au adăugat acum 190.000 evrei celor 350.000 care locuiau deja în Germania. Restricțiile în vigoare în Reich le-au fost aplicate imediat și acestor evrei. La sfârșitul lunii august evreii trebuiau să declare toate posesiunile lor care depășeau valoarea de 5 000 de mărci. În iulie au fost anulate licențele medicilor evrei. În septembrie, toți evreii au trebuit să-și adauge numele Israel și toate evreicele numele Sara. În același timp, au început arestări masive, urmate de încarcerări în lagăre de concentrare. La sfârșitul lunii octombrie s-au adunat la granița cu Polonia 15.000 de evrei originari din această țară, care locuiau în Germania fără a avea naționalitatea germană. Autoritățile poloneze au refuzat să-i primească, până când presiuni politice le-au silit să accepte pe unii dintre ei. Ceilalți au trebuit să revină în Germania, unde mulți au fost încarcerați în lagăre. Următoarea etapă a fost străbătută când a fost asasinat consilierul Ambasadei germane de la Paris de către Heschel Grynszpan, care a declarat că a vrut să-și răzbune părinții. La 9 noiembrie a fost «Noaptea de cristal», în cadrul căreia SS-iștii au devastat casele evreilor, molestându-i sau asasinându-i. Sute de sinagogi au fost incendiate, circa 7 500 magazine și întreprinderi au fost distruse, 26 000 de evrei au fost aruncați atunci în lagăre de concentrare; sute dintre ei au murit. Comunitatea evreiască a fost obligată la o contribuție de un miliard de mărci. Copiilor evrei li s-a interzis frecventarea școlilor. Evreii n-au mai avut voie să asiste la evenimentele culturale, politice; publicațiile lor au fost suspendate, organizațiile lor au fost suprimate.

În iunie 1939, «Reprezentanța națională a evreilor germani» (*Reichsvertretung der deutschen Juden*), condusă de marele rabin Leo *Baeck, a fost înlocuită prin «Asociația națională a evreilor», supervizată direct de Gestapo. Toți evreii au fost siliți să se înscrie în ea și au fost exercitate tot soiul de presiuni asupra lor pentru a-i sili să se orienteze spre emigrare. Cu această acțiune era însărcinată o secțiune specială condusă de Adolf Eichmann. Ea a funcționat până la 31 octombrie 1941, dată la care, dimpotrivă, a fost interzisă plecarea evreilor. Până la declararea războiului, 150 000 de evrei au părăsit Germania; cam 100 000 de evrei părăsiseră înainte Austria; 30 000 au plecat din țară

după declararea războiului. În urma acordurilor de la München (1938), Reichul a anexat regiunea sudetă; Cehoslovacia a fost împărțită, Boemia și Moravia au fost transformate în protectorat german, astfel încât acum 400.000 de evrei se găseau sub jugul Reichului.

În fața persecuțiilor naziste, evreii germani au trebuit să constituie un front unit, pentru a organiza supraviețuirea grupului. Prin forța împrejurărilor ei s-au văzut siliți să renunțe la divergențele de opinii religioase și culturale care îi scindaseră odinioară, trecând chiar și peste problema convertirilor. Mulți evrei care se angajaseră în viața publică și se îndepărtaseră cu totul de iudaism, au reintrat în rânduri.

Reprezentanța *Reichsvertretung* s-a adaptat la noile condiții. Ea s-a consacrat organizării emigrării. La început, aceasta a fost spontană și s-a îndreptat spre țările limitrofe. În 1938 era încă ușor să intri în țările europene cu un simplu pașaport german, fără viză. Dar reglementările ulterioare devenind din ce în ce mai severe, țările vecine s-au făcut tot mai puțin primitoare. Emigranții întâmpinau tot mai multe piedici, în special în ce privește permisele de muncă în Elveția. Emigrarea s-a îndreptat atunci peste ocean, spre America de Sud și de Nord, Canada și Australia. O altă cale migratoare se îndrepta spre Palestina și ar fi trebuit să fie mai mult ideologică decât conjuncturală. A fost dusă o campanie sistematică în vederea unei *alia*, dar pe măsură ce condițiile se agravau, certificatele de imigrare deveneau și ele mai greu de obținut. Pentru a-i pregăti pe evrei în vederea emigrării trebuiau create structuri și formații care să ușureze reinserția profesională, iar studenții și liceenii excluși din universități și școli să fie pregătiți pentru agricultură. Au fost create școli în care se preda ebraica, dar și engleza și spaniola. Oficiul Palestinei (*Palestina Amt*) s-a însărcinat să organizeze un sistem de *ahșara*, o pregătire pentru *alia*, iar Haavara Company a obținut de la autorități transferul de capitaluri evreiești sub formă de exporturi spre Palestina. Emigrarea spre Statele Unite era susținută de către Joint.

Trebuind să facă față izolării lor culturale și sociale, evreii germani și-au intensificat între 1933 și 1938 viața culturală. Martin *Buber a deschis, sub auspiciile *Reichsvertretung*, un «Centru pentru educarea adulților evrei» care cuprindea, printre obiectivele sale, formarea de învățători pentru școlile evreiești. Cea mai mare mișcare de tineret sionist era aceea a pionierilor *Ha-bonim noar haluți*, întemeiată în 1933; *Macabi hațair* era o mișcare mai generală, iar muncitorii se integrau în *Hașomer Hațair*. Tineretul ortodox s-a integrat încă din 1933 în *Berit haluțim Datiim*. *Hehaluț* își pregătea membrii într-o *ahșara* agricolă, iar liberalii au organizat Deutsche judische Jugend și Vortruppe, evrei naționaliști germani. Extinderea mișcării sioniste în Germania a devenit predominantă, membrii săi reprezentau jumătate din comunitate la Consiliul din 1935.

De mare ajutor pentru întărirea moralului și a conștiinței naționale a evreilor germani a fost presa evreiască, atâta vreme cât ea a putut funcționa. *C-V Zeitung* și-a sporit tirajele până la 40 000 de exemplare, de asemenea *Jüdische Rundschau*, care a mers până la a titra: «Purtați cu mândrie steaua galbenă», atunci când aceasta a devenit obligatorie. Pentru o serie de artiști și de scriitori aceasta a fost un fel de «reîntoarcere» spre iudaism. Viața culturală s-a organizat în jurul lui Kulturbund, editurile au activat sub supravegherea lui Judenheferat, care a fost stabilit de către Goebels; acesta suspenda uneori unele publicații. De pildă, *Jüdische Rundschau*, organul sionist, a fost sancționat și interzis în câteva rânduri.

Cu începere din 1938 toate aceste activități au încetat, iar emigrarea a fost și ea redusă.

— Propagarea exemplului nazist

Apariția puterii naziste a încurajat toate curentele antisemite din țările Europei Centrale și de Răsărit, în care discriminările și pogromurile s-au înmulțit. Guvernul ungar a decretat legi economice împotriva evreilor din Ungaria, care au afectat apoi și pe evreii din Carpații ruseşti și din acea parte a Cehoslovaciei care a fost anexată la Ungaria. Guvernul polonez a trimis în 1937 o delegație care să studieze dacă pot fi instalați evreii în Madagascar și a protestat contra Cărții albe britanice din 1939, care restrângea posibilitățile de emigrare spre Palestina. Propaganda despre evreii inutili a atins apogeul, iar incitările la plecare au făcut ca refugiații să întâmpine uși închise.

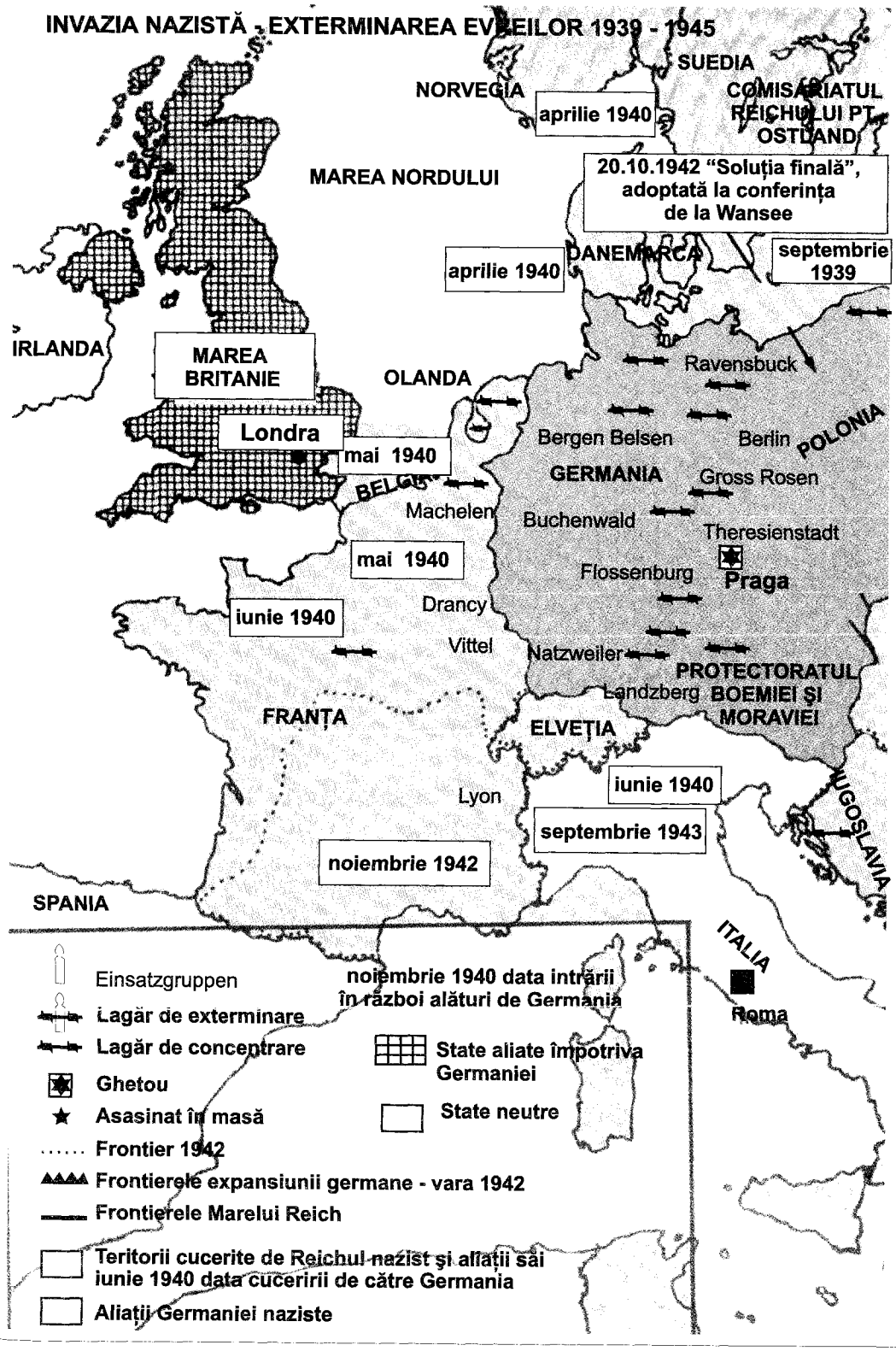
Problema refugiaților, al căror număr se cifra la zeci de mii, s-a pus încă din clipa accedării la putere a naziștilor. Dar la Conferința de la Evian (ținută între 8 și 15 iulie 1938), nici o țară, cu excepția Republicii Dominicane, n-a schițat vreun gest de solidaritate față de evrei. A fost creat doar un comitet internațional pentru refugiați, care, sub conducerea lui Earl Winteston, notoriu cunoscut pentru ostilitatea sa față de evrei și de mandatul britanic în Palestina, a început să negocieze cu naziștii emigrarea sistematică a evreilor din Germania. Dar toate proiectele în acest sens au fost puse sub semnul întrebării prin declanșarea războiului.

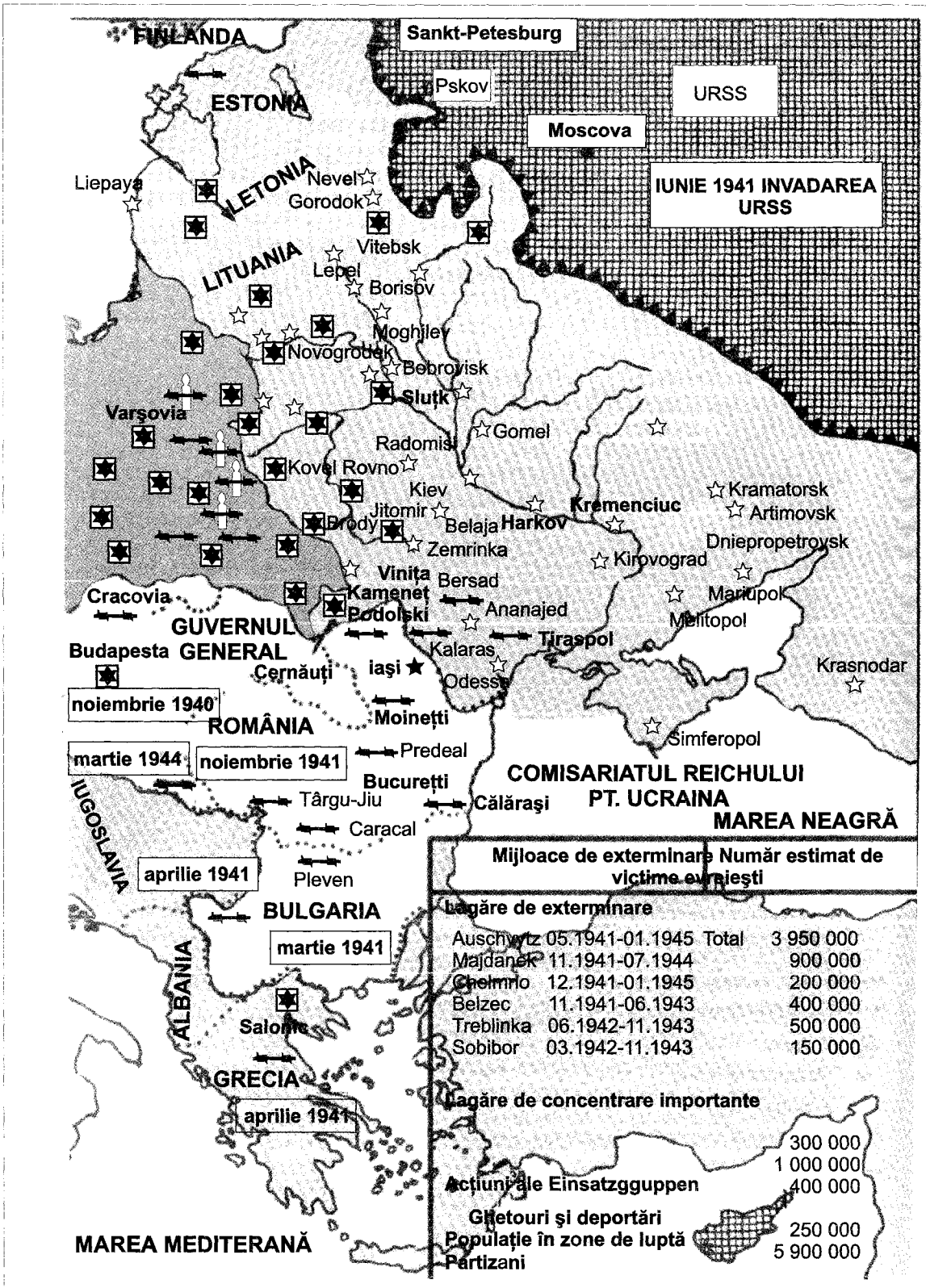
VI. Al doilea război mondial

1. *Invazia și ocupația nazistă*

Invadarea Poloniei și împărțirea ei între Germania și Uniunea Sovietică a plasat încă două milioane de evrei sub regimul hitlerist. Procesul început atunci a dus la exterminarea a peste 5 milioane de evrei. Pregătirile au început prin ștampila pusă pe actul de identitate evreu. Au urmat restricții la deplasare și organizarea unui aparat administrativ evreiesc. De la începutul ocupației au avut loc și pogromuri. Germanii, recrutând fără dificultăți instigatori printre polonezi, au lansat o politică sistematică de oprimare a evreilor. Prima măsură a fost aceea de concentrare a evreilor în orașe. La începutul lunii octombrie, vestul Poloniei a fost declarat parte integrantă din Reich și evreii au fost expulzați din toate regiunile care aparținuseră Germaniei înainte de primul război mondial. Acestora li s-a adăugat districtul Lodz, căruia de aici înainte i se spunea Litzmannstadt. Evreii au fost alungați din toate regiunile din apusul Poloniei și au fost trimiși spre răsărit, unde au fost adunați și evreii din Austria, Boemia și Moravia. Naziștii aveau chiar în vedere să-i concentreze pe evrei într-o rezervație, la Lublin.

Încă de la sfârșitul lunii octombrie 1939, evreii din zonele poloneze ocupate au fost obligați să poarte steaua galbenă sau albă. În noiembrie au fost instituite așa-numitele *Judenrat*, consilii evreiești obligate să transmită populației ordinele germane privitoare la bunuri și la persoane; ele au fost plasate sub jurisdicție germană. La 12 decembrie, toți bărbații în vârstă de 14–60 de ani au fost înrolați pentru muncă forțată, care urma să dureze doi ani, dar și mai mult dacă obiectivele «educative» nu erau atinse. Această obligație a fost extinsă și la evreii existenți încă în Reich, deși aceștia n-au fost constrânși să poarte steaua decât din septembrie 1941. În schimb, de la ei au fost confiscate toate aparatele de radio și le-a fost instituit din momentul începerii războiului un regim strict de camuflaj — măsuri aplicate după aceea și evreilor din Polonia. Le era interzis să se arate în locurile publice și să asiste la evenimente culturale. Expulzați


INVAZIA NAZISTĂ - EXTERMINAREA EVREILOR 1939 - 1945
SUEDIA
NORVEGIA
aprilie 1940
COMISARIATUL REICHULUI PT. OSTLAND
MAREA NORDULUI
20.10.1942 "Soluția finală", adoptată la conferința de la Wansee
aprilie 1940
DANEMARCA
septembrie 1939
IRLANDA
MAREA BRITANIE
OLANDA
Ravensbuck
Londra
mai 1940
Bergen Belsen
Berlin
POLONIA
GERMANIA
Gross Rosen
Machelen
Buchenwald
Theresienstadt
mai 1940
Flossenburg
Praga
iunie 1940
Drancy
Vittel
Natzweiler
PROTECTORATUL BOEMIEI ŞI MORAVIEI
Landzberg
FRANȚA
ELVEȚIA
iunie 1940
Lyon
septembrie 1943
noiembrie 1942
SPANIA
ITALIA
Roma
Einsatzgruppen
Lagăr de exterminare
Lagăr de concentrare
Ghetou
Asasinat în masă
Frontier 1942
Frontierele expansiunii germane - vara 1942
Frontierele Marelui Reich
noiembrie 1940 data intrării în război alături de Germania
State aliate împotriva Germaniei
State neutre
Teritorii cucerite de Reichul nazist şi aliații săi iunie 1940 data cuceririi de către Germania
Aliații Germaniei naziste



Mijloace de exterminare	Număr estimat de victime evreieşti
Lagăre de exterminare	
Auschwitz 05.1941-01.1945 Total	3 950 000
Majdanek 11.1941-07.1944	900 000
Chelmno 12.1941-01.1945	200 000
Belzec 11.1941-06.1943	400 000
Treblinka 06.1942-11.1943	500 000
Sobibor 03.1942-11.1943	150 000
Lagăre de concentrare importante	300 000
	1 000 000
Acţiuni ale Einsatzgguppen	400 000
Ghetouri şi deportări	250 000
Populaţie în zone de luptă	5 900 000
Partizani	

din școli și universități, le-au fost abolite toate drepturile sociale. Au fost alungați din profesiile liberale și bunurile lor au fost confiscate.

În noiembrie și decembrie 1939 evreii au fost obligați să se regrupeze în anumite cartiere ale orașelor. Primul ghetou a luat ființă la Lodz în februarie 1940, i-a urmat cel din Varșovia, în luna noiembrie. În 1941 erau de-acum organizate ghetouri în toată Polonia, înconjurate în cele mai multe cazuri cu ziduri. La început a fost acordat un număr de permise de circulație, dar din octombrie 1941, orice ieșire din ghetou fără un permis special, din ce în ce mai greu de obținut, era pasibilă de pedeapsa cu moartea. Tot în anul 1941 evreii au fost puși sub supravegherea poliției și a SD (poliție specială), ceea ce însemna că ei nu mai sunt sub protecția legii civile. Au fost încurajate astfel toate manifestările de violență împotriva lor, persecuțiile și vexațiunile (de pildă, raderea bărbii și a perciunilor, molestările, înhămarea la cărucioare și chiar uciderea) au devenit un lucru obișnuit.

Între aprilie și iunie 1940, germanii au ocupat Danemarca, Norvegia, Belgia, Olanda și Franța. A căzut astfel sub naziști încă o jumătate de milion de evrei (dintre care cei 130 000 care se aflau în zona liberă a Franței, dar erau guvernați de regimul de la Vichy). Naziștii i-au expulzat pe evreii din toate zonele de graniță din Alsacia, Lorena, Palatinat și Baden. Guvernul de la Vichy n-a întârziat să emită propriile sale legi antisemite, iar la sfârșitul lui martie 1941 a fost instituit Comisariatul pentru chestiunile evreiești.

În Olanda, confiscarea bunurilor evreiești a început în octombrie 1940; în noiembrie evreii au fost excluși din serviciul public, iar de la începutul anului 1941 pe actele lor de identitate s-a aplicat o ștampilă specială. Colaborarea unor olandezi cu naziștii a stârnit însă mânia multor olandezi care, în februarie, când cartierul evreiesc din Amsterdam a fost atacat, au venit în ajutorul evreilor. Naziștii au luat ostateci evrei pe care i-au torturat și ucis, dar în acest timp o grevă pornită de docheri s-a transformat în grevă generală de solidaritate cu evreii. Aceasta a fost singura mare manifestare de susținere care a fost observată în Europa ocupată din această epocă.

2. *Uniunea Sovietică*

Invadarea Uniunii Sovietice la 22 iunie 1941 a modificat datele războiului, dar a și agravat considerabil stuația evreilor. La sfârșitul lunii mai, SS a organizat o tabără de antrenament pentru *Einsatzgruppen*, comando-uri de șoc, cu scopul să le instruiască în căutarea și omorârea comisarilor sovietici, a evreilor și a țiganilor. Aceste grupe au operat de-a lungul liniilor de front, de la Marea Baltică până la Marea Neagră. În același timp românii au început să-i prigonească pe evrei. În timp ce aviația rusească a bombardat Iașul, fasciștii au răspândit zvonul că evreii au semnalat avioanelor orașul. În pogromul din 28 iunie 1941 au fost masacrați cel puțin 7 000 de evrei. Între retragerea armatei roșii și intrarea românilor în Basarabia și Bucovina, bande de ucrainieni au masacrat evrei într-o serie de orașe. La 30 august, germanii și românii semnau acordul care punea sub administrație românească Transnistria, unde ei au înființat lagăre de concentrare pentru evrei. La începutul campaniei împotriva Rusiei, germanii au ațâțat la pogromuri, conduse de autohtoni. Când a căzut Kovno (Kaunas), în primele zile ale războiului, lituanienii s-au organizat foarte repede și în două zile, la 25 și 26 iunie, au ucis 3.800 de evrei. La 30 iunie, căderea orașului Lvov a dezlănțuit miliția locală ucraineană, care a masacrat 7 000 de evrei în zilele de 2 și 3 iulie. A venit apoi rândul orașelor Jitomir (3 000 de uciși), Uman și Berdicev (2 000 omorâți) în luna august.

După expulzarea evreilor din teritoriile ocupate de unguri, 11 000 de evrei au fost masacrați în Rusia subcarpatică.

Toate operațiile acestor *Einsatzgruppen* erau duse după aceeași metodă în localitățile mici: la intrarea germanilor, ei îi căutau pe rabin și pe notabili, le cereau să adune evreii pentru înregistrare în vederea trimiterii într-o «regiune evreiască». Populația care, în general, nu știa nimic despre vexațiunile naziste puse sub pecetea secretului absolut, se supunea și aceste *Einsatzgruppen*, ajutate de milițiile locale, ucraineană, bielorusă, lituaniană sau letonă, îi conduceau pe evrei în afara orașului și îi masacrau pe toți în adăposturi dezafectate sau în râpe. Cel mai mare masacru a avut loc la sfârșitul lunii septembrie 1941, în ziua de Iom Kipur, la Babi Iar, în pădurea de la marginea Kievului, unde și-au pierdut viața aproape 34 000 de evrei. La Odesa, românii au asasinat 21 000 de evrei la sfârșitul lunii octombrie. La finele aceluiași an au fost organizate omoruri în masă la Dniepropetrovsk, Kovno (Kaunas), Riga, Vilna (Vilnius), Rovno și Dvinsk. La 6 noiembrie au fost masacrați 15 000 de evrei la Rovno, la 8 decembrie — 27 000 la Riga, la 22 decembrie — 32 000 la Vilnius, la 30 decembrie — 10 000 la Simferopol. Din iunie până în noiembrie 1941, peste jumătate de milion de evrei sovietici au fost astfel masacrați de către *Einsatzgruppen*. Un al doilea val de masacre a început spre sfârșitul anului 1941, a atins apogeul în vara 1942 și a făcut, într-un an, peste un milion de victime.

3. *«Soluția finală» și revolta din ghetoul Varșoviei*

Se pare că hotărârea de a extinde programul de exterminare la toți evreii din Europa datează din vara 1941. La 31 iulie, Heydrich a primit de la Goering ordinul de «a proceda la toate pregătirile necesare [...] pentru o soluție completă [*Gesamtlösung*] a problemei evreiești, în sfera de influență germană din Europa». Aceste pregătiri s-au făcut astfel: încă din vara anului 1941 evreilor din țările ocupate li s-a interzis să emigreze; la 23 octombrie a venit rândul evreilor germani. În paralel au fost puse pe picioare, treptat, mijloacele de exterminare. Camioane itinerante cu gaz s-au adăugat să perfecționeze munca pe care o făceau *Einsatzgruppen* în toamna 1941, iar în decembrie au avut loc la Helmno (primul lagăr al morții) experimentări de execuție cu gaz. Punerea la punct a modalităților precise ale exterminării a format obiectul unei conferințe convocate de Heydrich la Berlin (zisă de la Wannsee, no 50/58), la 20 ianuarie 1942.

Concomitent cu înmulțirea lagărelor de concentrare au fost instalate șase lagăre de exterminare: Helmno (decembrie 1941–septembrie 1942 și iunie-iulie 1944, 150.000 de morți); Belzec (martie-decembrie 1942, 550.000 de morți) Sobibor (aprilie-iunie 1942 și octombrie 1942–octombrie 1943, 200.000 de morți); Treblinka (iulie 1942–octombrie 1943, 750 000 de morți): Maidanek (seeptembrie 1942–septembrie 1943 și noiembrie 1943, 500.000 de morți), în sfârșit, Auschwitz, nodul întregului sistem (februarie 1942–noiembrie 1944, un milion de morți). Ultimele două lagăre de mai sus erau atât lagăre de concentrare cât și lagăre de exterminare.

În lagărele în care erau adunați diferiți prizonieri, evreii reprezentau nivelul cel mai de jos: cel al verminei. Lagărele erau investite și cu o nouă misiune: distrugerea «indezirabililor», adică a debililor mintali, a handicapaților.

Înscenarea era perfect pusă la punct și nimic n-ar fi putut trezi bănuiala că aceste lagăre erau destinate pentru asasinarea pe scară industrială, dar au început să circule informații despre ceea ce se petrecea acolo. La Varșovia s-a aflat despre ce se comitea la Treblinka, lagărul unde erau trimiși evreii din ghetou. Teroarea nazistă funcționa încă și mai puternic, accentuându-și cererile privitoare la cotele de evrei care trebuiau

îndeplinite pentru o «strămutare în răsărit». Rezistența s-a organizat la sfârșitul lunii octombrie 1942, după ce 310.000 de evrei din ghetou fuseseră deja trimiși la moarte, începând din luna iulie. Revolta n-a fost ușor de organizat, deoarece nu se putea prevedea nici un ajutor din afară, în pofida contactelor care existau cu rezistența poloneză și cu guvernul din exil. Grupele clandestine conduse de către Mordehai Anilewicz și formate mai ales din membri ai organizațiilor de tineret sioniste, pioniere, au hotărât să treacă la atac, știind totuși că n-au nici o speranță să rămână în viață. Revolta a început la 18 ianuarie 1943, când membrii unui grup destinat transferării traseră asupra gărzilor și izbutiră să scape. Germanii au întâmpinat atunci pretutindeni în ghetou o rezistență armată, care a refuzat să se supună. Membrii Judenratului și ai poliției evreiești, dintre care mulți fuseseră de-acum trimiși la Treblinka, au încetat să mai colaboreze cu germanii, expulzările se opriră, iar naziștii se hotărâră să lichideze ghetoul.

La 19 aprilie 1943 au pătruns în ghetou trupele germane prevăzute cu tunuri și cu tancuri pentru a-i extermina pe toți cei ce se aflau acolo și a rade ghetoul de pe suprafața pământului. În pofida inegalităților de forțe, a bombardamentelor neîncetate și a numeroaselor incendii, germanii n-au progresat decât casă după casă, întâlnind o rezistență armată care a durat cinci săptămâni. Revolta s-a menținut cât timp au mai fost oameni în viață. 7 000 de evrei au pierit în ghetoul din Varșovia, mulți dintre ei în buncărele incendiate. Luptătorii din ghetou duseseră o luptă întrutotul simbolică, izolați fiind, întemnițați în spatele zidurilor lor, știind că, în mod obiectiv, n-au nici o șansă.

Eroismul luptătorilor a marcat profund ceea ce mai rămânea din iudaismul polonez și grupe au încercat să se organizeze și în ghetourile din Bialistok, Minsk, Kaunas și Vilnius. Știrea s-a răspândit și în cele mai mari lagăre de concentrare și revolte au izbucnit (în special la Treblinka, în august 1943), în speranța că vor alerta lumea exterioară prin actele lor de disperare.

Un mare număr de evrei din regiunile ocupate de către naziști n-au fost trimiși în ghetourile din Polonia și din Rusia, ci direct spre lagărele morții. «Soluția finală» n-a fost pusă în aplicare pe aceeași scară pretutindeni, dar n-a existat aproape nici o țară ocupată de către naziști sau o țară din Axă în care ea să nu fi fost declanșată (cu excepția Finlandei, a Bulgariei și a Danemarcei). La începutul anului 1943 supraviețuitorii din comunitatea din Berlin au fost trimiși la Auschwitz. Dintre cei 170 000 de evrei care se aflau în fostul Reich la 1 mai 1941, nu mai rămăseseră decât 15 000 în septembrie 1944. În Franța a fost exterminată aproape o pătrime din populația evreiască. Majoritatea evreilor olandezi a fost nimicită, adică peste 100 000 de persoane. Transferurile spre Auschwitz au început în iunie 1942, dar în aprilie 1943 peste jumătate din populația evreiască mai trăia în căminele sale. Ritmul a fost accelerat și au fost deportați spre Sobibor; în aprilie 1944 programul exterminării lor a fost terminat. Evreii din Belgia au început să fie deportați spre Auschwitz în august 1942, iar în septembrie 1943 o treime din ei era nimicită. Marea comunitate din Salonic (unde fuseseră concentrați evreii din Grecia) a fost exterminată la Auschwitz între 1943 și 1944. Statele satelite stabilite în Slovacia și în Croația au impus evreilor politica hitleristă. În martie 1942 a avut loc marea razie de evrei la Bratislava; circa 35.000 de evrei au fost atunci transferați «la răsărit» și au fost arși în cuptoarele de la Auschwitz, Maidanek și Treblinka. În cursul anului 1942 aproape 50.000 de evrei din aceste țări au fost trimiși la moarte. În Croația, evreii au fost întâi adunați în lagăre de muncă (octombrie 1941), de unde unii au putut fugi spre Italia, dar în 1942. 5.000 de evrei au fost trimiși să se «stabilească în răsărit»; la fel, mai multe mii în cursul anilor următori. Evreii din România și din Ungaria au avut altă soartă. În 1941–1942, românii expulzaseră spre Transnistria cei circa 150.000 de evrei din Basarabia și Bucovina; dintre ei au supra-

vieţuit cam un sfert. Aproape 150.000 au fost masacraţi de către trupele germane şi române îndată după declanşarea războiului. Totuşi, aproape 15.000 evrei din Cernăuţi au supravieţuit; la fel, majoritatea evreilor din Vechiul Regat. La 23 august 1944, ziua capitulării româneşti în faţa URSS, Eichmann era pe cale să organizeze transferarea evreilor din România spre lagărele morţii. În pofida colaborării ungureşti cu naziştii, evreii n-au fost deportaţi înainte de martie 1944. Distrugerea evreilor din Ungaria (inclusiv Ardealul de Nord, pe care România fusese silită să-l cedeze Ungariei prin Dictatul de la Viena al forţelor Axei) a început târziu, dar între 29 aprilie şi 5 mai 1944 au fost arestaţi 200.000 evrei. La 15 mai au început plecările spre Auschwitz, iar la 30 iunie se aflau de-acum acolo 380.000 de evrei, dintre care 300 000 au fost repede gazaţi. Au început negocierile în vederea unei capitulări în faţa URSS, şi, în timp ce Armata roşie încercuia Budapesta, germanii au arestat încă 40.000 ca să-i trimită într-un marş ucigător spre Austria; foarte puţini dintre ei au supavieţuit acestui marş.

4. *Cehoslovacia*

Potrivit unui recensământ din 1930, populaţia evreiască reprezenta aproape 357.000 de suflete, dintre care 136.737 în Slovacia, 107.551 în Boemia-Moravia şi 102.542 în Rusia subcarpatică. Exodul evreilor cehi a început îndată după conferinţa de la München din 29 septembrie 1938 şi a sporit după ocuparea germană, în martie 1939. Guvernul britanic a acordat un împrumut substanţial Guvernului ceh pentru finanţarea emigrării a 2 500 evrei spre Palestina, cărora li s-au adăugat aproape 12 000 de emigranţi ilegali. Alţii plecară spre Statele Unite, America Latină şi chiar spre ţările vecine, ca Polonia, de unde unii au ajuns în Franţa şi în Anglia. Mişcările de tineret au organizat plecarea de copii spre Anglia, Danemarca şi Olanda în centre de pregătire pentru *alia*. Un număr de evrei cehi au răspuns şi apelului guvernului din exil şi aproape 2.000 de evrei cehi s-au alăturat unităţilor aliate ale forţelor din Orientul Mijlociu *via* armata cehă. Ei au format aproape 70% dintre membrii diviziei cehe mobilizată în URSS, în 1941.

5. *Slovacia*

Între 20 martie şi 20 octombrie 1942, aproape 60.000 de evrei din Slovacia au fost deportaţi la Auschwitz şi în regiunea Lublin pentru a fi asasinaţi acolo. La sfârşitul lunii aprilie au sosit unele ştiri despre soarta lor şi mii de evrei au încercat să-şi caute refugiu în Ungaria, în timp ce alţii încercau să se convertească. Grupele de rezistenţă clandestină care au vrut să salveze iudaismul ceh au fost foarte active. Compuse din sionişti, din evrei asimilaţi şi din rabini, ele au izbutit pe de o parte să întrerupă deportarea în primăvara 1943 prin negocieri cu conducătorii slovaci şi, pe de altă parte, să pună la adăpost fugari din ghetourile poloneze. Atunci se numărau 25 000 de evrei în Slovacia, mulţi dintre ei trecuseră în clandestinitate. La 25 august 1944, au ajuns în Slovacia primele două informaţii scurse de la Auschwitz. Amănuntele despre cele petrecute acolo au fost trimise rabinului Freudiger, conducător al comunităţii ortodoxe din Budapesta, care a făcut ca ele să fie transmise organizaţiilor evreieşti din Elveţia, pentru a alarma lumea şi a se cere bombardarea lagărului.

Când s-a produs revolta slovacă din 1944, patru paraşutişti palestinieni au aterizat în Slovacia pentru a ajuta pe supravieţuitori şi a organiza rezistenţa. Dar *Einsatzgruppen* au omorât mii de evrei în cursul rebeliunii, iar la 28 octombrie, aproape 13.500 de evrei care rămăseseră în Slovacia au fost deportaţi spre Auschwitz, Sachsenhausen

și Theresienstadt. Când a avut loc Eliberarea, în aprilie 1945, nu mai erau decât 4.500 de evrei slovaci ascunși sau în clandestinitate. Aproape 10.000 de evrei slovaci au fost uciși și numai 25.000 au supraviețuit, dintre care majoritatea a părăsit țara după război. Dintre cei 70 000 de evrei deportați din Slovacia, 65.000 n-au mai revenit.

6. *Protectoratul Boemiei și Moraviei*

Acordurile de la München din septembrie 1938 au dus la un val de refugiați din Germania și Austria, care a sporit populația evreiască la 122.000 de persoane. Când părțile ungurești ale Slovaciei și din Rusia subcarpatică au fost cedate Ungariei, ele numărau aproape 80.000 de evrei. Celelalte regiuni ale Slovaciei și ale Carpaților au devenit autonome în noua federație cehoslovacă. Atunci numeroase discriminări i-au afectat pe evrei. La instalarea protectoratului Boemiei și Moraviei (martie 1939), soarta evreilor a fost decisă deosebit în cele două teritorii. Cei care se găseau pe teritoriul protectoratului au fost treptat supuși la aceleași restricții ca și evreii din Reich, în timp ce aceia din provinciile anexate au fost puși sub conducerea securității Reichului din Berlin, bunurile lor au fost imediat confiscate și totodată s-au dezlănțuit pogromuri. Eichmann a creat la Praga un «Oficiu central pentru emigrația evreiască» la care evreii au fost siliți să se înscrie. Excluși din viața publică, ei au fost obligați la 1 septembrie 1941, să poarte steaua galbenă. Dar în acest timp ei au realizat o rețea de întrajutorare și de asistență, care a continuat să funcționeze în lagărul de la Theresienstadt, care a continuat ghetoul cu același nume deschis la 10 octombrie 1941. În octombrie și noiembrie 1941 și 16 martie 1945, 73.614 evrei au fost trimiși din orașele regiunii sudete cedată Germaniei, către Theresienstadt. Între 9 ianuarie 1942 și 25 octombrie 1944, 60.399 evrei cehi au fost trimiși de la Theresienstadt spre lagărele de exterminare din Auschwitz, Maidanek, Minsk, Riga, Sobibor, Treblinka și Zamosc. Dintre deportații de la Theresienstadt n-au supraviețuit decât 3.277. Ca răspuns la asasinarea lui Heydrich, un convoi de 1.000 de evrei din Praga a fost trimis spre Polonia; nici unul nu s-a mai întors. La 5 mai 1945, când a fost restaurată suveranitatea Boemiei și Moraviei, nu mai rămăseseră în viață decât 2.803 evrei. Din cei 80.654 de deportați, 6 392 au murit la Theresienstadt, 64.172 — în lagărele morții, 5.201 evrei au murit din diferite cauze fără să fi fost deportați, 10.090 s-au întors din lagăre.

Din toată Europa, doar unele comunități evreiești au supraviețuit, grație guvernelor acelor țări care nu s-au supus presiunilor naziste. În Finlanda, mica comunitate de 1.000 de suflete n-a fost deportată și evreii au continuat să servească în armată. În Danemarca, atitudinea hotărâtă a regelui și a populației s-a opus politicii naziste și în septembrie și octombrie 1943 cei mai mulți dintre cei 6.000 de evrei care existau în țară au fost transportați în Suedia. În Italia au fost promulgate legile anti-evreiești, dar guvernul și armata s-au opus la deportarea și exterminarea evreilor. Un număr de evrei fugiți din Iugoslavia și Franța și-au găsit refugiu în lagărele italiene, unde condițiile erau mai omenești. Abia după debarcarea din 1943, când țara a fost ocupată de germani, au început deportările, mai ales la Roma. Bulgaria s-a opus și ea cu hotărâre pretențiilor naziste și, deși din țările vecine, Iugoslavia și Grecia, numeroși evrei din zonele ocupate de naziști au fost trimiși în lagărele morții, cei circa 10.000 de evrei din Bulgaria au fost salvați.

În lumea aşchenază, nimicită, distrusă, a încetat astfel, practic, orice viață. Dacă Europa apuseană dăduse naștere ghetourilor, Europa de Răsărit era zona în care apăruse strada evreiască, *idișe gos*, cea descrisă de scriitorul de limbă idiș Pereț Smolenskin în secolul al XIX-lea: «În târgul evreiesc nu se vedeau semnele exilului. Lumea se

plimba fără încălțări în ziua de Tișe-be-Av și dansa pe străzi la Purim și la Simhat Tora». Iacob Lifșiț scria: «Evreii nu-și puteau închipui că vecinii lor ne-evrei ar putea să-și bată joc de ei. Doar erau acasă. Această stradă evreiască, zgomotoasă în zilele de sărbătoare și în zilele de târg, ca și în zilele de greve și manifestații, era acum tăcută, lipsită de locuitorii ei, care umpleau acum pământul și se înălțau în rotocoalele de fum ale cuptoarelor Holocaustului».

Sylvie Anne Goldberg și Alex. Derczansky

SURSE

R. Anchel, *Les Juifs de France*, Paris, 1946; J. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin, 1887–1902; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, 1937–1960; J. Baumgarten, *Le Yiddisch*, Paris, 1990; F. Bedarida (sous la direction de), *La Politique nazie d'extermination*, Paris, 1989; H.H. Sasson, *A History of the Jewish People*, Harvard 1969; S. Dubnow, *History of the Jews of Russia and Poland untill the Present Days*, Philadelphie, 1916–1920; S. Eidelberg, *Jewish Life in Austria in the 15th Century*, 1962; I. Elbogen, *Geschichte der Juden in Deutschland*, Berlin, 1935; *Id., A. Century of Jewish Life*, New York, 1944; R. Ertel *Le Shtetl, la bourgade juive de Pologne, de la tradition à la modernité*, Paris, 1984, 1986; D. Feuerwerker, *L'Emancipation des Juifs en France*, Paris, 1976; L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York, 1924; J. Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews*, 1862–1917, Cambridge 1981; A. Greenbaum, *Jewish Scholarship in Soviet Russia, 1918–1941*, Boston, 1959; A. Grynberg, *Les Camps de la honte. Les internés juifs des camps français, 1939–1944*, Paris, 1991; A.M. Habermmann, *Séfer gezérot Achkenaz, ve-Tsarfat*, Ierusalim 1946; I. Halperin, *Bét Yisrael be-Polin*, Jérusalem, 1954; *Id., Constitutiones Congressus Generalis Judaeorum Moraviensum, 1650–1748*, Ierusalim 1952; N.N. Hannover, *Le Fond de l'Abîme*, présentation, traduction et notes de J.-P. Osier, Paris, 1982, 1991; R. Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Paris, 1989; G.D. Hunderț, *The Jews in a Polish Private Town; the Case of Opatow in the 18th Century*, New York, 1992; J. Katz, *Hors du Ghetto*, Paris, 1984; P. Korzec, *Juifs en Pologne*, Paris, 1980; F. Malino & D. Sorkin, *From East to West*, Cambridge, 1991; J.R. Marcus, *The Jew in the Medieval World*, New York, 1938, 1978; Mendes-Flohr & J. Reinhartz, *The Jew in the Modern World*, New York, Oxford, 1980; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme* (4 vol.), Paris, 1955; D.G. Roskies, *The Shtetl Book: An Introduction to East European Jewis Life and Lore*, New York, 1979; *Id., Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*, Cambridge, 1984, *Id., The Literature of Destruction: Jewish Responses to Catastrophe*, Philadelphie, 1989; C. Roth, *Histoire du peuple juif*, Paris, 1963; J. Schatz, *The Rise and Fall of the Jewish Community of Poland*, Berkeley, 1991; M. Stanislawski; *Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855*; Philadelphie, 1983; D. Tollet, *Histoire des Juifs en Pologne. Du XVIe siècle à nos jours*, Paris 1982; E. Traverso, *Les Marxistes et la question juive*, Paris, 1990; M. Weinreich, *History of the Yiddish Language*, Chicago 1980; B.D. Weinryb *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100–1800*, New York, 1972; A. Wieviorka, *Déportation* et *Génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, 1952,

L. Wirth, *Le Ghetto, Grenoble, 1980;* voir aussi *L'Allemagne nazie et le Génocide des Juifs* (Colloque EHESS), Paris, 1985.

ANGLIA

I. De la cucerirea normandă până la expulzarea din 1290. — II. Secolele XVII–XIX; de la întoarcerea legală la emancipare. — III. Imigrația evreiască și influența problemelor internaționale. — IV. În *Commonwealth.*

I. De la cucerirea normandă până la expulzarea din 1290

Evreii s-au stabilit în Anglia într-o perioadă destul de târzie a Evului Mediu. După 1006, data bătăliei de la Hastings, care marchează victoria lui Wilhelm Cuceritorul asupra regelui Harold II, unii evrei din nordul Franței și din regiunea Rouen l-au urmat pe noul rege al Angliei, stăpân și al ducatului Normandiei. Potrivit mai multor cronicari ai epocii, nu se pare ca el să-i fi îndemnat la aceasta. Alte familii, originare mai ales din Germania și din Italia, dar și (într-o mică măsură) din Rusia și din țările musulmane, au venit și ele să se stabilească în această țară; s-au constituit comunități așa încât, în mijlocul secolului al XII-lea, existau comunități în cele mai multe dintre marile orașe britanice, mai ales la Londra, dar și la Lincoln, Winchester, York, Oxford, Norwich și Bristol. Suveranii normanzi îi tratau cu bunăvoință, iar regele Henric I Beauclerc (care a domnit între 1100 și 1135) a promulgat chiar o chartă deosebit de liberală; de atunci evreii s-au bucurat de o mare libertate de circulație, fără a achita drepturi de vamă; ei aveau dreptul să facă comerț cu toate produsele, de orice fel; să fie judecați de către coreligionarii lor și să depună jurământ pe Tora; în plus, ei se puteau instala unde vroiau, ducându-și cu ei bunurile și bucurându-se de protecția regelui, ca și cum ar fi fost proprietatea lui personală (*sicut res proprie nostrae*).

La moartea lui Henric I-ul, împărăteasa Mathilde (sau Mahaut), fiica și moștenitoarea legitimă a regelui și Etienne de Blois și-au disputat tronul într-o luptă crâncenă. Fiecare dintre ei, având nevoie de bani, a impus evreilor impozite foarte grele. În mijlocul tulburărilor și violențelor pe care le-a cunoscut atunci țara, a început să se dezvolte în sânul populației sentimentul anti-evreiesc. În 1144, creștinii din Norwich au formulat, pentru prima dată în Europa apuseană, o acuzație de omor ritual: într-o sâmbătă sfântă a fost descoperit cadavrul unui băiețel, pe nume William, decedat după cât se pare în urma unei crize violente de epilepsie; foarte repede s-a răspândit zvonul că ar fi fost ucis de către evreii dornici să-și bată joc de patimile lui Hristos, atunci când era Paștele evreiesc. Sfântul William din Norwich va fi primul martir presupus dintr-o lungă listă în principalele țări din Europa.

Cu toate acestea, comunitățile evreiești din Anglia s-au dezvoltat constant pe plan numeric, iar prosperitatea lor a sporit. Coroana s-a străduit să tragă foloase din aceasta. Regele Henric al II-lea Plantagenet (1154–1189), care încerca să restaureze autoritatea regală și să restabilească echilibrul financiar, a impus evreilor în chip arbitrar taxe foarte grele, trăgând foloase din belșugul celor mai avuți: astfel, cucerirea Irlandei în 1170 ar fi fost finanțată de către Iosce, un evreu din Gloucester. Un alt exemplu este Aaron din Lincoln, înfățișat uneori drept «cel mai mare capitalist englez al epocii». Comerțul s-a dezvoltat, societatea s-a transformat și s-a modernizat, un vânt de libertate

a început să sufle treptat deasupra Angliei. Atrași de această situație favorabilă — care comporta totuși restricții — evreii erau apăsați financiar, ei nu-și puteau îngropa morții în altă parte decât la Londra, n-aveau dreptul să poarte arme, etc. numeroși evrei din Franța, expulzați de către Filip August în 1182, au hotărât să se stabilească în Anglia, unde au fost bine primiți. Unii cronicari ai epocii îl acuză chiar pe rege că a favorizat pe acești «dușmani ai lui Hristos».

Această perioadă relativ fastă a luat sfârșit în chip brutal la începutul domniei lui Richard I Inimă de Leu (1189–1199). Când a avut loc încoronarea lui, evreii care veniseră la Westminster să-i prezinte omagiile, au fost ținuți de-o parte, sub pretextul că după o veche superstiție, încă vie, simpla lor prezență ar batjocori caracterul sfânt al ceremoniei. Răspândindu-se zvonul că însuși regele ar fi poruncit ca evreii să fie masacrați, mulțimea s-a năpustit asupra comunității din Londra și o parte din locuitori a fost atacată cu violență, uneori a fost ucisă. Participarea regelui la a treia cruciadă a atâțat și mai mult patimile anti-evreiești și, în cursul primăverii anului 1190, exemple de brutalități s-au răspândit prin toată țara, la York, Norwich, Stanford, Lynn, Colchester, Thetford, Ospringe etc. Adesea, inițiativa era luată de micii baroneți englezi, poate mai puțin din convingere religioasă cât pentru a încerca să scape de obligația înapoierii datoriilor pe care le contractaseră față de evrei. În unele cazuri victimele au sfârșit prin a accepta botezul. Cazul cel mai tragic s-a produs la York, unde conducătorul comunității, R. Iom Tov ben Isaac de Joigny și-a convins coreligionarii asediați de către trupele lui Richard Malebys, să se sinucidă cu toții mai degrabă decât să se convertească (16–17 martie 1190).

În timp ce regele Richard era în Țara Sfântă (1190–1193) și cât timp el s-a aflat în detenție (1193–1194), soarta evreilor a continuat să se agraveze, atât din cauza vexațiunilor care au fost comise contra lor (în special de către Wilhelm de Longchamp) cât și în domeniul financiar, căci au fost obligați la o contribuție grea, pentru răscumpărarea suveranului. În afară de aceasta, unii debitori încercau să scape de obligația de a-și plăti datoriile, în special în caz de deces al creditorului. La întoarcerea sa din captivitate, regele, grijuliu să păstreze în toate cazurile statutul de legatar universal al bunurilor evreiești, a promulgat câteva ordonanțe care-i priveau pe evrei (1194): de aci înainte, ratele de recunoaștere a datoriilor față de împrumutătorii evrei vor trebui să fie depuse oficial în case nou create, unde «chirografi» vor ține contabilitatea precisă. Un organism unic avea sarcina să le supravegheze. *Scaccarium Judaeorum*, ministrul pentru finanțele evreilor, era investit atât cu funcții juridice cât și financiare (instituție unică pe atunci în Europa), cu menirea de a păstra interesele Coroanei.

În 1201, noul rege al Angliei, Ioan fără de Țară (1199–1216), a sporit încă și mai mult impozitele pretinse de la evrei. Astfel, birul din Bristol, perceput în 1210, aproape i-a ruinat. Pe de altă parte, papa Inocențiu III (1198–1216) își exprima neîncetat dorința să fie abolite toate datoriile creștinilor față de evrei care, după el, trebuie condamnați la o servitute veșnică, pentru că l-au crucificat pe Iisus. Situația evreilor s-a agravat și mai mult sub domnia lui Henric al III-lea (1216–1272) care, mereu în căutare de bani pentru a-și finanța expedițiile spre continent și politica sa de mari construcții, le-a impus taxe extrem de grele: în 1241, s-a ținut la Worcester primul «parlament al evreilor», având sarcina să repartizeze echitabil aceste contribuții. Între timp, Conciliul din Oxford (1222) a introdus în Anglia măsurile de segregare anti-evreiască promovate de Conciliul de la Latran din 1215. În special, de aci înainte, evreii sunt oblgați să poarte un semn distinctiv, care să permită identificarea lor ca atare: în Anglia el are forma a două table de piatră albă, evocând Tablele Legii. Dispozițiile vexatoare s-au înmulțit: astfel, o nouă sinagogă, construită recent la Londra, a fost confiscată brusc.

Acuzațiile de omor ritual au devenit mereu mai dese — episodul cel mai cunoscut fiind, fără îndoială, cel al lui Hughes din Lincoln, în 1255. Cu doi ani înainte de aceasta, un decret îi obligase pe evrei să locuiască în comunități urbane constituite deja. În plus, celor care doreau să se expatrieze, li s-a interzis să părăsească țara. Libertatea de circulație care, până atunci, constituise unul dintre principalele avantaje acordate evreilor, tindea să dispară. În două rânduri, în 1254 și 1255, comunități evreiești i-au cerut în mod colectiv lui Ioan fără Țară să le lase să plece din regat; el le-a refuzat cererea cu fermitate, considerându-i pe evrei ca pe niște bunuri personale, de care poate dispune după plac. El i-a vândut lui Richard de Cornouailles pentru un an, în cursul căruia vexațiunile anti-evreiești s-au înmulțit. Începând din 1263, răscoala baronilor, condusă de Simon de Montfort, a marcat apogeul violențelor, rebelii considerându-i adesea pe evrei, în mod paradoxal, ca unealtă a oprimării regale, reproșându-le totodată că sunt cămătari neîndurători. Numeroase comunități evreiești din Anglia au fost devastate: cele din Londra (în două rânduri, în 1263–1264), din Cambridge, din Canterbury, din Worcester și în special din Lincoln. Simon de Montfort, care a luat el însuși inițiativa de a-i expulza pe evrei din orașul său, Leicester, a hotărât să anuleze toate datoriile contractate față de evrei. Când s-a urcat pe tron, Eduard I (1272–1307), guverna comunități evreiești considerabil sărăcite și slăbite.

Cu toate acestea, noul rege a dat o nouă lovitură evreilor din Anglia, promulgând în 1275 *Statutum de judaismo*, care a perturbat activitățile lor profesionale și întregul lor mod de viață. De aici înainte, zărăfia era prohibită și mulți evrei au trebuit să-și găsească altă ocupație. Deși comerțul nu le era interzis oficial, *de facto* ei erau excluși din această ramură, deoarece nu puteau face parte din atotputernica ghildă a negustorilor. De asemenea, erau ținuți la distanță de agricultură, și astfel erau lipsiți de orice mijloc de existență. Unii au încercat să se reprofileze în comerțul cu lână și cu grâu, dar s-au izbit de concurența companiilor italiene, cu atât mai puternice cu cât erau și ele în stare să împrumute bani regelui. Alții au continuat să practice clandestin cămătăria, ceea ce a dus la numeroase arestări, urmate uneori chiar de execuții (precum la Londra, unde 293 de evrei au fost spânzurați pentru a fi încălcat legea). Într-un nou edict, promulgat probabil în 1280, Eduard I a modificat statutul: de aci înainte, evreii sunt autorizați să dea împrumuturi pe o durată maximă de patru ani.

Cu toate acestea, măsurile de represiune continuau, atât din partea statului cât și din partea clericilor. Astfel, arhiepiscopul de Canterbury a decis, în 1282, să închidă toate sinagogile aflate în dioceza sa. Situația evreilor din Anglia apărea tot mai precară; curând ea va deveni dramatică.

La 18 iulie 1290 regele a hotărât să gonească din regatul său pe toți evreii, care erau obligați să părăsească țara înainte de 1 noiembrie, ziua tuturor sfinților. Ei aveau posibilitatea să ia cu dânșii ceea ce puteau duce, dar nu aveau dreptul (decât cu rare excepții) să-și vândă casele, care reveneau mai ales regelui. Este greu să se aprecieze cu precizie numărul celor care au trebuit astfel să părăsească totul — cifrele avansate merg de la 16.000 la aproape 40.000, — dar mulți au suferit experiențe dramatice, fiind furați de echipajele vaselor pe care se îmbarcaseră pentru a ajunge pe continent, iar unii înnecându-se. Cei mai mulți refugiați s-au stabilit în Franța, în Flandra și în Germania.

Între 1290, data expulzării și 1656, data întoarcerii oficiale a evreilor, nu se găsește practic nici o urmă de prezență evreiască în Anglia. În 1310, o jumătate de duzină de evrei a pătruns în Anglia, dar numai pentru a încerca — zadarnic — să negocieze condițiile unei întoarceri eventuale a coreligionarilor lor. Dacă unii au izbutit să se stabilească în țară, au făcut-o ascunzându-și adevărata identitate: astfel, în 1376, regele

Eduard al II-lea (1327–1377) a primit scrisori provenind de la negustori care se plângeau de concurența neloială a unor pretinși lombarzi, care în realitate ar fi evrei travestiți. De asemenea, s-a întâmplat ca unii călători evrei să obțină, cu titlu individual, autorizația să intre în Anglia, dar nu era vorba decât de cazuri izolate, precum cel al lui Elyas-Sabot, în 1410.

II. Secolele XVII–XIX: de la reîntoarcerea legală la emancipare.

În anii care au urmat expulzării evreilor din Spania, în 1492, mici comunități marane s-au stabilit clandestin la Londra și la Bristol, sub domniile lui Henric al VIII-lea (1509–1547) și Eduard al VI-lea (1547–1553). Dar ele au trebuit să se împrăștie curând, în urma reacției catolice care a însoțit urcarea pe tron a reginei Maria Tudor (1553–1558). Aceia care erau bănuiți a fi evrei erau hărțuiți și pedepsiți. Puțin mai târziu, Elisabeta I (1558–1603) a restabilit biserica anglicană și a îngăduit pe pământul său existența unei comunități evreiești semi-oficiale, compusă din vreo sută de persoane, stabilite mai ales la Londra și la Bristol, printre care erau mulți negustori — ca Hector Nunez — ale căror activități comerciale puteau fi de un ajutor prețios Coroanei. De asemenea, se cunoaște numele lui Rodrigo Lopez, medic personal al reginei, condamnat la moarte în 1594, presupus de a fi complotat contra ei încercând s-o otrăvească.

Începând din 1630–1632, o nouă comunitate marană s-a implantat la Londra. Era alcătuită în special din refugiați din Spania care se stabiliseră întâi la Rouen și în insulele Canare, precum și din familii venite din Amsterdam, din Brazilia și din Indiile occidentale. Era vorba îndeosebi de comercianți cu activități înfloritoare, printre care unul din cei mai cunoscuți a fost Antonio Fernandez Carvajal. Contactele lor cu mediile cele mai diferite, în numeroase țări, le dădeau prilejul să culeagă informații prețioase despre planurile lui Carol Stuart în Olanda și despre cele ale spaniolilor în Lumea Nouă; ei îl informau cu regularitate pe Oliver Cromwell, care pusese mâna pe putere în 1648. De altfel, acesta era un puritan rigorist, care a dezvoltat pe atunci în Anglia o stranie atmosferă de misticism auster. Hrănit cu citirea Bibliei, el era convins că urcarea sa la putere anunță Mântuirea. În octombrie 1655 el a avut discuții cu marele erudit evreu Manase ben Israel, originar din Amsterdam, despre semnele premergătoare venirii lui *Mesia. În *Humbles Adresses* ale sale, acesta îl informează că unul din semne va fi adunarea exilaților veniți «din cele patru colțuri ale pământului»; dar pentru ca această întoarcere să se poată îndeplini cu adevărat, trebuie mai întâi ca evreii să fie împrăștiați prin toată lumea. Or, oficial, în Anglia nu mai existau evrei din anul 1290. Este greu de știut în ce măsură aceste argumente l-au convins pe Cromwell să autorizeze întoarcerea evreilor, idee care plutea deja în atmosfera vremii: de exemplu, în 1649, doi baptiști originari din Amsterdam, Iohann Cartwright și fiul său Ebenezer au făcut să circule o «Petiție pentru revizuirea legii parlamentare care a alungat pe evrei din Anglia». Aceste teze au fost susținute de oameni ca Henry Finch, Roger William, Edward Nicholas sau John Sadler, care intervin și ei pentru a încerca să modifice hotărârea de expulzare — chiar dacă este cam greu uneori să determini dacă ei au acționat din motive umanitare, din dorința de a-i converti pe evrei sau din rațiuni de ordin economic sau politic. În decembrie 1655 s-a întrunit la Whitehall o adunare de juriști, teologi și negustori, cu Cromwell și Manasse ben Israel, pentru a discuta despre eventuala întoarcere a evreilor în Anglia. Dar în fața protestelor pe care le-a ridicat această eventualitate — mai ales în rândurile oamenilor bisericii și la unii negustori neliniștiți de o eventuală concurență — Cromwell a dizolvat adunarea înainte de a-și termina

lucrările. După câteva luni, când a izbucnit războiul cu Spania, mai multe duzini de marani din Londra își dezvăluie adevărata origine ca să nu fie tratați ca supuși ai dușmanului și să nu li se confiște bunurile; în afară de aceasta, la 24 martie 1656, ei au redactat o petiție prin care solicitau autorizația să obțină propriul lor cimitir și un local pentru a-și ține slujbele religioase. Cererea lor a fost acceptată. Maranii au început să clădească o sinagogă la Creechurch Lane și au adus un rabin din Hamburg. Deși lucrurile erau departe de ceea ce visase Manasse ben Israel — care contrasemnase totuși acest text — și chiar dacă nu exista nici o chartă oficială, principiul tolerării evreilor pe solul Angliei era recunoscut *de facto*. Întrucât această schimbare a situației s-a produs pe tăcute, ea n-a stârnit manifestații violente de ostilitate din partea celor care se opuseseră înainte. Chiar după restaurarea monarhiei în 1660, evreii au rămas în Anglia fără să fie supuși unui statut infamant de inferioritate, ca în alte țări.

Regele Carol al II-lea (1660–1685) era catolic și dorea să fie un monarh absolut, dar a știut să dea dovadă de toleranță și de dibăcie. În 1664 el a promis, oficial, evreilor protecția Coroanei contra amenințărilor care i-ar putea lovi, iar în 1673 le-a acordat libertatea de cult, confirmată din nou în 1685. Totuși, statutul evreilor din Anglia rămânea precar: în 1684, cu prilejul unei afaceri referitoare la Compania Indiilor, s-a decretat că evreii sunt niște necredincioși străini, dușmani permanenți ai Coroanei, care îi tolerează numai pe teritoriul său. După câțiva ani, Wilhelm al III-lea (1689–1702) i-a silit pe evrei să plătească impozitul special pe bunurile străinilor și a limitat la 12 numărul curtierilor evrei autorizați să practice la Bursa din Londra. Cu toate acestea, libertatea cultului a fost din nou recunoscută pentru evrei — chiar dacă în chip indirect — atunci când Parlamentul a adoptat edictul de «suprimare a blasfemiei» în 1698.

Deși situația evreilor din Anglia nu era lipsită de paradoxuri și de ambiguități, ea era totuși relativ favorabilă și numeroși au fost imigranții care s-au instalat acolo, venind din Amsterdam, din Italia, chiar direct din Spania și Portugalia sau încă din Gibraltar și din Africa de nord. Efectivele lor sporeau neîncetat, trecând de la 150 de persoane în 1660 la aproape 600 la sfârșitul secolului al XVII-lea. În afara comunității din Londra, un alt grup, cu număr limitat de oameni, locuia la Dublin, iar alții s-au instalat în imperiul colonial, pe atunci în plină expansiune. Unii dintre ei aparțineau păturii înstărite a populației, precum negustorii bogați care se ocupau cu comerțul foarte lucrativ de corali (care era atunci aproape exclusiv în mâinile evreilor), bancherii (ca Samson Gideon sau Iosef Salvador, care au fost și consilierii mai multor miniștri de finanțe), medicii (precum Iacob de Castro Sarmento). Nivelul lor social era în ansamblu mult mai ridicat decât cel al evreilor aşchenazi, veniți din Amsterdam, din Hamburg și din diferite zone ale Europei centrale și de răsărit. Evreii aşchenazi au început să sosească în Anglia în ultimii ani ai secolului al XVII-lea. Prima comunitate aşchenază s-a constituit la Londra în 1690 și și-a deschis propria sinagogă la Duke's Place — repede cunoscută sub denumirea de Sinagoga Mare. Ea se compunea cam din 300 de membri, în principal mici comercianți, colportori și meseriași; unii dintre ei vor întemeia noi comunități în provincie, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, la Canterbury, Norwich, Exeter... dar și în porturi (ca Portsmouth, Liverpool, Bristol, Plymouth, Penzance și Falmouth) sau în centre industriale (ca Birmingham și Manchester). În cursul secolului al XVIII-lea numărul evreilor care trăiau în Anglia a sporit considerabil: numărul aşchenazilor a ajuns la 20.000 la sfârșitul secolului; în comunitatea din Londra erau 2.000 de sefarzi. Treptat, reprezentanții comunităților aşchenaze au început să se reunească cu *deputades* sefarzi și aceste întâlniri vor duce în cele din urmă la crearea Comitetului londonez de deputați ai evreilor britanici (mai cunoscut după aceea sub numele de Board of deputies).

În 1753, Parlamentul a fost chemat să se pronunțe asupra «Bulei evreiești» care prevedea să se acorde ușurințe la naturalizarea evreilor străini ai căror copii s-au născut în Anglia și care s-au stabilit ei înșiși în țară de cel puțin trei ani. Acest proiect a stârnit violente campanii xenofobe în toată țara. Camera Lorzilor s-a pronunțat în favoarea lui, dar partidul tory a atâțat Camera Comunelor să se opună și, în pofida eforturilor whigilor, care preconizau toleranța religioasă, legea a fost abrogată în 1754. Aceasta a descurajat profund pe evreii englezi; un număr dintre ei a urmat exemplul lui Samson Gideon, responsabilul comunității din Londra, și au decis să-și crească de aci înainte copiii în credința creștină. Asemenea cazuri au fost destul de dese în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

George al III-lea (1760–1820) a intensificat și mai mult sentimentul de precaritate și neliniștea resimțită de numeroși evrei englezi, promulgând un decret care stipula că toți ofițerii din armată, funcționarii, juriștii, membrii Parlamentului vor trebui să depună jurământul în acești termeni: «Pe credința mea de creștin». În 1807 s-a constituit Societatea evreiască din Londra, pentru promovarea creștinismului printre evrei. Aceste încercări de prozelitism creștin erau uneori încununate de succes, în special printre evreii sefarzi.

Războaiele napoleoniene au marcat o dată importantă în istoria evreilor englezi. În această epocă, familii de notabili așchenazi — precum Goldsmid (sau Goldsmith) și Rothschild — au început să-și dezvolte cu adevărat activitățile în domeniul finanțelor și să exercite o influență certă asupra conducerilor politice și asupra societății înconjurătoare. Pe de altă parte, mulți erau atenți la exemplul Franței și visau emanciparea. Unii oameni politici britanici (precum ducele de Sussex, fiu al lui George al III-lea și pro ebraizant) îi susțineau. Camera Comunelor a adoptat un proiect de lege privind emanciparea evreilor, dar Camera Lorzilor îl respingea cu regularitate, la fiecare sesiune. Totuși, evreii au fost autorizați în 1835 să devină șerifi, iar începând din 1845 ei au avut dreptul să exercite și alte funcții municipale. Unii au ajuns chiar, treptat, la înalte responsabilități politice. În 1858, David Solomons a devenit lord-primar al Londrei. Baronul Lionel de Rothschild — recent înnobilat — a fost primul evreu membru al Parlamentului, în 1858. Benjamin Disraeli, conducător al mișcării Tânăra Anglie din sânul partidului conservator, a devenit ministru al Afacerilor Străine în guvernul Derby, apoi el-însuși prim-ministru în 1858; el și-a afirmat constant originile «evreiești». Cât despre Moses Montefiore, el a apărat drepturile evreilor pretutindeni în lume și s-a distins în special prin acțiunea sa în cadrul afacerii din Damasc, în 1840, alături de Adolphe Crémieux, evreu francez. Evreii acced treptat la cele mai înalte funcții și sunt recunoscuți ca cetățeni cu drepturi depline. Această perioadă a marcat emanciparea evreilor din Anglia, cu atât mai mult cu cât întreaga comunitate își vedea situația ameliorându-se.

Începând cu Revoluția Franceză și cu războaiele napoleoniene și în timpul celei mai mari părți a secolului al XIX-lea, imigrația evreiască în Anglia a încetat. Cei stabiliți deja în țară, chiar de puțin timp, și-au continuat procesul de integrare și, într-una sau două generații, s-au alăturat claselor mijlocii. Micile comunități din provincie, izolate, au decăzut; s-au dezvoltat cele din centrele industriale moderne din nord și din Midland. În aceste medii și în comunitatea londoneză a avut cel mai mare succes iudaismul reformat.

Comunitatea evreiască din Anglia și-a extins bazele. Ea s-a înzestrat cu un organ de presă, *Jewish Chronicle*, al cărui prim număr a apărut în 1841. Anglo-Jewish Association a fost întemeiată în 1871 și a cooperat cu Alianța Israelită Universală, creată în Franța în 1860, pentru a veni în ajutorul evreilor persecutați și aflați la nevoie.

III. Imigrația evreiască și influențele problemelor internaționale.

În urma recrudescenței pogromurilor, începând din 1884, numeroși evrei din Rusia și din alte țări din Europa răsăriteană au emigrat și au venit să se stabilească în Anglia, modificând radical iudaismul britanic. Întâi de toate i-au mărit considerabil efectivele — care trec de la 65.000 în 1880 la 300.000 în 1914. Pe de altă parte, acești noi veniți au fost foarte diferiți de predecesorii lor: vorbind idiș, ei erau foarte legați de cultura evreilor din Europa de Răsărit, *idișkeit*, necunoscută până atunci de evreii britanici. Adesea foarte lipsiți pe plan financiar, ei erau mai ales muncitori care lucrau în «meseriile evreiești»; confecțiile sau fabricarea mobilelor. Dacă unii au rămas foarte legați de tradiții și de practica religioasă, alții se angajaseră foarte curând, în țările lor de origine, în mișcările revoluționare.Toți aveau tendința să se adune în anumite cartiere (East End din Londra) sau în anumite orașe (Manchester, Leeds, Liverpool, Glasgow...). Ei au întemeiat ziare în idiș, au deschis propriile lor săli de conferințe; se adunau în societățile de originari, *Landsmanschaften*. Evreii imigrați mai de mult îi priveau cu anumită neîncredere, cu atât mai mult cu cât sosirea lor masivă a trezit multe reacții negative în sânul populației și în clasa politică britanică. *Trade-uniunile* invocau concurența economică pe care o reprezentau acești lucrători neorganizați și care acceptau salarii foarte scăzute și condiții de trai grele. Alții erau nemulțumiți de deprecierea pe care o antrena pe plan imobiliar această concentrare, în aceleași locuri, a familiilor imigrate. În sfârșit, alții protestau contra acestei atingeri a tradițiilor creștine. Parlamentul era sesizat cu regularitate cu propunerile de lege provenind de la deputați dornici să vadă controlată mai strict imigrația, în special imigrația evreiască. În 1903 a fost desemnată o comisie regală asupra străinilor, pentru a examina problemele puse Marii Britanii de ultimele valuri de imigrație. După câteva luni, ea și-a făcut cunoscute concluziile: ea n-a emis nici o judecată negativă împotriva acestor străini, dar deplângea proastele condiții de existență în apartamente strâmte și suprapopulate; pe de altă parte, socotea regretabilă gruparea lor, nefastă pentru procesul de integrare.

Atitudinea comunității evreiești din Marea Britanie față de noii sosiți a fost ambivalentă. Ea a desfășurat o acțiune umanitară eficace, dar s-a preocupat și să-i convingă să-și continue drumul mai departe, și chiar, la nevoie, să se întoarcă în Europa de Răsărit. Ea părea puțin dornică să-și vadă compromisă integrarea din ce în ce mai totală, deoarece anul 1880 a marcat abolirea oficială a ultimelor restricții la accesul evreilor la cele mai înalte funcții publice.

Primul război mondial a întrerupt imigrația evreiască în Marea Britanie, chiar dacă printre refugiații veniți din Belgia erau și mulți evrei originari din Europa de răsărit. Războiul s-a însoțit de un sentiment general de xenofobie în sânul populației. Totuși, peste 50.000 de evrei au luptat în armata ei, printre soldații britanici. În plus, Vladimir Jabotinski a recrutat printre evreii de origine rusă și poloneză batalionul al 38-lea de pușcași regali, încredințat autorității colonelului Patterson, care a comandat, în 1915–1916, corpul Conducătorilor de catâri al Sionului, compus din 900 tineri evrei și înfăptuit în Alexandria din inițiativa lui Iosef Trumpeldor.

În cursul acestei perioade, Marea Britanie a folosit situația de război pentru a-și promova interesele în Orientul Mijlociu, chiar dacă a luat angajamente contradictorii, în special privind chestiunea *Palestinei. În noiembrie 1917, Guvernul britanic a publicat o declarație sub forma unei scrisori a lordului Balfour, ministrul Afacerilor Străine, către lordul Rothschild, considerat ca personalitatea conducătoare a comunității evreiești, în care Balfour se afirmă gata să ușureze stabilirea unui «cămin evreiesc» în această regiune. În pofida impreciziilor sale voite, acest text a avut un răsunet puternic și, la

începutul anului 1918, marile puteri l-au ratificat în unanimitate. În legătură cu aceasta, se cuvine semnalat rolul decisiv jucat de Haim Weizmann, inginer chimist de origine rusă, stabilit la Manchester, apoi, la începutul războiului, mutat la Londra pentru a se alătura efortului de război britanic. Lucrările sale au permis să fie pusă la punct metoda de a produce acetonă, solvent indispensabil pentru fabricarea unor explozivi. Deci, la început în calitate de savant, el a legat relații tot mai cordiale cu oameni politici englezi, pe care s-a străduit să-i sensibilizeze și penru aspirațiile sioniste. De asemenea se cuvine să pomenim influența lui sir Herbert Samuel, pe atunci ministru de Interne, care a evoluat el-însuși mult în chestiunea sionismului, pe care îl privise întâi cu indiferență, dacă nu cu neîncredere. El va fi primul Înalt comisar al Palestinei.

Interbelicul vădește ameliorarea progresivă a situației imigranților veniți să se stabilească în Marea Britanie la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea. La rândul lor, ei ajung treptat să facă parte din clasele mijlocii. Anii 30 au fost umbriți de creșterea nazismului în Germania. Pe pământul britanic s-au instalat 90.000 de imigranți (în mare majoritate evrei), veniți mai ales din Germania și Austria dar și din Cehoslovacia, din Polonia și din Italia — spre marea indignare a mișcării fasciste a lui Oswald Mosley, care a organizat manifestări provocatoare, uneori violente, în cartierele capitalei cu mare populație evreiască. Cei care soseau din Germania în primii ani de regim hitlerist își puteau încă aduce cu sine o parte din bunurile lor, ceea ce le-a îngăduit să creeze întreprinderi în noua țară care i-a primit, îndeosebi în domeniile confecțiilor, blănăriei și în industria farmaceutică. Printre ei erau mulți intelectuali, atât în disciplinele profane cât și în materie de studii evreiești.

În 1939, în momentul declarației de război, resortizanții țărilor aflate în război contra Angliei au fost considerați în bloc ca supuși inamici și, la cererea lui War Office, 18.000 de civili au fost internați în lagăre: Kitchener (în apropiere de Richsborough, în Kent), Northolt Park, Clacton, Davencourt... În cursul celei de-a doua jumătăți a lunii mai 1940, măsurile de internare au fost extinse la femei și au fost deschise noi centre, în special în insula Man; se apreciază atunci la 30.000 numărul de internați evrei în lagărele britanice. În cursul săptămânilor următoare, o parte dintre ei au fost expediați spre coloniile Coroanei, Canada sau Australia. Începând cu vara anului 1940, Guvernul britanic a trebuit să modifice această politică, după naufragiul vasului *Arandora Star*, scufundat de o torpilă în largul coastelor irlandeze, având la bord 1200 refugiați din Germania, selecționați în grabă spre a fi transferați la Halifax. De atunci, internații au rămas pe sol metropolitan. Comunitatea evreiască de imigrație mai veche a cunoscut și ea importante transformări. O parte importantă a populației civile, femei și copii, trebuind să evacueze Londra, multe familii s-au găsit împrăștiate și noi comunități s-au constituit în regiunile de primire, unde înainte nu existaseră evrei. Pe de altă parte, bombardamentele au vătămat grav East End din Londra, care nu-și va mai recăpăta niciodată caracterul său de «cartier evreiesc».

Chestiunea *sionismului s-a pus din ce în ce mai acut o dată cu Cartea albă din mai 1939, care limita la 75 000 de persoane numărul evreilor autorizați să imigreze în Palestina în cursul următorilor cinci ani. În decembrie 1939, alegerea lui Selig Brodetsky ca președinte al lui Board of deputies a fost semnificativă pentru evoluția unei părți crescânde a iudaismului britanic în favoarea creării statului evreu, chiar dacă Anglo-Jewish Association a rămas reticentă.

Exacerbarea luptei dintre *işuv* și reprezentanții mandatului britanic din Palestina a stârnit ostilitatea unor cetățeni englezi, profund șocați de asasinarea lordului Moyne în 1944. Manifestații cu caracter antisemit au izbucnit în unele orașe din provincie în cursul ultimelor luni ale războiului și al următorilor trei ani. Una dintre cele mai

importante a fost organizată în august 1947, după ce doi sergenți din armata britanică au fost spânzurați în Palestina.

În schimb, recunoașterea Israelului de către Marea Britanie — care a survenit abia la sfârșitul lunii ianuarie 1949 — n-a trezit nici o opoziție. Un număr sporit de evrei britanici se preocupau să susțină noul stat evreu și să-și exprime concret solidaritatea cu el. Însăși Anglo-Jewish Association și-a modificat poziția și s-a alăturat treptat cauzei sioniste.

În 1956, evreii din Anglia au celebrat a 300-a aniversare a reinstalării lor în țară. Ducele de Edinburg a reprezentat-o pe regină la ceremoniile oficiale. Efectivele comunității erau atunci la maximul lor: 430.000 de persoane. Cam două treimi trăiau în aglomerația londoneză, ceilalți se împărțeau între principalele comunități din provincie: Manchester (unde existau multe familii ortodoxe), Leeds, Glasgow, Birmingham, Liverpool, Sheffield, Brighton, Bournemouth.

De la primul război mondial încoace, proporția lucrătorilor manuali și a muncitorilor a scăzut și comunitatea evreiască din Marea Britanie se caracterizează printr-o diversificare a activităților sale profesionale: comercianți, meșteșugari, proprietari de întreprinderi industriale, mici și mijlocii, membri ai profesiilor liberale, bancheri. De asemenea, sectoarele de activitate sunt multiple: toate ramurile textilelor, fabricarea și comerțul de mobilă, bijuteriile și prelucrarea diamantelor, blănăria, cosmeticele, dar și electricitatea și electromenajul. Alții muncesc în domeniul finanțelor, în medicină sau în ziaristică, iar alții sunt juriști sau învățători. În ansamblu, nivelul socio-cultural al evreilor britanici tinde să se amelioreze și durata școlarizării să sporească. În legătură cu aceasta, se cuvine să notăm dezvoltarea unei rețele școlare evreiești în cursul ultimilor 25 de ani. Ebraica și studiile evreiești au pătruns și în universitate.

În cadrul afirmării identitare exprimată de multe grupe etnice, naționale și religioase, din Marea Britanie, mulți tineri evrei au început să arboreze — mai ales la sfârșitul anilor 60 și începutul anilor 70 — semne exterioare de apartenență la iudaism. Aceasta nu pare să fi stârnit vreo reacție antisemită, deși, începând din 1976, Frontul Național, partid de extremă dreaptă, a desfășurat o virulentă propagandă naționalistă, xenofobă și antisemită.

Efectivele oficiale ale comunității evreiești din Marea Britanie par să descrească cu regularitate: 410 000 de persoane în 1960, 353.000 în 1977, 310 000 în 1986. Dar aceste cifre trebuie considerate cu precauție, în măsura în care nu țin seamă decât de evreii care se declară ca atare, cu o anumită ambiguitate privitoare la criteriile de apartenență, religioase și seculare.

IV. În Commonwealth

Mulți evrei au participat activ la expansiunea colonială a Angliei. Astfel, Iacob Montefiore a fost unul dintre marii pionieri în Australia, în 1835. Iulius Vogel a jucat un rol de prim plan în Noua Zeelandă, în timp ce diferite familii evreiești lucrau la dezvoltarea Africii de Sud, în special în domeniul exploatării aurului și diamantelor. Alții au contribuit mult la dezvoltarea comerțului cu India și la valorificarea Jamaicăi.

La începutul secolului al XX-lea, în tot imperiul britanic erau aproape 200.000 de evrei. De atunci, acest efectiv a suferit variații considerabile în diferitele țări, a căror situație nu poate fi studiată în chip global.

Crearea comunităților evreiești din Canada datează din 1759, de la cucerirea britanică. Înaintea acestei date prezența evreilor era prohibită — chiar dacă familia Gradis,

bogați armatori evrei din Bordeaux, juca un rol deloc neglijabil în schimburile economice. Progresul demografic al comunității a fost la început foarte lent, așa încât ea număra doar câteva sute de suflete la mijlocul secolului al XIX-lea. Primul recensământ din 1871 a constatat în Canada 1.115 evrei, repartizați mai ales în provincia Quebec și în Ontario. Apoi, spre sfârșitul secolului, imigrația masivă de evrei originari din Europa răsăriteană, care tranzitaseră întâi prin Anglia, înainte de a-și continua drumul, a schimbat notabil fizionomia comunității, ale cărei efective au sporit la 58.000 de persoane în 1910. În anii 30, Jewish Immigrant Aid Society și Congresul evreiesc canadian au desfășurat imense eforturi spre a obține vize pentru refugiații din Reichul hitlerist, dar succesul obținut a fost numai parțial. În timpul războiului, Canada a primit cam 2.000 de refugiați din Germania, transferați din lagărele de internare britanice. Cei mai mulți dintre ei au rămas în Canada după sfârșitul războiului. Sporită prin aportul evreilor din Maroc și din Irak, începând de la mijlocul secolului al XX-lea, comunitatea evreiască din Canada este actualmente înfloritoare.

În Australia, recensământul din 1828 a stabilit prezența a vreo sută de evrei, dintre care unii fuseseră ocnași aduși în acest teritoriu care, până în 1840, a slujit Angliei drept penitenciar. În cursul anilor următori s-au dezvoltat mai multe comunități la Sidney, Melbourne, Adelaida, Hobart, Launceston... căci erau mulți nou-veniți, atrași de descoperirea în țară a unor mine de aur și deci de speranța îmbogățirii. La sfârșitul secolului al XIX-lea și până în perioada interbelică au mai sosit evrei din Europa Centrală și de Răsărit, care au întemeiat noi comunități, îndeosebi la Perth și Brisbane. Li s-a alăturat un nou val de imigranți în anii 30, anume cei 7.000 de evrei din Germania și Austria, care și-au găsit refugiul în Australia. După alți 20–30 de ani au sosit evrei originari din țările Maghrebului și Mahrekului; prima sinagogă de rit sefard a fost construită la Melbourne în 1962. În 1970 această comunitate dinamică a luat parte la constituirea Federației comunităților evreiești din sud-estul asiatic și din Extremul Orient, împreună cu comunitățile de evrei din Hong-Kong, India, Japonia, Noua Zeelandă, Filipine, Singapore și din Thailanda.

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, mulți negustori și oameni de afaceri evrei s-au stabilit în contoarele din India; printre ei, evrei de origine așchenază, ca Abraham Elias, Levy Moses, Abraham Solomon, familiile de Castro și Sassoon. Ei au participat în special la comerțul cu diamante și pietre prețioase, cu Anglia, precum și la producția și comerțul cu bumbac, iută și tutun. Treptat s-au dezvoltat importante comunități la Madras, Calcuta, Benares și Bombay (cea mai importantă actualmente). În secolele al XIX-lea și al XX-lea, mai mulți evrei din Marea Britanie au jucat un rol de prim plan în viața politică și în administrația Indiei: să citățm de pildă cazul lui Rufus Daniel Isaacs, marchiz de Reading, vicerege și guvernator general al Indiei între 1921 și 1926. Independența Indiei s-a însoțit de un val de naționalism. Chiar dacă acesta n-a organizat violențe anti-evreiești, mulți evrei din India au preferat să emigreze fie în direcția Israel, fie spre Marea Britanie (la Londra existau în 1980 două sinagogi care grupau peste 7.000 de evrei originari din India) sau spre Statele Unite, Canada și Australia.

Rolul lui Disraeli în cedarea Ciprului către Anglia ca teritoriu închiriat (1878) a fost decisiv, deoarece el l-a negociat în schimbul susținerii militare britanice față de amenințarea rusă. Evreii stabiliți în insulă în cursul acestei perioade erau mai ales bijutieri și comercianți. Efectivul lor a sporit în ultimii ani ai secolului prin sosirea de evrei veniți din România. În 1902–1903, Theodor Herzl a discutat cu Chamberlain despre un eventual proiect de instalare masivă de evrei în Cipru, după eșecul întâlnirilor sale cu autoritățile otomane. Acest proiect a eșuat. Între 1933 și 1939, cam 500 evrei din Germania s-au refugiat în Cipru, până ce guvernul de la Londra a decis să evacueze

insula (cel puțin femeile și copiii) de teama unei invazii germane. Paradoxul istoriei: la Cipru au parcat autoritățile britanice între 1946 și 1948, peste 50 000 de imigranți ilegali în drum spre Palestina. După crearea Statului Israel, acești evrei și-au continuat drumul. Actualmente n-au mai rămas în Cipru decât câteva duzini de evrei, fără structură comunitară.

Anne Grynberg

SURSE

M. Adler, *Jews of Medieval England*, London, 1939; N. Bentwich, *They Found Refuge. An Account of British Jewry's Work for Victims of Nazi Oppression*, London, 1956; J. Finestein, *Short History of Anglo-Jewry*, London, 1957; M. Freedman (éd.), *A Minority in Britain*, London, 1955; J. Gould et S Esch (éd.), *Jewish Life in Modern Britain*, London, 1964; V. D. Lipman, *Three Centuries of Anglo-Jewish History*, London, 1961; *Id., A History of Jews in Britain since 1858*, Leicester, London, 1990; C. Roth, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History*, London, 1962; B. Wasserstein, *Britain and the Jews of Europe*, London, Oxford, 1979.

ITALIA

I. Epoca romană-păgână. — II. Răspândirea creștinismului. — III. Avântul Italiei de Sud. — IV. Paradoxurile Evului Mediu tardiv. — V. Începuturile activității financiare — VI. De la Renaștere la expulzarea din teritoriile din sud. — VII. Epoca ghetourilor. — VIII. Comunitățile sefarde și șocul sabbataismului. — IX. Spre emancipare. — X. De la integrare la legile rasiale. — XI. Reconstrucția.

Italia a cunoscut o prezență evreiască semnificativă și neîntreruptă începând din secolul I al e.n. O anumită legendă poleită, perpetuată și de câțiva istorici moderni, ar pretinde că Italia — al cărei nume a fost citit în ebraică *I-tal-ia*, «roua divină» — ar fi fost o oază de seninătate relativă pentru evrei. Dar este de-ajuns să amintim că în Italia, ca și în multe alte țări europene, evreii au fost obiect de discriminare și de marginalizare în cursul primelor faze ale erei creștine, al unor atacuri virulente culturale și fizice în epoca Contra-reformei, al unor deportări masive — operă a germanilor dar și a unor italieni — în timpul celui de-al doilea război mondial.

Totuși, unele elemente au contribuit la moderarea impactului acestor tendințe negative importante: fărâmițarea politică pe care această țară a cunoscut-o începând de la sfârșitul imperiului roman și până în a doua jumătate a secolului trecut a permis evreilor expulzați dintr-o regiune să se refugieze în teritoriul imediat apropiat; ideologia bisericii, care tolera prezența lor, cu condiția ca ei să respecte semnele manifeste de inferioritate; durata relativ scurtă a ocupației germane, limitată la 20 de luni în anii 1944–1945.

Evreii italieni nu aparțin nici marelui grup al sefarzilor, nici celui al așchenazilor, deoarece prezența lor în peninsulă a precedat această împărțire. Cu toate că membrii din ambele grupe au fost numeroși (comparativ cu cifre care n-au fost niciodată prea ridicate), până la a alcătui comunități întregi, elementul «italian» a precumpănit în cele din urmă și a constituit un factor de omogenizare în rituri, moravuri și limbă.

Din cauza poziției geografice a teritoriului italian, evreii din această țară au fost totdeauna în contact cu comunitățile Mediteranei și ale Europei nordice, jucând adesea rolul de trăsătură de unire economică și culturală între Orient și Occident, în ambele direcții. Producția lor intelectuală în diferitele domenii ale științei evreiești a păstrat o poziție de prestigiu în decurs de cel puțin o mie de ani, între secolele al VIII-lea și al XIX-lea.

I. Epoca romană-păgână

Sursele referitoare la prezența evreilor la Roma sunt rare și fragmentare, cel puțin în ceea ce privește primele decenii. Trebuie să recurgem la documentele juridice romane și, mai târziu, la mărturiile unor autori latini și la inscripții funerare. Până la Flavius Josephus (finele secolului I al e.n.), nu ne-a parvenit nici o sursă evreiască locală. În schimb, dispunem de multe mărturii din Talmud, care ne dau indirect informații despre comunitatea romană.

Prima urmă se referă la anul 139 î.e.n., când pretorul a poruncit chaldeenilor și evreilor să părăsească Roma și Italia. Evreii sunt acuzați de propagandă religioasă și de corupție a moravurilor romane în favoarea cultului lui «Jupiter Sabatius». Această măsură s-a dovedit efemeră. Totuși, este interesant de constatat confuzia făcută de acest document între divinitatea frigiană Sabatius și ebraicul *șabat* sau *țevuot*, căci ea vădește o constantă a atitudinii romane față de evrei: o lipsă de interes, chiar un adevărat dispreț, produs de situația socială, cu siguranță marginală a acestora.

O adevărată comunitate s-a constituit abia mai târziu. În urma cuceririi Iudeei de către Pompei în anul 63 î.e.n., au sosit mii de sclavi, după toată probabilitatea în capitală. Repede eliberați, ei au dobândit cetățenia romană și s-au integrat, în aparență lesne, la viața socială a orașului, ajutați de o politică de toleranță religioasă niciodată desmințită în epoca păgână. Cu toate că păstrau legături comunitare puternice și o identitate religioasă evidentă, evreii din Roma se îmbrăcau ca și ceilalți și purtau nume grecești sau latine pe care le asociau uneori cu nume ebraice.

Ei se bucurau chiar de unele privilegii: dacă distribuirea publică de grâu sau de bani cădea într-o sâmbătă, ei aveau dreptul s-o capete în ziua următoare; de asemenea, perceptorii impozitelor nu puteau în nici un caz să-i deranjeze în cursul sărbătorilor. În general, ei erau socotiți ca indivizi și nu ca o colectivitate. Abia în anul 70 al e.n., au fost loviți de o măsură discriminatorie, când Vespasian a introdus *fiscus judaicus*. Dar situația lor a rămas funciarmente stabilă până la împărații creștini, iar războaiele din anii 70 și 135, cu căderea definitivă a Iudeei, nu par să fi avut prea multe consecințe.

Potrivit celor ce aflăm din rarele surse existente, evreii romani făceau parte din păturile mijlocii-joase și joase ale societății. Se întâlneau printre ei mulți meseriași, adesea menționați ca cerșetori; dar câțiva dintre ei au izbutit cu siguranță să ajungă la funcții publice prestigioase. Evreii locuiau mai ales în cartierele populare, îndeosebi în actualul Trastevere, unde erau amestecați cu numeroși alți cetățeni de origine străină, prezenți în capitală. Lui Juvenal îi place să descrie cerșetori evrei pe Calea Apiană, la ieșirea din oraș.

Organizarea comunitară era axată pe congregații, care dispuneau de case de studiu și de rugăciune. Maestrul Mișnei, Matia ben Hereș, a condus una dintre ele o bucată de vreme, conferindu-i un anumit prestigiu. Autorii latini denunță pe mai multe registre — de la ironia lui Horațiu (65–8 î.e.n.) până la critica lui Seneca (4–65) — prezența unei activități de prozelitism în sânul acestor comunități. Religia lor era socotită ca

tristă (Horațiu, Tacit) și ca încurajând lenevia (Seneca, Tacit). Totuși, li se acordă meritul de a cunoaște rațiunile riturilor lor, spre deosebire de romani (Seneca).

Începând din secolul al II-lea este atestată prezența de grupe de evrei în câteva centre importante din interior.

II. Răspândirea creștinismului

În ultima perioadă a imperiului roman, caracterizată prin răspândirea creștinismului, apoi prin recunoașterea lui ca religie de stat (cu împăratul Constantin, edictul din Milan, 313), situația evreilor a fost extrem de schimbătoare. Totuși, se pot izola tendințe generale: libertatea religioasă a continuat să fie respectată, fără restricții. În schimb, s-a impus o marginalizare treptată de la viața și treburile cetății.

În secolul al V-lea a fost terminată o legislație complexă și variabilă; aspectele marcante au fost: interdicția de la funcții publice, de la profesiile juridice, de la serviciul militar, de la căsătoria cu creștinii, de la proprietatea de sclavi creștini. Se poate înțelege lesne impactul unei asemenea decizii într-o economie bazată pe sclavaj. Societatea tindea să se constituie în grupe din ce în mai mai definite și autonome, iar evreii nu făceau excepție de la aceasta. De aici înainte ei constituiau *schola judaeorum*, alături de grupările asemănătoare ale grecilor și ale popoarelor germanice.

Sfârșitul imperiului roman n-a adus schimbări substanțiale. Regele got Theodoric (474–526) se prezenta ca un continuator al dreptului roman și ca un campion al toleranței religioase. Sub domnia sa, fiecare grup etnic se putea conduce după propriile sale legi. Consecințele acestei măsuri au fost importante și durabile: pe de o parte, autonomia evreilor era recunoscută, pe de altă parte, separarea lor de corpul politic era oficială și definitivă, constituind de aci înainte o situație normală.

Sursele evreiești pentru această epocă sunt rarisime; numai grație unor documente bisericești cunoaștem existența a cel puțin două alte comunități importante, alături de cea din Roma, și anume la Ravenna și la Milano.

III. Avântul Italiei de Sud

Începând din secolul al VIII-lea, viața evreiască italiană s-a concentrat în sudul țării, teritoriu în care cultura greacă era bine înrădăcinată și care a dobândit funcția de punte între Orietul bizantin și Occidentul latin, dar care a început să întrețină și relații cu Africa de Nord, de curând islamizată. Situația evreilor sub dominația bizantină era reglementată printr-un șir de măsuri care mergeau până la încercarea de a li se interzice practicarea religiei sau cel puțin să-i creeze greutăți. O dată cu cucerirea arabă (Palermo a fost cucerit în 891, Siracuza în 878), evreii au fost supuși aceleiași legislații ca în toate țările islamizate. La fel ca și creștinii, ei aveau dreptul să-și practice religia și să posede pământuri, dar erau obligați să semnaleze clar — pe exteriorul locuințelor și prin ținuta lor vestimentară — statutul de cetățeni de rangul doi. Posibilitățile oferite de noua poziție a Siciliei, în centrul rețelei comerciale care se întindea din Irak până în Spania, au fost profitabile pentru un număr de evrei. Tot astfel, importanta înflorire a studiilor în alte regiuni din sudul Italiei vădește și ea că aveau condiții relativ înfloritoare, cel puțin începând din secolul al X-lea. *Sefer Iosippon* (sau cartea lui Pseudo-Josephus) — tratat de istorie evreiască care a avut un succes enorm în cursul Evului Mediu – a fost scrisă în Italia de Sud, probabil în secolul al X-lea. În aceeași epocă Sabbatai Donnolo compunea primul text medical pe care îl posedăm din Italia

medievală, precum și importante tratate de cosmologie și de astrologie. Această înflorire a fost oglindită prin dictonul (mai recent): «Din Bari a ieșit Legea, și cuvântul lui Dumnezeu din Otranto», dicton inspirat din Isaia 2, 3. La începutul secolului al XII-lea, Natan ben Iechiel compunea la Roma lucrarea *Aruh*, enciclopedie talmudică de o importanță comparabilă doar cu comentariile lui Rași din Troyes (scrise în aceiași ani). S-a stabilit o tradiție de schimburi culturale între Italia (împreună cu Provence și Renania) și Palestina, în timp ce influența academiilor babiloniene se resimțea mai mult în Africa de Nord și în Spania.

Sub regii normanzi, Italia de Sud a cunoscut o epocă de mare dezvoltare economică și de toleranță religioasă. Politica puternic centralizată a lui Frederic al II-lea (1212–1250) tindea să pună principalele activități economice sub controlul direct al coroanei; evreilor li s-a încredințat și monopolul manufacturii mătăsii și a vopsitului țesăturilor. Prestigioasa școală medicală din Salerno cuprindea printre cei înscriși la ea destul de mulți evrei, prezenți la Neapole și mai ales la Palermo. Celebrul călător Beniamin de Tudela descrisese, la sfârșitul secolului al XII-lea, capitala siciliană și comunitatea de acolo în termeni plini de admirație.

IV. Paradoxurile Evului Mediu timpuriu

În urma conciliului al IV-lea de la Latran, convocat de Inocențiu al III-lea în 1215, marginalizarea și discriminarea evreilor s-au agravat, în cadrul unei politici generale de reprimare a ereziilor creștine. Această atitudine a continuat, cu intensificări și ameliorări sub papii succesivi, ajungând la instituirea Inchiziției, la anularea creditelor date de evrei cruciaților, la insistența asupra semnelor distinctive (spre a se evita la maximum contactele reciproce, mai ales căsătoriile), în sfârșit, la obligația de a asista la predici care îndemnau la convertire. Totuși, toți papii au confirmat bulele pontificale de protecție, care interziceau să fie vătămate persoanele și bunurile evreilor, cereau să nu fie deranjate riturile lor și se opuneau totdeauna acuzațiilor repetate de omor ritual. Presiunile în scopul convertirii au fost deosebit de puternice și de eficace în Italia de sud sub domnia dinastiei de Anjou (finele secolului al XIII-lea — începutul secolului al XIV-lea). Se pare că aproape jumătate din populația evreiască din aceste teritorii — atrasă de avantaje economice și sociale substanțiale sau silită — s-a convertit la creștinism. Cartiere evreiești întregi (*giudecche*) au fost denumite de atunci *universitates neophitorum*.

În această epocă, evreii din Roma erau mai ales negustori și cârpaci, atât unii cât și ceilalți excluși din corporațiile orășenești. În Italia de Sud ei erau mai degrabă intermediari de produse agricole și meseriași. Nu existau cămătari printre ei, lucru confirmat cu autoritate de către Toma d'Aquino. Între secolele al XII-lea și al XIV-lea, italiana «vulgară» care s-a impus treptat ca limbă națională, era și limba evreilor. Marele poet Emmanuel din Roma (1261–1332) scria în ebraica clasică principalele sale lucrări în proză și cu rimă, dar a compus și sonete italiene și a luat parte, împreună cu prietenii săi creștini, la renașterea literară a lui *dolce stil novo*. În aceeași ani, ritul liturgic roman (zis al *Bene romi*), caracterizat prin belșugul de compoziții poetice, a fost stabilit definitiv; curând el va fi ritul tuturor comunităților «italiene» din peninsulă.

V. Începuturile activității financiare

Pe la începutul secolului al XIV-lea erau întrunite condițiile pentru a favoriza instalarea evreilor în regiunile din centrul și din nordul Italiei: 1. dezvoltarea urbană intensă; 2. interdicția de origine teologică, pentru creștini, de a practica camăta; 3. relativa disponibilitate de bani a evreilor, bani acumulați în comerț. Au fost deci chemați evreii să ocupe un loc destul de precis în economia urbană. Numeroase orașe mici sau mijlocii au făcut apel la cămătari, care și-au adus și familiile, învățătorii, măcelarii rituali etc., formând astfel embrionul unei structuri comunitare. Raporturile între oraș și zaraf erau strict-reglementate printr-un contract numit *condotta*, care fixa drepturile și datoriile celor două părți pentru o durată limitată la 1–2 ani, cu facilitarea — unilaterală — de reînnoire.

Unele orașe, care nu cunoscuseră aproape deloc vreo prezență evreiască, au văzut acum sosind zarafi din Roma, din regiunea renană și din Germania; acesta a fost cazul Ferarei, Bolognei, Padovei, Mantovei, Perugiei, Anconei și multor altora. În marile centre urbane, precum Florența, Genova sau Veneția, evreii s-au instalat fie mai târziu față de alte orașe, fie fără o adevărată continuitate. De altfel, extrema fărâmițare teritorială și instabilitatea politică a Italiei centrale și de nord făceau ca situația evreilor să fie precară, dar rareori disperată. Expulzați dintr-un oraș, ei puteau lesne să fie invitați într-un oraș vecin. De aci înainte, prezența evreului care împrumută făcea parte din peisajul urban obișnuit.

VI. De la Renaștere la expulzarea din teritoriile din sud

În cursul secolului al XV-lea, ambivalența situației evreilor pare că a crescut. Pe de o parte, opoziția severă a franciscanilor la activitatea financiară a acestora a continuat să facă situația lor foarte instabilă și deseori a fost cauza unor răzmerițe populare, îndreptate contra bunurilor și a persoanelor lor. Pe de altă parte, dezvoltarea culturii umaniste și înflorirea Renașterii au antrenat contacte din ce în ce mai strânse și mai dese între elitele intelectuale creștine și evreiești. Prestigiul intelectualilor evrei era mare în fața umaniștilor, care căutau în limba ebraică și în doctrinele cabaliste modelele unei culturi primordiale, considerate că a conservat nucleul original al creștinismului. Personaje ca filosoful aristotelician Elia Del Medigo și filosoful și cabalistul Iohanan Alemanno, precum și mulți alții, frecventau cu regularitate cercurile de intelectuali florentini la cel mai înalt nivel. Cu toate acestea, în pofida unei participări largi la cultura înconjurătoare — care își afla debușeul său tradițional mai ales în studiul universitar al medicinei — educația evreilor italieni continua să fie întemeiată în chip larg pe studierea Talmudului și a Halahei, iar rabinul — adesea umanist de nivel bun — era înainte de toate un judecător în cazurile de controverse rituale.

Expulzarea din Spania din 1492 n-a avut efecte imediate din punct de vedere demografic. Totuși, impactul cultural n-a fost neglijabil, dacă ținem seamă de sosirea lui Isaac *Abravanel, exeget și filosof (1437–1508), a fiului său Iehuda (autorul celebrei lucrări neoplatoniciene *Dialoghi d'amore*), precum și a unui număr destul de mare de cabaliști spanioli.

În schimb, au fost consecințe foarte grave pentru Sicilia, direct legată de Coroana spaniolă. În ianuarie 1493, la capătul unei escalade în atitudinea discriminatorie a autorităților și în ostilitatea populară, evreii sicilieni — care reprezentau poate jumătate din populația evreiască italiană — cei mai mulți meseriași săraci, au văzut că li se

confiscă bunurile și au fost îmbarcați în direcția vestului Italiei sau a imperiului otoman. Expulzarea în afara teritoriilor regatului de la Neapole a fost decretată 50 de ani mai târziu.

VII. Epoca ghetourilor

După expulzare, situația a continuat să se deterioreze: în atmosfera de intoleranță a Contra-reformei au fost organizate la Roma, în 1553, apoi în Cremona, autodafeuri de cărți ebraice legate de literatura talmudică, sub pretext de ofense grave contra religiei creștine. Bula *Cum nimis absurdum*, emanând de la papa Paul IV, a reiterat și a întărit marginalizarea evreilor «condamnați de către Dumnezeu la supunerea perpetuă din cauza păcatelor lor». Cartierele lor au fost strict delimitate și erau închise în timpul nopții; ele purtau numele, adoptat cu 40 de ani mai înainte, al cartierului evreiesc din Veneția, *ghetto*, de la fosta turnătorie (*geto*) care se afla în acest loc. Aceeași măsură a fost treptat adoptată de restul Italiei în cursul secolelor XVI și XVII, iar noi ghetouri au fost instituite până la începutul secolului al XVIII-lea. Această formă inedită se pretează la interpretări diferite: caracterul său de segregare și de umilire este evident, dar, prin acest mijloc, prezența evreilor era definitiv acceptată — bineînțeles, la marginea societății urbane — și, într-un fel, chiar protejată. Pe de altă parte, tocmai în această epocă scriitorii evrei au început să utilizeze mai des italiana ca limbă scrisă, semn sigur al permeabilității între culturile majoritară și minoritară. Eclecticul Leon de Modena (1571–1648), rabin la Veneția, poet, comentator și polemist, și Azaria de Rossi (1514–1578), care a trăit la Mantova și la Ferara, autor al unei lucrări pioniere de critică istorică, erau foarte stimați de intelectualii creștini.

În acest timp, Cabala, dezvoltată la Safed de către Moise *Cordovero și Isaac *Luria, a pătruns în Italia și a stimulat transformarea concepției studiului — care a devenit un fel de rugăciune — și, drept urmare, a rolului rabinului și al slujbei sinagogale. Reprezentantul său cel mai evident a fost Menahem Azaria de Fano, elev al lui Cordovero.

VIII. Comunitățile sefarde și șocul sabbataismului

În cursul secolului al XII-lea, un număr mare de noi creștini (conversos) au sosit în Italia, venind din Spania și mai ales din Portugalia. Ei erau atrași de garanțiile de imunitate oferite de câteva state ale peninsulei în caz de reîntoarcere fățișă la iudaism, precum și de prosperitatea economică, în pofida opoziției nete, uneori violentă, a bisericii. Instalarea acestor comunități sefarde, iberice de limbă și de cultură, nu s-a vădit solidă decât acolo unde puterea politică a rămas autonomă față de Roma. Acesta a fost cazul Veneției, unde elementul sefard se adăuga grupelor, existente deja, de evrei italieni, aşchenazi sau levantini, formând astfel o comunitate bogată și pestriță; același lucru la Livorno, în marele ducat al Toscanei, unde «națiunea evreiască» se bucura de privilegii exorbitante, care s-au perpetuat vreme de două sute de ani.

Ciclonul sabbatian a avut în Italia unul din epicentrele sale: aici au sosit primele informații referitoare la *Sabbatai Țvi — înainte și după convertirea sa — fiind transmise restului diasporei; tot aici a desfășurat Natan de Gaza o bună parte din activitatea sa și aici au avut loc dezbateri teologice delicate. Evreii italieni au aderat în general cu entuziasm la mișcarea mesianică, având însă și unele excepții ilustre, precum poeții Iacob Francés (1615–1667) și fratele său Emmanuel (1618–1710).

SPANIA - SEC.XV, ÎNAINTE DE EXPULZARE
1390 - R. Şlomo ha-Levi din Burgos cere transferul evreilor neconvertiţi, salvaţi din pogromuri
1432-Abraham Benvenisti, rabinul Curţii, încearcă reformarea şcolilor şi tribunalelor evreieşti
Jumătatea sec. XV - Dezbateri asupra integrăţii convenţiilor în societatea creştină
Mutarea centrului cultural din Aragon în Castilia
1474 - Fuga convertiţilor spre Palma duparăzmeliţe
1449-Pogrom împotriva evreilor din oraş
1474-76- Suveranii resping cererea de protecţie a convertiţilor
FRANŢA
Avignon
Toulouse
Beziers
Bidritz
Pampelune
NAVARRA
Iaca
Pepirgnan
Banolos
Hoesca
Barbastro
Solsona
Gerone
Vich
Cervena
Tudela
Tauste
Tarazona
Saragossa
Monzon
Lerida
Tarragona
Barselona
Fraga
ARAGON
Alcaniz
Tarragone
Daroca
Montalban
Tortosa
Albarracin
Teruel
Peniscola
Sagunto
Valencia
Jativa
Denia
Ibiza
Palma
Alicante
Orihuela
Murcia
Cartagena
MAREA MEDITERANĂ
Comunitate evreiască
Centru al convertiţilor
1473 Data unei prigoane importante
1480 Decizii ale parlamentului castilian cu privire la evrei
La Coruna
Oviedo
Santiago de Compostella
Leon
Astroga
Allariz
Miranda do Douro
Porto
Zamora
Salamanca
Covilha
Coimbra
Ciudad Rodrigo
Plasencia
Taje
Coria
Trujillo
Santarem
Lisabona
Evora
Badajoz
Merinda
Lierena
Palma del Rio
Ecyo
Carmana
Sevilla
Osuna
Faro
Jerez de la Frontera
Cadrix
Gibraltar
Loredo
Valmaseda
Durajo
Vitoria
Bliviesca
Najera
Villadiego
Burgos
Castroleriz
Palencia
Valladolid
Calahorra
San Pedro
Soria
Peñafiel
Madina del Campo
Olmedo
Arevolo
Berianga
Atienza
Alba Avila de Tormes
Madrid
Guadalahara
Escalona
Talovera de la Reine
Maqueda
Ocana
Toledo
Tembleque
Guadalupe
Ciudad Real
Almagro
Almaden
Almodovar del Campo
Belalcazar
Andujar
Cordoba
Bajalance
Ubeda
Joen
Baena
Granada
Grenade
Velez Malaga
Malaga
Almeria
Huete
Cuenca
1430
1405
1473
1477
PORTUGALIA
SEVILLA

IX. Spre emancipare

În cursul primei jumătăți a secolului al XVIII-lea, întreaga Italie a străbătut o epocă de stagnare economică și de imobilism social. Existența evreiască a continuat să fie reglementată de ritmurile ghetoului, fără mari schimbări. Cabalistul și poetul Moise *Luzatto (1707–1743) a însuflețit la Padova un cerc de inspirație mesianică, înăbușit curând chiar de către autoritățile evreiești. Veneția, care adăpostise una dintre comunitățile cele mai importante din întreaga lume evreiască, a cunoscut un declin comercial lent, iar numărul evreilor săi a scăzut treptat.

Edictul de toleranță al împăratului austriac Iosif II, din 1782, a procurat evreilor din Trieste o primă emancipare parțială. Vreo 15 ani mai târziu, cucerirea teritoriului italian de către armatele franceze a antrenat proclamarea egalității tuturor cetățenilor. Pretutindeni unde au sosit francezii s-au reprodus aceleași fenomene: porțile ghetourilor au fost smulse în chip solemn și au fost arse, câțiva notabili ai comunității au fost invitați să ia parte la noile magistraturi și în același timp, au fost instituite impozite de o mărime încă nevăzută până atunci.

Populațiile, în general foarte atașate la catolicism, i-au identificat pe evreii eliberați cu francezii atei și profanatori. Urmarea a fost că la retragerile temporare ale trupelor revoluționare, apoi la căderea definitivă a lui Napoleon, au izbucnit aproape peste tot agitații anti-evreiești. La Restaurație, situația evreilor a suferit o degradare considerabilă, în special la Roma, unde a fost agravată de reacția care a urmat revoluției din 1848; singura activitate care le-a fost îngăduită în acel moment era cea de negustori de vechituri.

Totuși, reîntoarcerea la legislațiile dinainte nu putea fi totală. În timpul celor aproape 20 de ani de ocupație franceză, situația socială și economică a Italiei se schimbase în chip ireversibil; același lucru se întâmplase și cu evreii. Elitele lor aparțineau burgheziei mijlocii, a cărei importanță crescuse considerabil și de aceea ei nu mai puteau fi respinși la marginea societății. În primele decenii ale secolului, situația favorabilă a câtorva orașe a favorizat chiar formarea de noi comunități; ca aceea din Milano, alcătuită din italieni, dar și austrieci și germani. Între timp, publiciștii liberali au început să atragă atenția opiniei publice asupra acestei degradări și asupra discriminărilor suferite fără motiv de minoritatea evreiască. Grație scrierilor unor autori precum Cattanea, D'Azeglia, Gioberti, termeni ca «emancipare», «regenerare» începeau să circule în dezbaterile politice.

Mișcarea de eliberare națională, *Risorgimento*, a avut în rândurile sale un număr considerabil de evrei, disproporționat în raport cu slăbiciunea lor demografică. Participarea lor a fost intensă atât în privința sarcinilor politice — alături de Mazzini și de Cavour — cât și în acțiunile militare. Se poate recunoaște în unele familii, precum cea a lui Natan-Rosselli, o continuitate între angajarea în lupta națională și — după mai mult de jumătate de secol — opoziția activă contra totalitarismului fascist.

Unitatea Italiei, proclamată în 1861 și extinsă la Roma în 1870, a sancționat definitiv egalitatea tuturor cetățenilor.

X. De la integrare la legile rasiale

Răspunsul evreiesc a fost imediat: o integrare extrem de rapidă la toate nivelurile vieții sociale desăvârșea un proces început de mult și care nu aștepta decât sancțiunea juridică pentru a se manifesta deplin. Italia n-a cunoscut o veritabilă «chestiune evre-

iască»: n-a avut loc nici o afacere Dreyfus. Inserția se desfășura fără zdruncinături, participarea evreiască la politică, la economie și la cultură era considerabilă și nu forma obiectul unei ideologii discriminatorii. Ea a cunoscut un fel de sancțiune politică la finele secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, cu prilejul numirii mai multor miniștri evrei și a unui președinte de Consiliu, Luigi Luzzatti, în 1910.

Integrarea rapidă a dus și la asimilarea, la pierderea treptată a legăturilor comunitare și a fidelității religioase. N-au existat încercări de reformă ca în Germania; reacția generală la noua situație semăna mai degrabă cu o formă de indiferență crescândă, amestecată cu legături afective ce persistau față de o lume pe cale de dispariție. Cu toate acestea, în această epocă au apărut personalități importante, ca Samuel David Luzzatto (1800–1865), gramatician, exeget, mare filolog, unul din principalii reprezentanți ai noii «științe a iudaismului» (a se vedea *Wissenschaft des Judentums*), și filosoful Elie *Benamozegh (1823–1900), poate ultimul cabalist italian. În primele decenii ale secolului al XX-lea, Umberto Cassuto a fost continuatorul operei critice a lui Luzzatto.

Participarea la primul război mondial — «creuzetul națiunii» — părea că a terminat definitiv procesul de integrare, pe care mișcarea sionistă născândă nu l-a influențat în nici un fel. Urcarea la putere a fascismului n-a pus la îndoială achizițiile evreimii: timp de vreo 15 ani, șeful regimului, Mussolini, a negat că în Italia ar exista o chestiune evreiască și a afișat chiar o anumită bunăvoință. Un număr destul de mare de evrei făceau, de altfel, parte dintre partizanii săi. Dar alinierea cu Reichul german a antrenat o schimbare drastică a acestei politici, care, în pofida câtorva semne premonitorii, a surprins țintele sale desemnate. În urma a două decrete succesive, în 1938, «italienii de rasă evreiască» au fost expulzați din administrația publică și din posturile de răspundere ale firmelor socotite ca majore pentru economia națională. S-au adăugat măsuri care aminteau politica de discriminare din Evul Mediu: interdicția de a avea în serviciu personal de religie creștină, nulitatea viitoarelor căsătorii civile între evrei și creștini etc. Una dintre urmările imediate a fost că personalul didactic și elevii, siliți să părăsească școala publică, au dat viață unei rețele autonome de învățământ la toate nivelurile, nucleu al unui sistem școlar care a fost păstrat și apoi lărgit după război.

Aceste măsuri au fost înăsprite în cursul primilor ani ai celui de-al doilea război mondial. Cu toate acestea, în teritoriile străine ocupate de trupele italiene, evreii — autohtoni și refugiați — erau protejați contra teribilelor presiuni ale Reichului german.

Din octombrie 1943 până în aprilie 1945, regiunile italiene din nord și din centru au fost ocupate de către germani. Razia din fostul ghetou al Romei, din 16 octombrie 1943, a anunțat faza persecuției violente. Biserica și-a exprimat dezaprobarea cu întârziere și fără prea multă convingere. Totuși, mănăstirile și-au deschis porțile evreilor care, de altfel, erau ajutați de mulți italieni, din rezistență sau nu. Totuși, italienii au fost aceia care au arestat în cel puțin jumătate din cazuri pe foștii lor concetățeni și au luat inițiative autonome, mai ales în ceea ce privește marele lagăr de concentrare din Fossoli, de unde plecau cele mai multe convoaie dirijate spre Auschwitz. Numărul deportaților care nu s-au mai întors niciodată a atins cifra de 7.000 din totalul de circa 50.000 care constituiau populația evreiască.

XI. Reconstruirea

Perioada fascismului și a războiului a fost considerată, în general, ca o paranteză care nu repunea în discuție bazele unei integrări desăvârșite. Instaurarea Statului Israel a fost trăită de evrei cu o participare intensă, dar n-a zdruncinat sentimentul de apar-

tenență la națiunea italiană, împărtășit de marea majoritate. De altfel, imigranții veniți în Israel din Italia, relativ puțin numeroși, au reconstituit la Ierusalim o sinagogă de rit italian și au dat un impuls important studiilor istorice asupra iudaismului peninsulei.

Noile înțelegeri, semnate în 1985, între guvernul italian și reprezentanții diferitelor confesiuni religioase reglementează de atunci raporturile dintre stat și comunitățile evreiești; organul lor reprezentativ național este Unione delle Comunita Ebraiche Italiane cu sediul la Roma, precum și Collegio Rabbinico Italiano.

În 1987, papa Ioan Paul II, într-un gest cu mare valoare simbolică, cu prilejul unei ceremonii de la sinagoga din Roma, a cerut public iertare pentru toate suferințele și umilirile pe care biserica le-a produs evreilor. De-acum, acei *perfidi Iudaici* erau «frații mai vârstnici».

Alessandra Guetta

SURSE

C. Roth, *The History of the Jews of Italy*, Philadelphie, 1946; A. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, Turin, 1963; H. Vogelstein, *Rome*, Philadelphie, 1940; U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Florence, 1918; R. Bonfil, *Gli Ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Florence, 1991; R. De Felice, *Storia degli Ebrei italiani sotto il fascismo*, Turin, 1961; L. Picciotto Fargion (éd.), *Il libro della memoria. Gli Ebrei deportati dall'Italia, 1943–1945*, Milan, 1991.

LUMEA SEFARDĂ DIN ORIENT ȘI DIN AFRICA DE NORD

I. Lumea sefardă orientală. — II. Înainte de expulzarea evreilor din Spania. — III. După expulzarea evreilor din Spania.

I. Lumea sefardă orientală

Actualmente, iudaismul cuprinde două componente principale: cea așchenază și cea sefardă. Sefarzii și-ar datora numele țării în care au trăit strămoșii lor în Evul Mediu, deoarece termenul *Sefard* desemnează prin tradiție Spania. Există o locuțiune a Bibliei, în cartea lui Ovadia (versetul 20), care anunță că «exilul din Ierusalim care este în Sefarad va moșteni orașe din Neghev». Potrivit criticii biblice, acest toponim se aplica atunci cetății Sardes din Asia Mică. Primii comentatori evrei au tradus însă *Sefard* prin *Ispania* sau *Ispamia*, adică Spania.

Totuși cine sunt actualmente sefarzii?

În 1917, în vremea mandatului britanic, a fost stabilită dualitatea rabinică (deci, rituală sau liturgică) așchenazi–sefarzi; ea a antrenat afilierea tuturor neașchenazilor la grupul sefard. Întâlnirea de la Amsterdam, organizată între 14 și 17 ianuarie 1971 de către Federația Sefardă Mondială și-a însușit pragmatismul israelian: «Numesc *Sefardim pe toți aceia care nu sunt *Așchenazim», declara Elie Elyazar.

Schimburile comerciale, demografice și culturale care au avut loc totdeauna, înainte și după expulzarea din 1492, între comunitățile evreiești care au trăit pe țărmurile bazinului mediteranean, îngăduie să se vorbească despre «sefardizare» și despre «regiune

sefardă». Însă din Evul Mediu, dacă civilizația sefarzilor se deosebea de aceea a evreilor din Europa de Nord, ea era foarte apropiată de aceea a evreilor din Africa de Nord și din Orient. În fapt, exista o arie de civilizație comună tuturor acestor comunități evreiești.

«Teritoriul» sefard îngloba în Evul Mediu, alături de Spania și de Portugalia, țările mediteraneene europene, Africa de Nord și alte țări printre care Egiptul, cu deschideri spre Oceanul Indian. Este lumea pe care a explorat-o Beniamin din Tudela și pe care a inventariat-o din Navara până în India, trecând prin Bizanț și Irak. Este lumea noastră actuală, dezvăluită de negustorii evrei din Orient și din Occident, ale căror scrisori au fost depuse în *Geniza de la Cairo (depozitul de arhive medievale).

Deplasările și migrațiile între aceste regiuni au fost frecvente:familii nord-africane treceau în Spania, altele părăseau peninsula pentru Egipt, pentru Țara Sfântă sau pentru Irak. Legături familiale, comerciale, epistolare, uneau aceste comunități. Filosoful cordovan Moise Maimonide a locuit la Fes în Maroc, s-a oprit o bucată de veme la Acra în Țara Sfântă, iar până la urmă s-a instalat la Fostat (Cairo), jalonând în acest fel aria geografică sefardă medievală.

Trebuie luați în seamă și alți factori care au intervenit. S-au stabilit evrei în Mesopotamia sau în Irak încă de când a fost distrus primul templu. Pe acest teritoriu civilizația evreiască a creat *Talmudul. Epocii talmudice i-a urmat cea a gaonilor; iudaismul spaniol a extras din Mesopotamia tradiția sa specifică, cunoscută sub numele de «sefardă» Cu toate că cei izgoniți din Spania au exercitat o influență minimă asupra Irakului, ritualul lor de rugăciuni și celelalte tradiții ale lor sunt identice în fond. Nu evreii din Spania i-au influențat pe cei din Irak; dimpotrivă, ei au imitat tradițiile religioase ale acestora din urmă. Cu toate acestea, iudaismul irakian intră în categoria evreilor sefarzi.

Cazul anticei comunități evreiești din Persia este mai discutabil. Până la începutul secolului al XIX-lea ea avea propriul său ritual de rugăciuni și nu putea fi considerată ca sefardă. Astăzi însă, ea a adoptat tradiția sefardă și actualmente este considerată ca sefardă.

Cum stau lucrurile cu iudaismul iemenit, care trăiește esențialmente în Israel după o tradiție iemenită specifică? Ce se poate spune despre evreii din Cochin, care au și dânșii obiceiurile lor tradiționale? Despre *_Bene Israel_* din *India, indieni autentici care, apropiindu-se de iudaismul tradițional, au acceptat tradiția sefardă, intrată în uz la vecinii lor irakieni? Sau despre evreii din Buhara? Actualmente, ei sunt înglobați cu toții în categoria evreilor sefarzi și orientali. De fapt, în accepția curentă, termenul sefard desemnează în prezent pe orice evreu care nu este aşchenaz.

II. Înainte de izgonirea evreilor din Spania

Unul din faptele cele mai remarcabile ale istoriei evreiești este acela că evreii au avut totdeauna un centru predominant; că atunci când o comunitate importantă era distrusă sau decădea, îndată alta se ridica. Încă înainte ca vreunul din aceste focare să-și dea seama că îi scapă conducerea poporului evreu împrăștiat, se ivea un alt focar care lua din nou sarcina întreruptă. În acest fel s-a efectuat transferul «suveranității» Palestinei spre *Babilonia.

Comunitatea babiloniană data de la exilul populațiilor din Israel și din Iuda la sfârșitul perioadei celui dintâi templu. La fel ca și celelalte grupe etnice care trăiau la răsărit de Eufrat, evreii au fost supuși succesiv legii babilonienilor, perșilor, seleucizilor elenistici, apoi a parților. În perioada tanaimilor (a se vedea *Tana) structura guver-

namentală și cultura imperiului part (secolele al II-lea, al III-lea e.n.) au contribuit mult la prosperitatea comunității evreiești din Babilonia. Aceasta a fost singura din diaspora care s-a extins dincolo de sfera de influență directă a culturii greco-romane. Vitalitatea spirituală a acestei comunități, liberă de orice influență străină, a crescut treptat și a dobândit astfel un statut special. Iradierea sa se manifestă prin locul de seamă pe care îl ocupă în literatura talmudică.

În cursul perioadei amoraimilor (interpreți ai Legii, a se vedea *Amora), cam prin anul 226 e.n., imperiul part s-a prăbușit, dinastia perșilor sasanizi a cucerit puterea și a păstrat-o până când Babilonia a fost cucerită de către islam, la începutul secolului al VII-lea. Una dintre funcțiile principale din organizarea acestei comunități a fost asumată de către *exilarhi. Prezentându-se ca urmașii dinastiei davidice, în cursul perioadei gaonimilor (a se vedea *Gaon) a fost stabilită genealogia exilarhilor, urcând până la ultimul rege din Iuda, Iehoiachin. Un moment capital al acestei lungi opoziții pentru autoritate a fost reîntoarcerea, în anul 219, a lui Abba Ariha (înțeleptul Rav sau Rab) în țara sa natală, Babilonia, după o ședere îndelungată în Iudeea alături de R. *Iehuda-ha-Nasi.

*Rav (mort în 247), cel mai însemnat dintre amoraimii babilonieni, a introdus din Palestina în Babilonia o cunoaștere profundă a *Mișnei, precum și interpretarea pitorească a trecutului evreiesc de către *Agada; de asemenea și o pietate adâncă. El a întemeiat o academie sau centru de studiu la Sura. Pentru a-i încuraja pe evreii persecutați din această epocă, Rav le-a compus rugăciuni mișcătoare, dintre care unele mai sunt recitate și actualmente în sinagogi, de pildă **Alenu le-șabeah*. De asemenea, Rav a fost autorul rugăciunii recitată în dimineața șabatului care precede apariția *lunii noi, rugăciune în care sunt enumerate binecuvântările dorite pentru săptămânile următoare.

Samuel (mort în 254), medic, astronom și jurist, coleg și adversar al lui Rav, a stabilit o altă academie, la Nehardea. În timpul războiului dintre Persia și Roma, în 259, Nehardea a fost distrusă. Centrul de studii s-a mutat dintr-un oraș în altul, apoi s-a stabilit la Pumbedita. Activitatea sa a completat pe aceea care se realiza la Sura. Spre sfârșitul secolului al IV-lea și la începutul celui de-al V-lea, Rav Ași, în fruntea academiei de la Sura, a revizuit și a compilat opera efectuată în cursul ultimilor 150 de ani. Împreună cu colegii săi, el a examinat fiecare tratat al Mișnei, a efectuat o triere, a suscitat discuții juridice și comentarii. Materialele păstrate privesc morala, istoria, legenda și dreptul. Urmașii lui Ași i-au continuat opera până în anul 500.

Savoraimii (a se vedea *Savora, oamenii care raționează) au urmat amoraimilor. Ei au transmis discuțiile, notate într-o manieră scurtă, concisă, accesibilă discipolilor. În acest fel, *Talmudul din Babilon adună discuțiile referitoare cam la jumătate din tratatele Mișnei. El a servit ca o bază pentru conducerea vieții evreiești în diaspora, unde evreii vin în contact cu neevreii. În cursul istoriei, oricând se ivește o problemă nouă, evreii caută directive în Talmud.

Al doilea loc de fixare a diasporei evreiești a fost Egiptul, încă din epoca în care Nabucodonosor II, regele Babilonului, a deportat pe notabilii evrei și a cucerit Ierusalimul (în anul 597, apoi 517 î.e.n.). De atunci s-a menținut aici prezența evreiască și, atunci când a avut loc cucerirea arabă, această comunitate a fost diaspora cea mai veche la apus de Iudeea, cu o existență de 12 secole. Potrivit cronicarilor arabi, 40.000 de evrei locuiau în Alexandria, capitala Egiptului bizantin, atunci când Anir ibn al-As a cucerit-o.

La fel ca și copții, evreii din Egipt au fost supuși statutului de *dhimma* (protecție contractuală) care îi făcea pe nemusulmani cetățeni de al doilea rang. Islamul a

împrumutat în mare parte de la greci și perși acest statut, care făcea ca minoritățile confesionale sau etnice să beneficieze de o apărare permanentă a vieții lor, a bunurilor lor, a libertăților lor culturale și economice. În schimb, orice *dhimi* adult se angaja să verse statului musulman *djizya* (capitația) și *kharaj* (taxa funciară), prelevată de la persoanele care munceau pământul. În plus, *dhimi* trebuia să accepte o serie de restricții și interdicții referitoare la modul său de viață, îmbrăcămintea sa, practicarea pe față a religiei sale sau construirea lăcașelor de cult. Aceste măsuri restrictive erau conținute în ceea ce se numește «Ordonanțele lui Omar»; ele n-au fost prescrise de către califul Omar (634–694), ci mult mai târziu. Nu erau puse complet în aplicare decât în perioade de criză. În general, ele erau mai puțin riguroase în Egipt decât în Maghreb. Situația evreilor s-a ameliorat când Ibn Tulum a creat prima dinastie independentă a Egiptului musulman, la începutul secolului al IX-lea. La sfârșitul acestui secol s-a distins unul dintre marii gânditori ai iudaismului, Said al-Fayumi, mai cunoscut sub numele de *Saadia Gaon (882–942).

Viața comunității evreiești egiptene din Evul Mediu ne este cunoscută grație documentelor găsite în Geniza sinagogii din vechiul Cairo. Perioada fatimidă (968–1171) a fost una dintre cele mai strălucite ale istoriei Egiptului. Țara a devenit un centru economic, artistic, cultural, militar și comercial. *Dhimisii* se bucurau de o toleranță relativă, Ibn Killis neșovăind să utilizeze capacitățile lor. În 1011, califul nebun El-Hakim a silit pe evrei să părăsească Fostatul și le-a desemnat un cartier din Zuweilla, care după aceea a purtat numele de Haret el-Yehud, fiind până în secolul al XIX-lea spațiul vieții evreiești din Cairo.

Printre medici, filosofi și poeți să-l citățm pe Mașalla (770–820), unul dintre primii și cei mai importanți astrologi arabi; Isaac Israeli, mare medic, naturalist și filozof; vizirul Iakub ibn Killi, întemeietorul universității coranice El-Azhar; *Maimonide (Cordoba 1138–Cairo 1204) cel mai mare filozof evreu din Evul Mediu;Efraim ibn el-Zafam, medic reputat, care a vândut sultanului Al-Afdal o bibliotecă cu zece mii de lucrări și a mai lăsat, când a murit, alte douăzeci de mii; Abu al-Fadail ibn al-Nakid, oculist celebru; Abu al-Haiyan al-Mudewar, medic al lui Saladin; Abu al-Munagga ibn Șaieh, ministru al Agriculturii, constructor al unui canal derivat din Nil (care poartă încă și acum numele său). După Makrizi, în secolul al XIV-lea funcționau cinci sinagogi, centre de studii religioase și juridice.

Naghidul, sau șeful evreilor, era reprezentantul politic al tuturor evreilor din Egipt pe lângă calif. Uneori era asistat de un vice-naghid, în afară de trei secretari și 2–7 scribi. Investit cu depline puteri privind treburile civile și criminale, naghidul stabilea amenzile, poruncea arestările, aduna impozitele, numea rabinii și decidea în chestiunile teologice. Puterea naghidului se întindea și asupra comunităților din Siria și Palestina, atunci când Egiptul controla aceste regiuni. Erau prelevate contribuții regulate de la comunitățile din Orient și din Occident în beneficiul orașelor Ierusalim și Bagdad, centre spirituale ale iudaismului care îndrumau diaspora în probleme de credință, de ritual și de lege civilă. În pofida împrăștierii sale, iudaismul medieval păstra totuși o remarcabilă unitate.

Sub mameluci (1250–1517), anume în anul 1356, un edict a interzis evreilor și creștinilor meseria de bancher. În 1388, marelui rabin din Cairo i s-a impus o taxă de 50.000 dirhami; în 1400, *dihmisilor* le-au fost interzise băile publice. Șeicul Al-Muajid (1412–1421) a întărit decretele care îi umileau pe evrei (în ce privește îmbrăcămintea și interdicția de a călări, fie și pe un asin, în Cairo).

Potrivit tradiției, evreii au sosit în Kurdistan la finele epocii primului templu, când fuseseră siliți să pornească pe calea exilului. În Evul Mediu ei erau concentrați în special

în orașele Mosul, Kirkuk, Erbil, Amadiya, Zakhu și Barachi. Limba lor arameică era foarte apropiată de arameica babiloneană a Talmudului. Această comunitate, chiar dacă făcea parte din Irak, se deosebea de ceilalți evrei din Irak prin cultura și stilul ei de viață. Beniamin de Tudela, care a vizitat Kurdistanul în 1170, povestește că a întâlnit peste o sută de comunități. În marile orașe, evreii erau conduși de un consiliu din 7 oameni, având în fruntea lor o căpetenie.

În ce privește triburile de evrei răspândite prin regiunile muntoase ale Caucazului, ele păstrau o tradiție conform căreia ele ar descinde din cele zece *triburi exilate de către Salmanazar, regele Asiriei, la Halakh, Habor, în apropierea fluviului Gozan (Indusul) și în cetățile medice (după altă versiune). Această tradiție era comună evreilor din Daghestan, din Azerbaidjan, din Georgia și din Armenia, chiar dacă se deosebeau prin limbă, aspect fizic și mod de viață.

După un cronicar bizantin, în secolul al IV-lea, peste 50.000 de familii evreiești au fost duse din Caucaz în Rusia, dar mulți au rămas în Munții Caucazului. O parte s-a asimilat și a fost absorbită de către armeni și georgieni.Totuși, un alt grup a rămas fidel iudaismului până în zilele noastre. Vestigii precum inscripția de la Mezhek, conservată în muzeul evreiesc de la Tiflis, sunt dovada că în Evul Mediu a existat aici o comunitate importantă. Texte literare, cum este cronica sectei caraite din Tiflis, confirmă acest fapt pentru secolul al X-lea.

În ce privește evreii din Buhara, ei utilizau scrierea cu caractere ebraice pătrate sau scrierea Rași, pe care au adaptat-o limbii persane, adăugându-i semne speciale pentru transcrierea unor sunete persane.

În Iemen, iudaismul a atins apogeul la sfârșitul secolului al V-lea și începutul secolului al VI-lea, când o dinastie de conducători evrei și-a stabilit acolo guvernarea, locuitorii țării au fost siliți să adopte religia evreiască. După o răscoală, evreul Iosef Du Nuas a fost încoronat ca rege și a cucerit teritorii de la etiopienii creștini. Pe plan cultural s-a evidențiat o personalitate, Nataniel ben Isaia, care a scris în secolul al XIV-lea un comentariu al *Bibliei în limba arabă. Nefiind talmudiști, iemeniții cunoșteau comentariile Torei; cei mai învățați studiau *Zoharul* și operele cabaliștilor europeni.

Ca și aceea din Iemen, comunitatea evreiască din Aden a fost una din cele mai vechi din Orientul Mijlociu și își avea rădăcinile în distrugerile primului și celui de-al doilea templu. Potrivit pietrelor tombale și unor documente din muzeul guvernamental din Aden, evreii au trăit în Evul Mediu în această fortăreață care supraveghează drumurile oceanului Indian și ale Mării Roșii.

În Siria, începuturile stabilirii evreilor urcă până la perioada celui de-al doilea templu. Cucerirea arabă a dus la ameliorarea situației evreilor. O dată cu declinul Babilonului, lipsa de securitate a provocat emigrarea evreilor spre Siria. În secolele al X-lea și al XI-lea s-au dezvoltat acolo comunități, în majoritate alcătuite din meșteșugari pricepuți, care perpetuau de-alungul generațiilor tradiția muncii manuale. În secolul al XII-lea, unul dintre învățații din Alep a fost un discipol al lui Maimonide, căruia acesta i-a dedicat lucrarea sa *Călăuza rătăcitilor*.

Este probabil că evreii au sosit în Africa de Nord pe calea Egiptului, ca urmare a unei imigrații palestiniene, consecință a cuceririi Țării Sfinte de către egipteni. Regele Egiptului, Hedjkhepette al II-lea Setenpore IX Sesac I-ul (950–920 î.e.n.) a jefuit Ierusalimul în 930 și a luat cu el evrei captivi în valea Nilului, de unde ei au putut pleca spre Africa de Nord. După distrugerea Cartaginei și cucerirea întregii Africi de Nord de către armatele romane, *Pax romana* a favorizat expansiunea economică și a atras imigranții, datorită suprapopulației Egiptului și a ostilității coloniilor elenistice.

Iudaismul maghrebian a început după declinul marelui focar libian, atunci când generalul Marcius Turbo a zdrobit marea revoltă din vremea lui Traian (115–117). S-a produs o emigrare din Cyrena spre vest. Potrivit sfântului Jerôme (347–420), în epoca sa exista un lanț continuu de colonii evreiești din Mauritania până în Orient. Autori creștini, ca Tertulian, sfântul Augustin și sfântul Cyprian, au intensificat propaganda anti-evreiască, de teama ca nu cumva biserica să fie amenințată de vitalitatea iudaismului local și de succesul mesajului său în mediile păgâne.

În anul 429, vandalii, care adoptaseră erezia ariană, au invadat Maghrebul. Ei s-au aliat cu evreii care, sub Genseric și urmașii lui, s-au bucurat de o libertate religioasă totală. În anul 533, când regiunea a fost recucerită de către Bizanț, evreilor li s-au impus legi restrictive, ca interdicția de a studia Mișna sau transformarea unor sinagogi în biserici. Totuși, evreii trăiau acolo mai bine decât în Spania în secolul al VII-lea, deoarece în urma decretelor anti-evreiești hotărâte de regii vizigoți în această țară, mulți evrei au plecat să se stabilească în Africa de Nord.

În anul 688, arabii au pornit să cucerească Maghrebul, după ce suferiseră un eșec, în 665, când a avut loc primul lor atac. Ei i-au învins cu ușurință pe bizantini, în timp ce berberii țineau în șah populațiile Djeraua, din 688 până în 708, îndeosebi în Auris, sub conducerea unei femei, Kahena, dintr-un trib iudeo-berber. Celelalte triburi iudeo-berbere erau Nefusa, berberii din Ifrikuiya, Fendelaua, Mediuna, Behlula, Ghiata și Fazas, berberii «Maghreb-ului el Acsa». În pofida lipsei corespondenței schimbate de iudeo-berberi între Spania, Africa de Nord și învățații babilonieni, se poate nota influența exercitată asupra berberilor și asupra unor triburi, care s-au iudaizat cam pe la începutul erei actuale.

Potrivit unei tradiții, în această epocă, un grup de șapte rabini palestinieni ar fi venit pentru a iudaiza populația berberă. La rândul lor, evreii s-au berberizat, adoptând obiceiuri, precum cele ale marilor libațiuni cu apă în timpul sărbătorilor de Rusalii. O parte dintre berberii iudaizați s-au creștinat, apoi s-au islamizat în urma înfrângerii Kahenei, care a murit în luptă. Cucerirea islamică a continuat, convertind pe toți locuitorii din Africa de Nord. Din secolul al VIII-lea până în al XI-lea, viața evreilor de aici a fost destul de obscură. O dată cu almohazii, berberi integriști care vroiau să-i islamizeze pe toți *dhimișii*, au fost nimicite comunități evreiești pe care le-a evocat Abraham ibn Ezra: Oran, Sigilmassa, Fes, Meknes, Marrakeș, Sus, Salé și Tlemcen.

Pe plan cultural, după declinul Babiloniei și al Palestinei, Maghreb-ul a preluat ștafeta, pe care a trecut-o apoi Spaniei. În secolul al XI-lea, Kairuan s-a distins prin rabinii săi. Ei răspândeau în Africa de Nord *responsе* la întrebările privind legea religioasă, responsе pe care le primeau de la maeștrii academiilor din Sura și din Pumbedita din Babilonia. S-au ilustrat maeștri, ca rabi Hușiel, care a întemeiat o școală talmudică, și fiul său ben Elhanan. În medicină, Isaac Israeli a dobândit o faimă universală. S-au mai distins: Iehuda ben Koreiș, care a demonstrat cât de mult poate ajuta la o mai bună înțelegere a limbii ebraice cunoașterea arameicii și a arabei; Dunaș ben Labrat ha-Levi (născut în 980) și Iehuda Haiyug (născut cam pe la 900) au fost întemeietorii gramaticii ebraice, Isaac *Alfasi a scris cel mai complet dintre codurile de legislație religioasă până la Maimonide.

Creația spirituală a sărăcit o dată cu plaga almohadă; s-a întărit apoi prin sosirea evreilor spanioli, începând din 1391, de exemplu la Alger, cu rabinii Isaac ben Șeșet (Ribaș) și Simeon ben Țemah *Duran (Rașbaț). Acesta din urmă a scris ordonanțe, *Takanot din Alger*, care au stabilit de atunci o legislație matrimonială, aplicată încă și în zilele noastre de către majoritatea comunităților evreiești.

III. După expulzarea evreilor din Spania

1. *Lumea orientală*

În fosta Rusie sovietică, și anume în Georgia, au trăit evrei sefarzi și orientali. Ei au știut să-și păstreze identitatea evreiască, datorită vecinilor lor creștini și musulmani. În sudul Caucazului au existat două comunități: evreii din Georgia la vest și evreii din Daghestan la est; centrul acestora se afla la Derbent, pe țărmul Mării Caspice. În secolul al XVII-lea, spaniolul don Juan de Seglas a propus autorităților din Constantinopole întemeierea unui stat evreu în aceste regiuni.

Evreii georgieni vorbeau aceeași limbă ca și vecinii lor creștini. Ei au adoptat chiar și scrierea georgiană (adică de la stânga la dreapta), spre deosebire de evreii din Europa și din Asia. Numele lor de familie erau tipic georgiene, de multe ori identice cu cele ale vecinilor lor creștini. Fiind credincioși tradițiilor strămoșești, ei au păstrat totdeauna contactul cu marile comunități din Persia, de unde le soseau, cu regularitate, mesageri. Abia atunci când țara lor a fost anexată imperiului rus, ei s-au întâlnit cu așchenazii din Polonia și Lituania, care au trimis în Georgia delegați, dintre care unii au acceptat să se stabilească acolo, ca rabini.

Evreii din Georgia duceau o viață citadină. Ocupându-se mai ales cu comerțul, revoluția bolșevică a avut pentru ei urmări tragice; au fost considerați ca burghezi, au fost persecutați și au fost nevoiți să plece din locurile natale. Mulți s-au stabilit la Istambul. Dintre ei, unii au devenit proprietari ai unor plantații de pomi fructiferi, alții — crescători de vite. Deși puțini au avut o înclinație spre speculații intelectuale, a existat totuși o tradiție spirituală a iudaismului georgian în Caucaz, rămânând vestiți câțiva maeștri și eruditi.

Încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, evreii georgieni s-au stabilit în Palestina unde, în 1863, au creat o comunitate la Ierusalim.

În privința evreilor din Buhara: în anul 1508, când Bab Mohamed Khan l-a alungat de la putere pe regele Persiei, Șah Abbas, comunitatea din Samarkand a fost distrusă definitiv iar ocupanții de acolo s-au refugiat la Buhara, întărind în acest fel comunitatea de aici. Secolul al XVIII-lea este secolul de aur al literaturii evreiești buhariene. Se distinge Iusuf Iehudi (1688–1755); el este autorul poemului *Haft Baderan* («Șapte frați»), inspirat de versiunea midrașică a martiriului *Hanei și fiilor săi (2 Macabei 7); Beniamin ben Mihael a tradus în iudeo-persană poeme de *Ibn Gabirol; Elișa ben Samuel Raghib a tradus celebra povestire despre *Balaam și Iosif*. Operele lui Nizami și Hafiz au fost transcrise cu caractere ebraice pentru a ușura citirea lor.

În 1793 a început o nouă epocă pentru evreii din Buhara, prin sosirea lui Iosif Maman din Tetuan, trimis al «Țării făgăduite». El i-a convins că ei sunt coborâtori ai evreilor din Spania și i-a făcut să admită ritualul spaniol.

În decursul celor 50 de ani de dominație sovietică în Uzbekistan, popoarelor din Asia rusească le-a fost impusă scrierea latină. Evreii au fost și ei siliți să renunțe la scrierea lor; ebraicii, ca și arabei, i se reproșa că ar constitui o cauză de ignoranță și analfabetism.

Valul evreilor georgieni spre Israel a dat un impuls celor 150.000 de evrei din Buhara, care s-au organizat pentru plecare.

Iudaismul din Afganistan, ramură a iudaismului persan din cauza configurației geografice și a istoriei acestei țări, a dobândit un caracter special. Aceste comunități au suferit numeroase tribulații în epoca lui Gengis Han, a lui Hulagu-Hanet și a lui Tamerlan. Informații precise asupra evreilor din Afganistan au fost culese târziu, pe

la mijlocul secolului al XIX-lea. După convertirea cu sila a evreilor din Meșhed, acești «marani» ai islamului, amenințați cu exterminarea, au pornit în căutarea unor refugii unde, la finele secolului al XIX-lea, să fie tolerată întoarcerea la practicarea în public a religiei lor. Unii au plecat spre Buhara, alții spre Herat din Afganistan, unde evreii i-au ajutat să se stabilească.

Călători care au explorat regiuni din Indiile britanice începând din 1840, au întâlnit pe evreii din Afganistan, țară greu accesibilă. În general, ei erau negustori. În acea epocă erau cam 40 000 de evrei, grupați în 60 de comunități, dntre care cele din Kabul, Herat, Kandahar, Balkh, Andkhuy, Mazâr-e-Șarif și Meymana... Pe la 1870, acești evrei au trebuit să îndure măsuri coercitive și discriminatorii (de exemplu, purtarea unei panglici negre în jurul turbanului). Un decret le poruncea să dea 300 de bărbați pentru armată și impunea o taxă grea celor care căutau să se ferească de această muncă obligatorie. A urmat un exod spre Persia, Buhara, precum și spre Palestina.

Înaintea celui de-al doilea război mondial, au reînceput persecuțiile, sporite de acțiunile agenților germani. Evreii au fost îndepărtați din pozițiile cheie din comerț și administrație, iar unii au fost deportați. Aceste măsuri au determinat intensificarea emigrării spre Palestina; când britanicii au stăvilit imigrația în Palestina, mulți evrei s-au îndreptat spre Persia și India. Numai în urma unor solicitări insistente din partea unor organizații evreiești internaționale, acești evrei au primit autorizația să se stabilească în Palestina.

În 1948, când s-a creat Statul Israel, existau în Afganistan cam 50.000 de evrei. În 1954, guvernul afgan a autorizat plecarea evreilor; 35.000 de persoane au profitat de acest acord oficial pentru a pleca spre Israel. Actualmente n-au rămas în Afganistan decât câteva sute de evrei, care trăiesc în special la Kabul, Herât și Balkh.

În Iran, situația comunității a devenit critică pentru prima dată în secolul al XVI-lea, când musulmanii șiiți au intensificat persecutarea evreilor din 1581 până în 1629, apoi din 1642 până în 1666, în timpurile când au fost la putere Abbas I-ul și, respectiv, Abbas al II-lea. În aceste perioade au fost incendiate sinagogi sau au fost transformate în moschei, iar mulți evrei au fost siliți cu forța să se convertească la islam. În 300 de orășele evreiești au avut loc asemenea convertiri forțate, acești convertiți fiind porecliți *Jedeed* (musulmani noi).

O ameliorare a situației s-a constatat în secolul al XVIII-lea, în timpul domniei lui Nader Șah. El a îngăduit evreilor să locuiască în capitala sa, Meșhed. Dar după moartea lui, situația evreilor s-a deteriorat din nou, iar în 1838 mulți evrei au fost executați, iar alții au fost obligați să se convertească. Timp de mai multe generații, evreii din Meșhed au trăit o viață dublă: în exterior ei păreau a fi musulmani zeloși, dar acasă ei continuau să respecte preceptele iudaismului. O parte dintre acești evrei din Meșhed s-au stabilit în Palestina la sfârșitul secolului al XIX-lea; ei au ocupat un cartier la Ierusalim. Alții i-au urmat și au întemeiat și dânșii un număr de noi cartiere în vestul Ierusalimului.

Alianța Israelită Universală a pornit o mare acțiune de educație în Iran. În școlile sale ea a instruit o întreagă generație; dar unii s-au detașat de iudaism. În timpul celui de-al doilea război mondial, emisari ai Oțar ha-Tora (organizație a evreilor sefarzi din New York) au stabilit în Iran școli publice, pentru a instrui religios pe evreii iranieni din generația precedentă, care se detașaseră de iudaism. În timpul domniei șahului Reza Pahlavi s-a manifestat la evrei o trezire culturală; în școlile Alianței Israelite Universale și ale Oțar ha-Tora, elevii au dobândit o educație evreiască mai temeinică.

În 1950, șahul a recunoscut *de facto* Statul Israel. Cu toate acestea, în anii următori, guvernul iranian a refuzat să accepte la Teheran un reprezentant israelian, cu același statut ca el reprezentantului iranian în Israel.

În tot cursul domniei șahului Reza Pahlavi, evreii s-au bucurat de o protecție totală. Ei au devenit un important factor economic în comerț și industrie; mulți s-au avântat în domeniul construcțiilor sau au investit în dezvoltarea Teheranului. Printre evreii cei mai bogați, unii se aflau în exportul de petrol, sectorul economic cel mai rentabil. Conducătorii religioși șiiți atâțau poporul împotriva evreilor, făceau să circule pamflete în care evreii erau acuzați că «fură bunurile poporului».

Aceste acte, adăugându-se unui sentiment de nesiguranță, au provocat plecarea evreilor. Conștienți de primejdie, conducătorii lor au luat legătura cu Khomeyni, care a promis protecția sa, conducătorii evreilor insistând asupra faptului că evreii doresc să trăiască în pace și siguranță. O dată cu exilarea șahului, la 16 ianuarie 1979, instituțiile evreiești internaționale și-au intensificat eforturile pentru a încuraja plecarea evreilor. În februarie 1979, 4.000 de evrei au emigrat astfel spre Israel.

La câteva săptămâni după luarea puterii de către Khomeyni, a fost arestat președintele comunității din Teheran, Habib el Katanayan. După 43 de zile de detenție, el a fost executat, la 9 mai 1979, fără să fi beneficiat de o adevărată apărare juridică. În vara anului 1980, autoritățile iraniene au închis școlile care nu se aflau sub supravegherea guvernului și au suspendat activitatea instituțiilor de învățământ ale celorlalte religii.

Dintre cei 80.000 de evrei din Iran, nu toți au încercat să fugă. Actualmente, comunitatea numără 30–35.000 de suflete. Majoritatea au emigrat spre Statele Unite (20.000); 19.000 au sosit în Israel în ianuarie 1981, ceilalți s-au stabilit mai ales în Anglia, în Italia și în Franța.

În Irak, evreii au fost vreme îndelungată un factor important în dezvoltarea economică și administrativă a țării. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, unele familii au plecat în Extremul Orient, unde ele au creat centre de comerț britanic, dar n-au rupt legăturile cu comunitatea lor de origine. Evreii din Irak au contribuit la organizarea transporturilor, a rețelelor telegrafice și telefonice, a sistemelor poștale. Organizarea mișcării naționale, jurnalismul și dezvoltarea literaturii arabe a Irakului le datorează mult.

O dată cu independența și cu sfârșitul mandatului britanic în 1982, a început o campanie sistematică de expulzare a evreilor din posturile publice. Unii au rămas în câteva servicii indispensabile, precum căile ferate, vama sau instituțiile financiare guvernamentale, în lipsa unor înlocuitori musulmani competenți.

Relațiile dintre evreii și musulmanii din Irak au fost determinate în mod esențial de schimbarea relațiilor dintre arabi și evrei în Palestina. Astfel, în 1936–1938, când au avut loc răscoalele arabe din Palestina, evreii au fost supuși în Irak unor persecuții și suferințe, în special sub dominația lui Rașid Ali al-Gaylani. Agitațiile din 1941 au ucis circa 170 de evrei și au rănit mai multe sute; bunurile evreiești jefuite au fost evaluate la peste un milion de lire sterline.

După acest pogrom, unii s-au refugiat în Iranul vecin, în timp ce alții au plecat spre Palestina. În 1950–1951 a avut loc o *alia* masivă spre Israel. Din iunie 1950 până în iunie 1952, 110.000 evrei irakieni s-au stabilit în Israel; 15.000 s-au refugiat în Iran, alții au plecat spre Australia, Canada, Statele Unite și spre țările Europei de Vest. Față de cei 130.000 de evrei care trăiau în Irak în 1948, în 1952 se mai găseau acolo doar 6.000, iar în 1973 numai 400 persoane. Acest nou exod s-a datorat spânzurării

în piața publică a nouă evrei, ca răzbunare pentru înfrângerea de către Israel a arabilor în iunie 1967.

Evreii din Kurdistan au făcut *aliaua* lor în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Ei s-au stabilit la Safed, Tiberiada și Ierusalim. În anii 1930, li s-au alăturat sate întregi. În Israel au fost întreprinse inițiative pentru a păstra moștenirea acestor comunități, care sărbătoresc în special Saharana (primăvara, ei, împreună cu familiile lor, ies pentru 2–7 zile, să se bucure de frumusețile naturii. Această celebrare cuprinde ospețe, dansuri și cântece exprimând dragostea și nevoia de natură).

În Egipt, la sfârșitul secolului al XV-lea, comunitățile erau pe marginea declinului spiritual. Exista teama ca sărăcirea internă să nu ducă cumva la asimilarea cu populația musulmană înconjurătoare. Evreii din Spania și din Portugalia au dat forțe noi comunităților, au infuzat un sânge nou în viața evreiască locală, al cărei impact s-a răspândit și asupra celorlalte comunități din regiune, în special în Palestina, unde centrele au înflorit, prestând un învățământ care a afectat întreaga lume evreiască.

De la expulzarea din Spania, valul evreilor de origine iberică spre Egipt a crescut mereu, mișcare ce a durat până la primul război mondial. În general, Egiptul a servit drept etapă la jumătate de drum pentru exilații în căutarea unui azil în regiunea Orientului Apropiat. Noii sosiți s-au instalat în principal la Cairo și la Alexandria. Printre ei s-au observat rabini celebri, care aveau numeroși elevi și scriau texte literare cu privire la norma rabinică și la interpretarea unor texte religioase. Personalitatea care s-a distins cel mai mult a fost David ben Solomon ibn Zimra (Radbaz), care a trăit 40 de ani în Egipt.

Cucerirea otomană a dus la creșterea populației evreiești din Egipt și din alte țări ale imperiului, îndeosebi în Turcia. În secolul al XVII-lea, evreii rabaniți aveau 31 sinagogi la Cairo, iar caraiții una. În secolul al XVIII-lea, numărul sinagogilor a ajuns la 36. Celelalte mari comunități se aflau în Alexandria, Mansura, Dumyat și Rașid. În decursul primelor secole care au urmat cuceririi turcești, evreii egipteni au menținut puternice legături comerciale cu evreii din Izmir, Veneția, Livorno, Rhodes și alte orașe de pe coasta mediteraneeană. În cursul dominației otomane s-au distins scriitori: Mardoheu ben Iuda ha-Levi, autorul unei interpretări a Bibliei (*Avodat ha-Kodeș*) și al unei colecții de *responsе (Darhe Noam)*; fiul său, mare rabin la Cairo, a scris o lucrare de *responsе: Ginnat ieradim*; Iosef Sambari (1640–1703) a compilat o carte (*Divre ha-hakhamim*) despre istoria califilor otomani și a supușilor lor evrei.

În 1881, când Anglia a preluat controlul asupra Egiptului, situația evreilor s-a îmbunătățit. Evreii au obținut înalte funcții sociale și economice, au început să-și găsească un loc în viața publică. Au fost înălțate noi sinagogi. Unii evrei s-au alăturat mișcării naționale egiptene, care s-a creat spre sfârșitul secolului al XIX-lea. În această epocă, marele rabin din Cairo, Rafael ben Simeon (1848–1928) a scris *Nehar Mițraim* despre obiceiurile evreilor din Egipt și *Tov Mițraim* despre rabinii Egiptului, măreția lor și calitățile lor excepționale.

Cam pe la sfârșitul anilor 30 s-au format asociații pentru boicotarea afacerilor evreiești în Egipt, din cauza sprijinului dat de evreime sionismului. La 2 noiembrie 1945, ziua aniversară a Declarației Balfour, au fost organizate răzmerițe. Mișcarea «Tinerilor egipteni» a incendiat o sinagogă și a distrus mai multe instituții comunitare: spitalul, azilul de bătrâni și alte clădiri. Între aprobarea de către Națiunile Unite a planului de împărțire (20 noiembrie 1947) și sfârșitul mandatului britanic (15 mai 1948), Egiptul a îndemnat statele arabe să se hotărască să trimită armate în Palestina pentru a împiedica crearea Statului Israel.

Între iunie și noiembrie 1948 au fost duse acțiuni contra evreilor: bombe plasate în cartierul evreiesc au distrus douăsprezece case, au rănit 80 de persoane și au ucis 34. Când a luat puterea Gamal Abdel Nasser, evreii au slujit autorităților drept țapi ispășitori. Când a izbucnit războiul de șase zile, bărbații au fost trimiși în lagăre de detenție, unde au fost tratați cu cruzime. Grație presiunilor din afară, ei au putut părăsi Egiptul, dar fără nimic din bunurile pe care le avuseseră.

Față de 80.000 evrei câți erau în Egipt în cursul celui de-al doilea război mondial, comunitatea s-a micșorat la jumătate, pe la mijlocul anului 1956. După campania din Sinai, între 22 noiembrie 1956 și 6 martie 1957, peste 14.000 de evrei au fost expulzați. Expulzările și fugile au continuat, astfel încât la începutul anului 1960, 30.000 de evrei plecaseră din țară. Majoritatea s-au dus în Israel, alții s-au stabilit în America de Sud, în Brazilia, în Canada, în Statele Unite și în Europa de Vest, mai ales în Franța. Când a avut loc războiul de Iom Kipur, cei 350 evrei rămași la Cairo și la Alexandria au fost trimiși în lagăre de detenție. Actualmente n-a mai rămas în Cairo decât o sinagogă în activitate.

În Iemen, studierea acestei comunități vădește că erudiții de acolo întrețineau relații îndeosebi cu diasporele sefardă și orientală. Printre personalitățile acestei comunități cel mai mare poet a fost rabinul Șalom Șabasi (secolul al XVII-lea), care a descris în ebraică și în arabă lucrări privind aplicarea decretului *Muzah* (care a prilejuit evreilor mari suferința). El a fost și autorul lui *Kitab er-Ramal* («Cartea nisipului») despre prezicerea prin grăunțele de nisip, al lui *Hemadat Yamin* — o interpretare a Torei prin intermediul Midrașului și al Cabalei, al lui *Kitab ez-Zig*, despre astronomie și astrologie și al lui *Bet tefila*, interpretare a unor rugăciuni.

Evreii iemeniți s-au distins prin lucrările lor artizanale, ca bijuteriile și țesăturile. O dată cu cucerirea otomană, situația lor s-a ameliorat, și au putut construi un nou cartier cu o sinagogă. Conducătorii arabi i-au expulzat pe turci în 1918. Imamul Yahia a instituit din nou «decretul orfanilor» (fiecare orfan evreu este păzit de către autorități și convertit la islam). «Decretul Coroanei» obliga pe evrei să nu-și acopere capul, contrariu obligației lor religioase. În Iemen s-au manifestat noi falși Mesia, care au perturbat profund comunitatea, antrenând consecințe amare. Ultimul fals mesia, Iosef Abdallah, a apărut în 1893. Autoritățile turcești l-au expulzat în insula Kemaran.

În secolul al XIX-lea, rabinul istoric Iacob Sapir a descris în lucrarea sa *Even Șapir* condițiile economice, obiceiurile religioase și practicile laice ale evreilor iemeniți. El a fost la originea instalării în Palestina, în anul 1882, a 46 familii, adică a 450 de persoane. Ulterior, până în 1905, iemeniții s-au stabilit mai ales la Iafa. În 1907, imigranți iemeniți au fost primii coloniști din Rehovot și Rișon le Țion. În cursul celor 30 de ani de dominație britanică, între 1918 și 1948, 14.380 evrei au emigrat din Iemen în Palestina. La începutul Statului Israel, 50.000 evrei s-au instalat aici prin operația «Covorul magic» (punte aeriană care i-a adus din aprilie 1949 până în septembrie 1950), imagine care decurge din viziunea profetului Isaia: «Vă voi duce pe aripile vulturilor».

Atunci când britanicii au ocupat Adenul, trăiau acolo 500 evrei. La sfârșitul celui de-al doilea război mondial, comunitatea atingea numărul de 8 000 de persoane, trăind din comerț, prin intermediul caravanelor de cămile sau al vapoarelor care soseau din Europa, Africa sau Asia. Evreii din Aden s-au detașat de unele practici ale iudaismului, spre deosebire de coreligionarii lor din Iemen sau din Emiratele Arabe. Industria licheurului, aflată în mâinile evreilor, era singurul privilegiu al comunității din Aden. La fel ca și evreii din Iemen, ei își frământau și coceau pâinea acasă, de aceea aveau cuptoare făcute din lut, care măsurau un metru înălțime, un metru lungime, erau circulare și erau înconjurate de un grătar. Tradiția sefardă (stil de viață, obiceiuri, îmbrăcăminte)

marca puternic pe evreii din Aden, care se adresau rabinilor sefarzi din Ierusalim pentru a le pune întrebări cu privire la lege și la practica iudaismului.

Conducătorii evreilor din Aden au jucat un rol crucial în *aliaua* evreilor iemeniți spre țara făgăduită.

Războiul de șase zile, evacuarea armatei britanice, destrămarea legislației britanice în Federația arabă a Arabiei de Sud și în colonia sa din Aden au marcat sfârșitul comunităților evreiești din Aden și din emiratele Arabiei de Sud. Comunitatea care rămăsese, cuprinzând 150 de familii, s-a îmbarcat la Aden împreună cu soldații britanici. Cei mai bogați au plecat mai ales spre Marea Britanie, ceilalți spre Australia, India, Hong-Kong și Singapore, iar cei mai săraci spre Israel.

Dintre evreii exilați din Spania care au venit să se alăture comunităților din Orientul Apropiat, aceia care s-au stabilit în Siria au schimbat imaginea acestei comunități. În foarte puțin timp ei au devenit vestiți pentru cunoștințele lor și au ocupat repede posturi de cea mai mare importanță în cadrul comunității. În decurs de 20 de ani, între 1594 și 1620, rabinul Haim *Vital, elev al lui Isaac *Luria, a trăit la Damasc și s-a ocupat intens cu Cabala. El se considera ca îndeplinind o misiune mesianică și se socotea a fi Mesia ben Iosef. Poetul și rabinul Israel Najara a locuit la Damasc . Din lucrarea sa *Zemirot Israel*, evreii din Damasc recitau cântece și lamentații în momentele de bucurie și de tristețe. În 1605 a fost instalată la Damasc o imprimerie ebraică, dar ea n-a izbutit să publice decât o singură carte în ebraică.

Evreii trăiau într-un ghetou, Harat el-Yahud (cartierul evreiesc). Comunitatea din Damasc cuprindea un număr de 1.500 de familii, printre care, stabiliți mai de mult, evreii exilați din Spania nu trăiau în armonie cu ceilalți, ei având idei, obiceiuri și tradiții diferite. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, marile familii erau Farhi, Stambuli, Lisbona, Pijoto, Loniada și Ades. Rabinul Șehade (Saul) Farhi (din familia Farhi, care nu era de origine spaniolă) a fost ministru de finanțe la începutul secolului al XIX-lea.

În 1840 a dispărut un preot creștin (Thomas). Servitorul său, musulman, funcționari sirieni, precum și unii creștini printre care și consulul Franței, i-au acuzat pe evreii din Damasc că l-au ucis ca să-i ia sângele pentru prepararea azimei pentru Paște. Această acuzație de omor ritual urma o strategie folosită de creștini pentru a acapara funcții importante în Orientul Apropiat, prin crearea unui dușman comun cu musulmanii. Autoritățile au arestat zeci de evrei, printre care notabilii comunității și i-au torturat pentru a smulge mărturisiri. Unii au ajuns infirmi, alții au murit, iar alții au fost condamnați la pedepse cu închisoarea; 63 de copii au fost interogați de către poliție ca să mărturisească despre activitățile părinților lor. Conducători ai diasporei, precum Adolphe Crémieux și Moses Montefiore s-au mobilizat pentru apărarea evreilor din Siria. Rezultatul a fost anularea tuturor decretelor proclamate contra evreilor din Siria.

La începutul secolului al XX-lea, sub influența primului Congres sionist de la Basel din 1897, mai multe grupe de sioniști s-au stabilit în Siria. Această țară a devenit un centru important pentru refugiații în drum spre Palestina, *via* granița de nord. O treime din evreii sirieni a emigrat în Palestina între 1919 și 1948. O dată cu crearea Statului Israel, comunitatea siriană, care număra în 1947 30.000 de suflete, era condamnată la stingere. În 1947–1948, au avut loc agitații în cartierele evreiești din orașele Damasc și Alep, unde au fost distruse numeroase sinagogi, au fost uciși foarte mulți evrei, au fost răpite și violate fete tinere. Aproape jumătate din comunitatea evreiască din Siria s-a exilat. În 1950 nu mai rămăseseră decât 5.000 de evrei în toată Siria, dintre care 3.000 locuiesc la Damasc. Dintre cei care au izbutit să părăsească Siria, unii s-au dus ilegal în Israel, alții s-au refugiat în Liban ori s-au alăturat comunităților constituite în America de Nord și de Sud.

De atunci, comunitatea din Damasc este practic ținută prizonieră între zidurile ghetoului. Supraviețuirea sa depinde de ajutorul unor instituții evreiești ca Jointul (Comitetul unit american de distribuire). Comunitatea întreține o școală religioasă. Autoritățile siriene nu acceptă ca studiile să fie făcute în ebraică și obligă ca rugăciunile și studiile religioase să fie efectuate în arabă.

Până la primul război mondial, Libanul și Siria constituiau o entitate politică sub dominație otomană. Din 1860, sub presiunea franceză, autoritățile otomane au acceptat să acorde o autonomie parțială zonei muntoase a Libanului. În 1945, valul de atâțare împotriva evreilor a atins culmea: la Tripoli au fost uciși 12 oameni. În 1950, școala Alianței Israelite Universale a fost complet distrusă de o bombă. Evreii libanezi au plecat în alte locuri în căutarea unei oaze de siguranță: în Israel, în America și în Europa apuseană. Față de anul 1962, când în Liban comunitatea evreiască număra 9.000 de persoane, în 1981 numărul evreilor nu mai depășea o mie. Ulterior, după războiul din Liban în 1982, comunitatea s-a dezintegrat.

2. *Africa de Nord*

În Libia, în 1510, regele Spaniei a cucerit orașul Tripoli și împrejurimile sale și i-a capturat pe toți evreii. Când a avut loc cucerirea otomană, armatele spaniole au fost alungate și evreii s-au putut stabili din nou la Tripoli. De atunci ei erau angajați în comerț și serveau de legătură între Africa, Asia și Europa. Una dintre marile activități ale evreilor libieni era să furnizeze unelte pentru agricultură fermierilor libieni și sudanezi. Numele de familie atestă relațiile dintre evrei și meseriile lor: Hadad (lucrător în metal), Țaig (giuvaergiu), Nahasi (căldărar), Fellah (fermier), Laban (tencuitor), Nawat (pescar), Sabag (pictor), Hiat (croitor), Nejar (dulgher).

Comunitatea era condusă de un rabin și un kayit (președinte sau nobil). Numit de către autorități, acesta reprezenta comunitatea. Aduna impozitele, menținea disciplina și legea în comunitate; el avea autoritatea și puterea oficială să pedepsească prin amenzi prejudiciile pricinuite evreilor. Totuși, el era sub autoritatea marelui rabin.

În 1912, când italienii au cucerit Libia, a început pentru evreii libieni o eră nouă. Evreii bogați din Italia au avut o influență benefică asupra comunităților libiene, îndeosebi asupra tineretului. Ascensiunea fascismului în Italia a adus cu sine discriminări rasiale față de evrei din partea guvernatorilor italieni ai Libiei. Această influență a determinat o trezire a sionismului în Libia. Prima organizație sionistă a fost creată în 1914. Asociația Țion a răspândit cunoașterea ebraicei și a ideii sioniste, îndeosebi printre tineri.

Legislația fascistă italiană a fost introdusă în Libia în 1937. Evreii au fost scoși din consiliile municipale, din școlile secundare și din instituțiile de nivel înalt. Evreii care exercitau comerțul au fost obligați să obțină o licență pentru fiecare dintre activitățile lor. Pe pașapoarte și pe alte documente oficiale au fost înscrise cuvintele «Rasă evreiască». Guvernatorul italian al Libiei a promulgat un decret care îi obliga pe evrei să țină deschise prăvăliile lor în ziua de șabat și în zilele de sărbătoare.

În cursul celui de-al doilea război mondial, după a doua retragere britanică din Benghazi, autoritățile fasciste au planificat un pogrom contra evreilor din Cyrenaica. Cei care erau de naționalitate libiană au fost trimiși în lagăre în plin deșert, unde au rămas mult timp în condiții umilitoare; cei mai slabi au murit în captivitate, de foame sau de boală.

Între 4 și 7 noiembrie 1945, mulțimi frenetice de musulmani au pătruns în cartierul evreiesc din Tripoli și s-au dedat la masacre, sub privirile autorităților britanice de

ocupație, care promovau o politică de neamestec în violența dintre facțiunile religioase. Evrei au fost uciși la Suk al-Jusma, Misrata, Zanzur și la Tripoli (150), sinagogi au fost incendiate. În iunie 1948 au avut loc agitații într-o zi de șabat, în ajunul sărbătorii de Șavuot.

În cursul perioadei mandatului britanic a fost pornită o oarecare emigrare din Libia spre Palestina, relativ restrânsă din cauza numărului limitat de certificate de imigrare. Unitățile armatei evreiești din cadrul armatei britanice staționate în Libia au fost principalii organizatori ai *alialei*, în decursul celui de-al doilea război mondial. Grație eforturilor lor au fost transferate în Palestina grupe de tineri, în anul 1943. După tulburările anti-evreiești de la Tripoli, din 1945, *aliaua* s-a mărit. Drumul spre Palestina trecea prin Italia.

La 26 ianuarie 1949, ministrul Afacerilor Străine a anunțat în Camera Comunelor că guvernul a hotărât să permită emigrarea evreilor din Libia în Israel. Forțele de ocupație britanice din Libia au primit această notificare și l-au informat oficial pe președintele consiliului comunității evreiești din Tripoli. Ele au acceptat să emită pașapoarte tuturor evreilor dornici să plece în Israel. Imediat, mii de oameni s-au prezentat la birourile guvernului pentru a cere documentele necesare. În câteva săptămâni o *alia* masivă spre Israel s-a desfășurat din plin. Departamentul de *alia* al Agenției evreiești a închiriat vapoare pentru a duce pe evreii libieni spre Israel. Autoritățile britanice nu numai că au emis pașapoarte pentru toți cei dornici să plece, dar au ușurat și retragerea capitalurilor din țară și transferarea spre Israel a bunurilor. Câteva luni mai târziu, au început să plece și evreii din orașele din interior. Au fost evacuați evreii din Cyrenaica, urmați de cei din Tripolitania. Orașele s-au golit unele după altele. În total, 31.359 evrei libieni au sosit în Israel între aprilie 1949 și ianuarie 1951.

În 1951, când Libia a obținut independența, mai erau încă în țară 6.000 de evrei, dintre care 4.000 la Tripoli și câteva sute la Benghazi. Ei trăiau în condiții de teroare și de oprimare. În 1967, când a avut loc războiul de șase zile, jumătate din evreii care trăiau la Tripoli au fost obligați de către poliție să-și părăsească locuințele, din cauza agitațiilor. Ei au fost adunați într-o fostă tabără militară italiană din apropierea capitalei. Înfrângerea arabilor a provocat pogromuri în care au fost uciși cel puțin 18 evrei.

În septembrie 1969, când Muammal al-Kadhafi a pus mâna pe putere, consiliul revoluționar a adoptat o politică anti-evreiască oficială. Evreii au pierdut orice drepturi civile și au fost confiscate bunurile lor. Cei care rămăseseră au încercat să fugă din țară prin toate mijloacele posibile. La începutul anului 1973 nu mai rămăseseră în Libia decât 20 de evrei.

În Tunisia s-au stabilit evrei din Spania încă din anul 1391 (deci, înainte de expulzarea lor din Spania în 1492), în urma tulburărilor sângeroase împotriva cartierelor evreiești din Castilia și din Aragon. După 1492, un autor anonim vorbește despre cei care s-au stabilit în provinciile berbere, sub domnia regelui din Tunis. Musulmanii le-ar fi interzis intrarea în cetatea lor, mulți evrei ar fi murit de foame în vecinătatea cetății. Exilații stabiliți la Tlemcen s-au instalat după aceea la Tunis, de pildă Bukarat care, în 1507, a scris acolo introducerea la notele sale asupra comentariului biblic al lui *Rași.

După convertirea cu forța impusă de către Lisabona în 1497, afluxul de refugiați iberici a fost mare în Tunisia decât în Maghreb-ul central. Dintre aporturile spaniole pot fi enumerate: *velluda*, o veche sărbătoare în ajunul circumciziei, care a devenit, în araba locală, *billeda*; o rețetă culinară, cea a crochetelor à l'espagnole, *empanades*, deformată în *banataj*; un alt termen arab propriu evreilor din Tunis, *nini*, desemnând un copil foarte mic, ar putea proveni din spaniolescul *nino* (băiețel).

Tunisia pare că a fost mai curând un loc de trecere sau o etapă spre Orient sau spre Italia. La sfârșitul secolului al XVI-lea, numeroase familii au emigrat spre marele ducat al Toscanei, unde comunitățile evreiești din Pisa și din Livrono erau în plină înflorire. Încă din această epocă au apărut legăturile privilegiate, comerciale, familiare și intelectuale care au unit ulterior pe evreii din această parte a Maghrebului cu cei din Livorno.

Când se vorbește despre rolul livornezilor în Africa de Nord, gândurile se îndreaptă mai ales spre Tunis. S-a scris chiar că ei au constituit «un stat evreu». Încă de la sfârșitul secolului al XVI-lea și de la începutul secolului al XVII-lea, evrei livornezi au sosit la Tunis și la Susa, prezentându-se ca urmașii refugiaților din Peninsula Iberică. Conștienți de coeziunea lor, datorată nivelului lor cultural și rangului lor social, acești evrei livornezi și-au dat titlul de «națiune» pentru prima dată într-un act juridic încheiat la Tunis, la 30 august 1685.

În 1710, s-a constituit comunitatea livorneză sau *Grana* (în iudeo-arabă, plural *gueurni de Legorna*: «Livorno»), demarcându-se net de comunitatea evreilor din Tunis, așa-numiții *Tuansa*. Fac parte din comunitatea de rit portughez sau livornez toți evreii care proveneau sau erau originari din țările cu stăpânire creștină. Evreii livornezi au cotizat pentru a-și construi o sinagogă. Ei aveau tribunalul lor rabinic, măcelăria lor, un cimitir distinct, separat printr-un zid, școlile lor, asociațiile lor pentru înmormântări.

Pe plan cultural, urmașii exilaților din Peninsula Iberică au permis iudaismului tunisian să cunoască o renaștere din punct de vedere spiritual, în special în secolul al XVIII-lea, perioadă denumită «vârsta de aur» a iudaismului tunisian, pentru bogăția producției sale literare. Părinții întemeietori au fost R.Țemah (Țaț), care a fost primul ce a pus temeliile vieții intelectuale evreiești în regența din Tunis; R.Avraham ha-Kohen (Baba Rabi), care a murit în 1715 în Tunisia. Ei s-au distins prin perspicacitatea lor și prin entuziasmul lor în studierea **Tosafot* și a operelor cabalistice ale lui Luria și ale lui Ben Abraham **Adret*.

Au avut discipoli prestigioși: R. Isaac Lunebrosa, primul judecător al comunității livorneze, a scris *Zera Iṭhak* («Sămânța lui Isaac»), publicată la Tunis în 1768, întrunind comentarii la Talmud și omelia pe care a rostit-o în cinstea dascălului său R.Țemah Țarfati; Mordehai Baruh Carvalho, judecător al comunității livorneze, cunoscut îndeosebi pentru lucrarea sa *Toafot reem*, tipărită la Livorno în 1762 (care conține, între altele, comentarii și o analiză de Rași și de R. Eliahu Mizrahi) și pentru comentariul său la Talmud, *Mira Dakhi*. R. Djeman a redactat propriile sale comentarii la Tora în *Yeter Habaz* (Livorno, 1787). Natan Borgel a fost autorul lucrării *Hok Natan* («Legea lui Natan»), care a expus reflecțiile sale cu privire la Talmud și a apărut la Livorno în 1776. El a întemeiat o dinastie de mari rabini în Tunisia, printre care fiul său Eliahu Hai Borgel, care a compus *Magdanot Natan* (Livorno, 1785).

Evreii livornezi, în regența Tunis, s-au îmbogățit grație conjuncturii politice externe, iar particularismul lor s-a accentuat. În 1860, Consulatul Italiei a procedat la naturalizarea tuturor livornezilor din Tunis, care au cerut aceasta. În 1847, la moartea marelui rabin Tapéa, de rit portughez, guvernul francez a amânat numirea succesorului lui, iar un decret din 14 iunie 1899, a pronunțat fuziunea «oficială» a celor două comunități. Totuși, fiecare a continuat să funcționeze într-o manieră autonomă până în 1944, când autoritățile franceze ale protectoratului au promulgat un decret care suprima definitiv comunitatea evreiască independentă.

Contrariu unei credințe răspândite, pentru evreii din Tunis, modernitatea și schimbarea socială care este consecința ei, n-au început o dată cu protectoratul francez din 1881, ci în 1837, o dată cu urcarea pe tron a lui Ahmed Bey. În perioada regenței din

Tunis, comunitățile evreiești au cunoscut o eră de reforme. La urcarea pe tron a beyului Mohamed, caidul evreilor Iosef Scemama a obținut abolirea corvezii la care erau supuși coreligionarii săi. Beyul Mohamed a publicat o chartă, Pactul fundamental, care stabilea egalitatea în fața legii a tuturor supușilor beyului, fără a aboli totuși *dhimma*. Într-o anumită măsură, această chartă a rămas literă moartă.

La 7 aprilie 1881, guvernul lui Jules Ferry a intervenit militărește în urma incidentelor provocate de triburile krumire, la frontiera algero-tunisiană. La 12 mai 1881, sub presiunea unui corp expediționar francez de 30.000 de oameni, Saddat Bey a semnat tratatul protectoratului: apărarea, politica internă și finanțele au trecut sub controlul unui rezident general francez; structurile politice, administrative, religioase și culturale erau menținute. Franța s-a implantat în Tunisia. Evreii au obținut o mai mare garanție de securitate pentru bunurile și persoanele lor, ceea ce le-a permis o dezvoltare economică și culturală.

Între cele două războaie mondiale, modernitatea occidentală s-a manifestat prin dreptul de a accede individual, începând din anul 1923, la naționalitatea franceză, iar în 1921, prin crearea unui consiliu, ales și repezentativ al comunității israelite din Tunis. În perioada 1940–1942, statutul evreilor promulgat de guvernul de la Vichy, a fost aplicat cu mai puțină rigoare decât în Algeria. După ocupația germană, din noiembrie 1942, până în mai 1943, evreii tunisieni și-au dat seama că au scăpat de o mare primejdie.

La sfârșitul anilor 1940, în ajunul dezrădăcinării lor, aceste comunități, întrunind 70.000 de persoane, au atins un fel de apogeu în domeniile demografic, politic, economic, social și cultural.

Când s-a proclamat independența, în martie 1956, mulți evrei au rămas în Tunisia. Tendințele laice ale naționalismului tunisian și discursul moderat al guvernanților i-au liniștit. Emigrația s-a manifestat astfel: în 1949–1950, 14.000–15.000 persoane s-au stabilit în Israel; în perioada 1952–1957 s-a observat o mișcare spre Israel, dar 30.000 de persoane au plecat în Franța. Înfruntările sângeroase de la Bizerta din iulie 1961 dintre trupele franceze și cele tunisiene au provocat plecarea a 30.000 de evrei, îndeosebi spre Franța. În 1964, naționalizarea terenurilor de colonizare de către guvernul tunisian a provocat 10.000–12.000 plecări.

Jefuirea prăvăliilor evreiești, rănirile și omorurile care s-au produs când a avut loc războiul de șase zile, au determinat emigrarea a 15.000 suflete spre Israel și spre Franța. Agitațiile au fost sever condamnate de către Habib Burghiba, care a luat chiar măsuri aspre împotriva instigatorilor. Dar sentimentul de insecuritate al evreilor a persistat și s-a mărit. Războiul de Iom Kipur a provocat pericole și mai mari, astfel încât mulți dintre evreii care rămăseseră au luat măsuri ca să-și grăbească plecarea. În 1992 mai rămăseseră circa 3.300 evrei, îndeosebi în insula Djerba și în orașul Tunis.

În Algeria, refugiații izgoniți din Spania în 1492 s-au grefat pe o comunitate sefardă care exista deja. Abraham Zacuto îi citează pe cei care s-au stabilit la Oran și la Alger. Comunitatea din Alger a răscumpărat pentru 700 ducați de aur 50 de coreligionari ai săi, care fuseseră întemnițați de doi ani la Sevilla. Abraham ben Salomon ha-Levi Bukarat, în introducerea la o elegie privind expulzarea din Spania, a istorisit soarta refugiaților. El a semnalat că 12.000 dintre ei s-au stabilit în regatul Tlemcen.

Majoritatea refugiaților s-au instalat în preajma comunităților vechi. Nu cunoaștem numărul lor, nici raportul numeric între *megarașim* («expulzați») și *toșavim* («autohtoni»), nici proporția evreilor urmași ai celor care au trăit persecuția almohadă, nici câți au venit ulterior în această parte a Maghreb-ului. De asemenea, persistă întrebări privind numărul refugiaților care au venit direct din Spania sau *via* Portugalia, după

expulzarea din 5 decembrie 1496. Un fapt cert este că numărul acestor evrei n-a provocat schimbări în viața acestor comunități, spre deosebire de ce s-a petrecut când a avut loc imigrația în Alger, după masacrele din 1391.

La Alger au trăit din secolul al XVII-lea și evrei originari din Livorno. Printre aceștia, unii au fost urmași ai expulzaților din Spania și Portugalia, stabiliți la Livorno, în virtutea drepturilor acordate evreilor în acest oraș toscan, prin edictul care a fost promulgat la 10 iunie 1593 — Livurnina — de către Ferdinand I de Medicis, marele duce al Toscanei (1587–1607) Acest edict îi chema pe străini, îndeosebi pe evrei, să vină să se stabilească în porturile libere de la Pisa și de la Livorno.

La Alger evreii livornezi au fost considerați și tratați ca străini și au suportat aceleași obligații ca și aceștia. De altfel, Laugier de Tassy, consul englez, a constatat că națiunile libere, precum evreii străini, se aflau de obicei sub protecția consulatului Franței și recurgeau la el în cazurile de contestații. Evreii livornezi cereau protecția franceză, căci guvernul toscan le impunea să treacă sub protecția unui consul toscan sau a unui repezentant al împăratului.

De asemenea, la sfârșitul secolului al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea, evreii livornezi din Alger alegeau cu preferință vase franceze pentru transporturile lor între Alger și Livorno. În schimbul avantajelor pe care le obțineau prin protecția Franței, ei erau obligați să plătească consulului francez drepturile de consulat, care fuseseră suprimate pentru comercianții francezi de la reforma din 1691. Pentru a evita să plătească aceste drepturi, la începutul secolului al XVIII-lea, evreii livornezi se asociau cu negustorii francezi sau îi foloseau ca să facă afaceri pe numele lor. La Alger, ei aveau dreptul să trăiască unde le plăcea și nu erau obligați să trăiască în cartierul rezervat pentru evreii indigeni. Nu erau obligați nici să poarte însemnele distinctive pe îmbrăcămintea sau pe coafura lor, spre deosebire de evreii indigeni cărora le era impusă această obligație.

Sub dominația turcească, în Algeria s-a produs o renaștere a studiilor talmudice, așa cum ne arată mai multe culegeri de consultații. Maeștrii cei mai productivi au fost: Iuda Ayaşe (1690–1760), judecător în Alger între 1728 și 1756, care a publicat la Livorno în 1745 un comentariu la Maimonide, intitulat *Lehem Iehuda* («Pâinea lui Iuda»); apoi, în 1746, o culegere de consultații, *Bet Iehuda* («Casa lui Iuda»), în care a inserat cutumele din Alger; Nehorai Azubib, rabin la Alger, care a compus în special rugăciuni pentru aniversarea celui de-al doilea Purim, instituit la Alger de către comunitate în zilele de 9 și 11 Tamuz, pentru a celebra eșecul expediției întreprinse contra Algerului la 1 iulie 1775 de către contele O'Reilly; Saadia Șuraki din Tlemcen, din secolul al XVII-lea, unul dintre primii din Maghreb care a scris un tratat de matematici, în 1691, *Moneh Mispar* («Calculatorul numărului»), menit să predea în ebraică, studenților din comunitatea evreiască din Tlemcen.

Abraham Gabison este autorul lucrării scrise în 1574 *Omer ha-sikka* («Jerba uitării»), publicată în 1748 la Livorno. Este un comentariu la Proverbe, cu un apendice de poeme. Abraham Tubiana, judecător la Alger, decedat la 2 septembrie 1792, a introdus în serviciul religios, după ideile lui Isaac Luria, obiceiul de a repeta *Amida și de a citi *pyutim* (poeziile) la sfârșitul slujbei obișnuite. El este autorul unor lucrări de Cabala, anume *Hesed le-Abraham* («Pietatea lui Abraham»), apărută la Mantova *în 1785 și Eșel Abraham* («Livada lui Abraham»), un comentariu la *Cartea preceptelor* a lui Maimonide.

Cucerirea franceză a început în 1830. La 5 iulie, în prezența mareșalului Bourmont, beyul Hussein a semnat capitularea. Ea a devenit charta tuturor indigenilor din Algeria; în articolul 5 stă scris: «Libertatea locuitorilor din toate clasele, religia lor, proprietățile lor, comerțul și industria lor nu vor suferi nici o atingere». Această convenție,

care avea să servească drept model la alte negocieri, garanta deci între altele, libertatea religioasă și economică a evreilor.

Pe plan juridic, evreii din Algeria au cerut integrarea lor la Franța, în special în cursul călătoriilor lui Napoleon al III-lea în Algeria, în 1860 și 1865. În cursul acestei ultime deplasări, răspunzând alocuțiunii de bun-venit a marelui rabin din Oran, Mahir Charleville, împăratul a declarat: «Sper să în curând israeliții algerieni vor fi cetățeni francezi». Această promisiune a dus la senatus-consultul din 14 iulie 1865, care a permis evreilor și musulmanilor să solicite individual cetățenia franceză. Naturalizarea colectivă a fost atribuită evreilor grație evreului sefard Adolphe *Crémieux, ministru al Justiției, prin decretul din 24 octombrie 1870, care poartă numele lui Crémieux.

Acest decret a provocat o reacție violentă a mediilor tradițional antisemite, care s-a manifestat mai ales în epoca afacerii Dreyfus. Extrema dreaptă, având în fruntea sa pe Edouard Drumont, a hotărât să ceară prin mijloace legale și chiar, la nevoie, prin violență, revizuirea decretului Crémieux. În timpul primului război mondial, participarea eroică a evreilor la lupte a dus la o ameliorare a relațiilor intercomunitare, dar în 1921 o explozie rasistă a izbucnit la Oran. Răzmerița din Constantine, de la 5 august 1934, a fost evenimentul cel mai violent pe care l-a cunoscut comunitatea evreiască în perioada interbelică.

Debarcarea americană din noiembrie 1942 a fost ușurată de Rezistență, în cadrul căreia evreii au constituit majoritatea. Încercările de implantare a mișcării sioniste în Algeria n-au fost încununate cu succes, ele izbindu-se de sentimentul de apartenență la Franța. La 18 martie 1962, au fost semnate acordurile de la Evian și Franța a recunoscut independența Algeriei. Dintre cei 155.000 de evrei pe care îi număra Algeria în 1960, 4.000 au rămas pe loc; marea majoritate, adică 135.000, s-a stabilit în Franța; 16.000 au plecat în Israel. Mulți au fost aceia care au ales Israelul în al doilea timp, după ce au trecut prin Franța.

În 1962, în Algeria, noul guvern a menținut relații bune cu evreii. În februarie 1964, Federația comunităților evreiești din Algeria a ținut o adunare generală la Oran pentru a se reorganiza. După un an, Boumédienne a luat puterea și situația a început să se deterioreze. Impozite grele au lovit pe evrei, care s-au mai izbit și de discriminări în multe alte domenii. Guvernul a încetat să plătească salariile rabinilor, sub pretextul să ei au calitatea de cetățeni francezi. Înalta Curte a declarat că evreii nu mai sunt sub protecția legii și împotriva lor a început un boicot economic. Președintele comunității a fost acuzat că a întreținut relații cu sioniștii, iar un evreu a fost chiar executat. După războiul de șase zile, guvernul a expropriat toate sinagogile și le-a transformat în moschei. În 1960 nu se mai găseau în țară decât o mie de evrei, îndeosebi cei care erau prea bătrâni sau prea bolnavi ca să plece. În 1990 nu mai erau decât 300, iar în 1992, mai puțin de 200.

În Maroc, refugiații spanioli din 1492 au marcat o cotitură în istoria acestei țări. Stabilirea lor s-a efectuat cu greutate: sultanul Mohammed al-Sayk al-Watasi i-a primit pe evreii spanioli și portughezi, dar populația i-a acceptat cu greutate. Refugiații care doreau să atingă marele centru care era Fes, au suferit pe drum asaltul jefuitorilor. Ei n-au putut pătrunde în cetate și au trebuit să locuiască mult timp în câmpia înconjurătoare. Peste 20.000 dintre acești refugiați au pierit din pricina foamei și epidemiilor. Mulți dintre ei, disperați, s-au întors în Spania și s-au convertit la creștinism.

Evreii autohtoni, numiți *toșavim*, se opuneau expulzaților, *megorașimi*, care, curând, au dominat comunitățile în care s-au stabilit: Meknès, Debdu, Fes, Tanger, Tetuan, Sali, Arzilla, Larrache, Rabat și Safi. Nordul Marocului a adoptat cutumele refugiaților hotărâte de rabinii lor, care au căpătat numele de «*Takanot* ale exilaților din Castilia».

Aceste cutume priveau îndeosebi practicile matrimoniale și succesorale. La Tanger și la Tetuan, autohtonii s-au asimilat cu refugiații spanioli. Asemenea acestora, ei priveau cu condescendență la evreii din interiorul teritoriilor, pe care îi poreclau *los forasteros* (străinii).

În Maroc, sub Emanuel I care, în 1497, a poruncit botezarea cu forța a evreilor exilați din Spania, sosiți în masă în regatul său, a atins apogeul expansiunea portugheză. Noii creștini care au revenit la iudaism au jucat un rol capital în dezvoltarea și menținerea influenței portugheze în Maroc. Pentru a comemora salvarea lor, în urma morții lui don Sebastian, cu prilejul bătăliei Celor Trei Regi, la Kser el-Kebir, evreii din nordul Marocului au instituit ceea ce s-a numit *Purim de los cristianos*.

Pe plan economic, evreii iberici s-au remarcat în special în traficul produselor destinate contoarelor portugheze de la Arguin pe coasta mauritaniană și ale celor din Elmira, Axem și Sao Tome pe coasta Guineei.

Pe plan politic, unele familii au îndeplinit funcția de mediatori între creștini și musulmani. Unii s-au ilustrat în guvernarea comunității. Să-i citățm pe: Al-Dib, Zamirru, Roti, Rozales, Palache, Maymaran, Toledano, Ben Attar, Sereza, Aben Iur, Sananes, Sunbal, Pariente, Corcoș, Levy Yuli, Bem Deman, Berdugo, Sarfati Ben Simero, Consino, Bibeș, Coriet, Ehmalah, Khalfon.

Pe plan juridic, polarizarea culturii rabinice marocane asupra Halahei a devenit finalitatea tuturor genurilor literare ale cărturarului din Maroc, precum și a exegezei biblice sau talmudice, a Midrașului, Cabalei sau poeziei. Muzica andaluză s-a menținut astfel după o perioadă de eclipsă și atunci când un sultan dorea să reînnoade cu tradiția și să reconstituie orchestra palatului, el recruta adesea noi muzicanți de la *mellah*. S-au ilustrat poeții: David Husin care a compus o elegie referitoare la evenimentele tragice care au îndoliat comunitățile marocane sub domnia lui Moulay Yazid (1790–1792), Iacob ben Iosef Almelih (de la sfârșitul secolului al XVIII-lea) care a scris compoziții elegiace.

Există mărturii cu privire la primirea exilaților în Maroc. Rabinul Iosef ben Mose Al-Așkar a fost unul dintre principalii interpreți ai moștenirii cabalistice spaniole. Rabinul Abraham ben Șelomo Adrutiel a adunat vechile tradiții cabalistice în antologia *Abne zikaron* («Pietrele amintirii»). Rabinul Iehuda Hayat a scris comentariul *Minhot Iehuda* («Ofranda lui Iuda») cu privire la lucrarea *Maarekhet ha-Elihut* («Sistemul divin»). Unul dintre marii cabaliști din Maroc a fost Simeon Labi, cunoscut îndeosebi pentru poema sa mistică dedicată lui *Simeon bar Iohai, intrată în liturghia de șabat și cântată în cursul sărbătorilor de pelerinaj. A mai scris și *Keten pas* (monumentală exegeză a *Zoharului*).

La 30 martie 1952, când s-a semnat la Fes protectoratul între Franța și Maroc, tratatul a fost urmat în acest oraș de un masacru la *mellah*. Din această epocă Alianța Israelită Universală s-a preocupat de situația juridică a israeliților marocani. Se punea problema să fie scăpați evreii de jurisdicția cadiilor și să fie supuși jurisdicției protectoratului. Această încercare a rămas fără urmări. Evreii marocani n-au putut niciodată să se desprindă de un statut juridic legat îndeosebi de structura teocratică a cetății musulmane. Evreii se bucurau de o oarecare autonomie în treburile interne, o curte rabinică centrală exista la Rabat. Și alte *sinagogi* au avut de suferit: Casablanca în 1907, Meknes în 1903 și 1911.

În 1912, Spania a ocupat nordul Marocului. De îndată evreii au beneficiat de o emancipare deplină. Un mare număr de emigranți au plecat în Spania și în America de Sud, atrași fiind de faptul că acolo se vorbea spaniola. În 1956 comunitatea din Tetuan număra 7631 membri. A avut loc un mare val de emigrare spre Tanger și spre

Israel, îndeosebi după independența Marocului din 1956. Actualmente majoritatea instituțiilor comunității sunt închise și ea nu mai are decât 200 membri.

În cursul secolului al XIX-lea, comunitatea din Tanger a împărtășit declinul economic al Marocului, dar prezența diplomaților europeni a menținut o viață socială relativ strălucitoare în comparație cu Tetuan și cu alte orașe. O nouă prosperitate a apărut la Tanger prin construirea noului port în 1907 și în 1923, când Tangerul a devenit zonă francă. Această comunitate a sporit în cursul celui de-al doilea război mondial, datorită stabilirii evreilor din alte orașe marocane. Cu cele 15.000 de suflete, ea a devenit comunitatea cea mai importantă din Maroc. Emigrarea spre Israel, Canada și America de Sud a redus considerabil acest număr, astfel încât în zilele noastre n-au mai rămas decât vreo sută de evrei.

În restul Marocului, după cel de-al doilea război mondial, s-a format Organizația comunităților evreiești, care pretindea controlul diferitelor instituții comunitare. Ea n-a durat multă vreme, deoarece în 1962 ea a încetat să funcționeze, în urma unor disensiuni interne. În mișcarea națională marocană unii evrei au jucat un rol important, în special în sânul partidului Istiklal care a luptat pentru a pune capăt statutului de protectorat al Marocului și pentru independența sa. Când s-a instituit un guvern național, regele Muhammad V l-a numit pe doctorul Ben Zaken ca ministru al Poștei.

În anii 50–60, evreii cei mai săraci au părăsit Marocul pentru America Latină, Statele Unite, Canada, Franța și Israel. Interzicerea plecărilor spre Israel a antrenat organizarea unei emigrări clandestine. Naufragiul vasului *Pisces* din ianuarie 1961 a provocat moartea celor 43 pasageri ai săi. Nedorind să perpetueze în țara sa o «chestiune evreiască», Hassan II a inaugurat în 1962 o politică mai liberală, a autorizat plecările a 160.000 suflete; populația evreiască a ajuns la mai puțin de 70.000 când a avut loc războiul de șase zile.

Campania de presă și tulburările de stradă au îndemnat la o nouă plecare a evreilor din Maroc; majoritatea n-a plecat spre Israel, ci spre Canada, Spania și Franța. După 1967, multe instituții evreiești locale au fost închise. Lipsa de rabini, de judecători rabinici și de cantori cântărește greu. Totuși, subzistă o structură de bază a comunității, cuprinzând școli, instituții de caritate, consilii umanitare, sinagogi. Cele mai multe instituții evreiești marocane se bucură de un mare ajutor din partea organizațiilor evreiești mondiale.

Evreii marocani semănau mult, în anii 80–90, cu evreii italieni din anii 70, protejați prin grația unui monarh. Hassan II a strâns legăturile cu originarii din Maroc din marile țări de adopțiune, inclusiv Israelul. El a contribuit la vizita președintelui Sadat la Ierusalim în 1977, iar în 1986 s-a întâlnit la Ifran, în Atlas, cu primul ministru israelian, Șimon Peres.

În 1989, numărul evreilor din Maroc nu mai depășea 10.000 persoane și declinul continuă. În diaspora, încă din anii 1950, evreii marocani au furnizat majoritatea lectorilor și cantorilor pentru comunitățile sefarde. În plus, acești evrei de origine marocană ocupă posturi importante în viața comunitară și financiară din țările unde ei s-au stabilit, precum și în instituțiile evreiești mondiale.

R. Ayun

SURSE

R. Ayoun, *Les Juifs d'Algérie, deux mille ans d'histoire*, Paris, 1982. R. Ayoun et H. Vidal Sephiha, *Séfarades d'hier et d'aujourd'hui, 70 portraits*, Paris, 1992;

S.D. Goiten, *A Mediterranean Society, the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 5 vol., Berkeley; H. Z. (J. W.) Hirschberg, *Toldot ha-Yehoudim be-Africa ha-Tefonit* (Histoire des Juifs en Afrique du Nord), 2 vol., Jerusalem, 1965; trad. engl., *A History of the Jews in North Africa*, 2 vol., Leyde, 1974–1981; *Iran–Judaica, Studies relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalem, 1982 (ébr.); *Juifs d'Égypte, Images et textes*, Paris, 1984; P. Sebag, *Histoire des Juifs de Tunisie, des origines à nos jours*, Paris; N. A. Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia–New York, 1991; H. Zafrani, *Mille ans de vie juive au Maroc, Histoire et culture, religion et magie*, Paris, 1983.

LUMEA SEFARDĂ HISPANICĂ

I. — Spania. — II. Diaspora sefardă occidentală. — III. Balcanii.

I. Spania

Grenada, ultimul bastion musulman din Spania, a trecut în mâinile creștinilor în ianuarie 1492. În acest fel s-a încheiat *Reconquista* triumfătoare (luptele date de creștini pentru a recuceri Peninsula Iberică din mâinile musulmanilor). La 31 martie 1492, Ferdinand și Isabela au semnat la Grenada edictul de expulzare. La 31 iulie 1492, ultimii evrei au părăsit Spania. În acest fel s-a terminat era acelei mitice *convivencia* (coexistență), care caracteriza relațiile dintre cele trei religii. Spania era o societate plurală, ceea ce nu înseamnă că era pluralistă. Când s-a pus problema creării unității religioase a Spaniei și a unei monarhii centralizate (obiectiv care a avut nevoie de câteva secole pentru a se realiza), *convivencia* n-a mai avut rost să existe.

Chiar dacă expulzarea a apărut ca o surpriză, ea se inserează, de fapt, într-un proces lung al cărui sfârșit radical îl reprezintă. Expulzarea marchează faza ultimă a fragilizării statutului evreilor, începând de la sfârșitul secolului al XIII-lea.

În Obadia 20 stă scris: „Și exilul din Ierusalim care este în Sefarad». Sefarad cu înțelesul de Spania a apărut deja în textele evreiești vechi (targumul lui Ionatan *ad loc*). De aici, denumirea de Sefarzi pentru a desemna pe evreii provenind din Peninsula Iberică și care, în zilele noastre, este atribuită, din preocuparea pentru simplificare, ansamblului evreilor originari din teritoriile islamului, în opoziție cu denumirea de *Așchenazi, care îi înglobează pe toți ceilalți evrei. Actualmente, în Franța, prin sefarzi se înțeleg evreii din Africa de Nord, care (în majoritate) nu sunt originari din Peninsula Iberică și se aflau dinainte în teritoriile respective, atunci când au sosit expulzații din Spania. Într-adevăr, după 1492, un mic număr dintre acești expulzați s-a îndreptat spre Africa de Nord, în orașe ca Tanger, Tetuan, Laroche, Oran, ulterior spre Tunisia, provenind din Italia, fără a se amesteca, până în secolul al XX-lea avansat, cu populațiile evreiești autohtone, din dorința de a-și salva specificitatea culturală și lingvistică, iudeo-spaniola.

1. *De la dominația romană până la Reconquista*

Prezența evreiască în Spania este atestată sub romani, care i-au adus aici pe evrei ca robi, după distrugerea celui de-al doilea templu, în anul 70. Vizigoții au pus capăt

stăpânirii romane. Sub ei, evreii au cunoscut persecuții, mai ales după ce vizigoții au fost convertiți la catolicism. În acest fel, cucerirea de către musulmani a Spaniei în anul 711 a deschis o nouă eră pentru evrei, care i-au ajutat pe năvălitori să-și extindă puterea. Sub regimul omeyad a avut loc o dezvoltare culturală, religioasă și demografică importantă în sânul iudaismului, care a atins apogeul în secolul al X-lea; a fost «secolul de aur» când interrelațiile culturale între elitele evreiești și arabe au cunoscut o înflorire fără precedent. La fel ca și în alte locuri în țările islamice, evreii (ca și creștinii), plătind un impozit de capitație și unele taxe la un nivel mai ridicat decât musulmanii, beneficiau de protecția conducătorilor și de o autonomie relativă în ceea ce privește practica religioasă, viața familială și jurisdicția. O întreagă serie de restricții de ordin social, variabile după regimuri, se aplicau necredincioșilor, făcând din ei supuși, inferiori, dar nu paria (*dhimmi*). Aceasta le permitea, prin intermediul elitelor lor, mai ales în Spania musulmană, să acceadă la diferite funcții administrative, financiare și chiar să urce pe diferitele trepte ale ierarhiei, pentru a deveni figuri proeminente ale regimurilor succesive. În secolul al XII-lea, când almohazii au urmat almoravizilor, s-a modificat configurația coabitării între musulmani și evrei. *Reconquista* a început să cunoască succese prin cucerirea orașului Toledo în 1085. Creștinii au continuat să avanseze; evreii fugeau în număr mare spre nord, alăturându-se creștinilor și comunităților evreiești care au început să se formeze aici. Alții s-au îndreptat spre alte regiuni, pentru a scăpa de noua dominație musulmană. Unii s-au convertit la islam. Au sunat clopotele de înmormântare pentru iudaismul din Spania musulmană.

Deja în secolul al IX-lea, grupe de evrei emigraseră spre nordul creștin. Diferitele invazii din sudul iberic și răscoalele de sub regimul musulman au adus pe pământ creștin un număr de evrei. Pe măsură ce *Reconquista* a câștigat teren, regii au avut nevoie de evrei pentru a popula din nou teritoriile cucerite de la musulmani și pentru a contrabalansa majoritatea musulmană, în special începând din secolul al XI-lea. Pentru aceasta, ei le-au acordat privilegii. De atunci, în orașele recucerite, evreii au fost autorizați să rămână în cartierele lor și să-și păstreze bunurile. Chartele ce li s-au acordat s-au inspirat din cele din perioada islamică și n-au afectat structura comunităților, ceea ce a îngăduit o tranziție fără mari perturbări. În această epocă evreii erau încă elemente utile. Sevilla a căzut în mâinle creștinilor în 1248. Cu excepția regatului Grenada, întreaga peninsulă iberică era de-acum sub dominație creștină. Evreii au devenit supușii monarhilor creștini. Aceștia s-au slujit de experiența administrativă și financiară a curtenilor evrei, ceea ce i-a ferit de oscilațiile care caracterizează perioadele de schimbare de regim. În noile teritorii cucerite, monarhii nu doreau să doneze nobililor și clerului administrarea pământurilor luate de la musulmani, scopul lor fiind de a circumscrie puterea acestora. Evreii, rămași la distanță de conflictele în care se înfruntau creștinii și musulmanii, nu constituiau o forță politică susceptibilă să sfideze autoritatea regală și, depinzând în întregime de bunăvoința monarhului, erau cei mai potriviți să îndeplinească funcțiile administrative. În afară de aceasta, comercianții și meșteșugarii furnizau Spaniei creștine o clasă de mijloc gata să fie folosită.

În schimbul privilegiilor și al protecției pe care evreii le primeau de la puterea centrală, ei îi asigurau venituri fixe sub forma de taxe și impozite. Statutul evreilor era reglementat prin privilegii acordate cutărei sau cutărei comunități, potrivit cu nevoile momentului. Dincolo de texte, ceea ce reglementa raporturile lor, era relația individuală cu regele. Era vorba de o alianță regală ai cărei parteneri nu aveau aceleași drepturi. Buna ei funcționare depindea de utilitatea pe care evreul o reprezenta pentru monarh. Fiind conjuncturală, poziția evreului a devenit fragilă tocmai datorită acestui fapt. O vacanță oarecare de putere, influența asupra conducătorilor a unor forțe periferice,

alianțele de la centru cu aceste forțe, declinul economic al grupului evreiesc și o serie întreagă de factori punctuali puteau să reducă situația evreilor la aceea a unor paria. Această alianță regală a permis comunităților evreiești (sau *aljamas*, nume care le era dat sub regimul islamic) să-și continue modul de viață autonom, ca și în trecut. Evreii beneficiau de dreptul de a-și gospodări comunitățile. *Aljama* era răspunzătoare de colectarea impozitelor comunității, dar și de cele ale regelui, ceea ce a constituit un subiect de fricțiune continuă între clasele conducătoare și popor. Elitele, care ocupau de cele mai multe ori funcțiile importante de la curte, medicii, consilierii, diplomații, colectorii de impozite ale comunității, administratorii se erijau în intermediari între comunitatea lor și puterea regală, fără însă să se izbutească vreodată centralizarea tuturor comunităților din peninsulă. Sistemul de gestiune a comunității era de tip oligarhic și se afla în mâinile notabililor, pătură înstărită și intelectuală, mult minoritară față de restul societății evreiești.

Nu se poate vorbi de o osmoză a evreilor cu societatea înconjurătoare. Persistența lor în eroare, prin neadoptarea religiei catolice, le conferea un statut de inferioritate. Societatea evreiască era o sub-societate. Alianța cu centrul constituia atât forța cât și slăbiciunea evreilor, care au fost identificați cu puterea regală, ceea ce a stârnit ostilitatea elementelor locale, inclusiv a țărănimii care plătea colectorilor evrei taxele. În cazul când centrul îi abandona sau când el devenea mai fragil, evreii era supuși presiunilor acestor forțe diferite.

2. *Creștinismul în război contra evreilor*

Ascensiunea evreilor din Castilia și din Aragon, corespunzând înfloririi celor două regate, s-a însoțit de o dezvoltare intensă a vieții culturale și religioase, care a influențat iudaismul european, la nord, dincolo de Pirinei, precum și iudaismul din țările musulmane, la sud; această mișcare era cu dublu sens, întrucât iudaismul hispanic suferea și el influențele exterioare, care au dat loc la diferite curente intelectuale, uneori chiar contradictorii.

În secolul al XIII-lea, în timp ce iudaismul spaniol înflorea, s-a observat de-acum mașina de oprimare care începea să funcționeze sub oblăduirea dominicanilor și a franciscanilor, care nu vedeau cu ochi buni poziția pe care o ocupau unii evrei în mecanismele regatului. Au devenit din ce în ce mai dese acuzațiile de omor ritual, dintre care cea de la Saragossa din 1250 a dobândit o celebritate tristă. De asemenea, în 1263 a avut loc la Barcelona *disputa sau polemica dintre rabinul Moșe ben Nahman (*Nahmanide), conducătorul spiritual al iudaismului spaniol și dominicanul Pablo Christiani, evreu convertit, dispută privitoare la venirea și natura lui *Mesia. De această dată fiecare dintre cele două grupe s-a socotit victorioasă, dar aceste polemici, care, pentru partea creștină, aveau ca obiectiv să demonstreze veracitatea creștinismului, s-au înmulțit și au adus prejudicii evreilor. Bulele papale din această epocă preconizau purtarea unui semn distinctiv și scoaterea evreilor din posturile în care își exercitau autoritatea asupra creștinilor. La presiunea bisericii s-a adăugat, din motive economice, ostilitatea burgheziei, clasă în ascensiune. Zelul de recreștinizare care a afectat Europa a străbătut Pirineii, pătrunzând în Peninsula Iberică și a continuat să crească, marginalizându-i treptat pe evrei. Restul Europei cunoștea valuri de expulzare a evreilor: în 1290 — din Anglia, în 1306 — din Franța, care i-a readmis ulterior, pentru a-i expulza definitiv în 1394. În schimb, Spania avea încă nevoie de evreii săi și, în această optică, monarhii locali îi protejau. În secolul al XIII-lea și la începutul celui de-al XIV-lea, evreii procurau între 20 și 35% din veniturile Castiliei și Aragonului.

Secolul al XIV-lea a marcat deteriorarea situației evreilor și tot atunci a avut loc convertirea la creștinism a unui număr dintre ei. Polemica anti-evreiască a căpătat proporții considerabile. Unii apostați s-au distins prin intoleranța lor față de foștii lor coreligionari. Au izbucnit agitații populare, printre care cele din 1348, în decursul ciumei negre. Masele, atâtate de către biserică, au luat drept țintă pentru nemulțumirea lor pe evrei. Crizele economice de la sfârșitul secolului al XIV-lea au înrăutățit și mai mult situația. În cursul acestor explozii populare monarhii au continuat să-i protejeze pe evrei, ceea ce nu i-a împiedicat să încurajeze activitățile misionare în rândurile lor și discriminarea lor. Comunitățile evreiești au suferit loviturile acestei conjuncturi și erau sfâșiate și de conflicte de clasă, între masă și oligarhia legată de pătura curtenilor evrei.

În 1378, arhidiaconul din Ecija, Ferrant Martinez, a pornit o campanie antievreicască de amploare, care a avut numeroși susținători. În 1390 el a devenit administratorul diocezei din Sevilla. În același an, prin moartea regelui Juan I, s-a urcat pe tron un minor. Slăbirea centrului rezultată de aici i-a lăsat pe evrei fără protecție. Au avut loc atacuri și pogromuri. La 4 iunie 1391, pogromul de la Sevila s-a extins în restul Peninsulei Iberice. Au fost uciși mii de evrei, multe femei și mulți copii au fost vânduți ca sclavi, s-au efectuat botezări silite în masă, sinagogile au fost transformate în biserici, casele evreilor au fost jefuite și distruse, cartierele evreiești incendiate. Un mare număr de evrei s-au văzut siliți să se convertească, pentru a se feri de o situație și mai rea. Pretutindeni, cu excepția Navarrei, unde persecuția a fost mai mică, au fost hecatombe. Iudaismul iberic nu mai era decât o reflectare palidă a ceea ce fusese, în comparație cu iudaismul din Europa din secolul al XIII-lea. Se apreciază la o treime numărul evreilor masacrați, la altă treime numărul convertiților — restul fiind fugăriți sau concentrați în localități mici.

În perioada 1411–1412, cuvântările unui predicator popular, Vincent Ferrar, au atâțat ura anti-evreiască și au împins pe unii evrei să se convertească. El a favorizat promulgarea unui șir de legi în Castilia (legile de la Valladolid) în 1412, care minau rolul economic al evreilor, reduceau libertatea lor politică și îi puneau definitiv în afara societății înconjurătoare. Legislatorii nu urmăreau să-i nimicească pe evrei, dar socoteau că-i vor determina să se convertească la creștinism, prin intermediul servituții și oprimării.

În iunie 1412, Ferdinand de Antaquera a devenit regele Aragonului. Rolul lui Vincent Ferrar în numirea lui n-a fost neglijabil, astfel încât el și-a putut continua munca în Aragon. Atunci l-a întâlnit el pe medicul evreu Iehoșua Halorki, pe care l-a convins să se convertească. Purtând de atunci numele de Hieronymus de Sancta Fide, acesta s-a avântat cu zel în propaganda antievreiască. În 1413 a început la Tortosa, o *dispută publică între el și savanți evrei pe temele obișnuite ale polemicii iudeo-creștine. Ea a durat doi ani și s-a încheiat prin înfrângerea evreilor, dând astfel o lovitură fatală evreilor care mai rămăseseră. Disputa a fost urmată de un șir de măsuri constrângătoare pentru evrei; ei s-au convertit în masă.

Urcarea la putere a noilor regi din Aragon și din Castilia, Alfonso V (1416–1458) și Juan II (1406–1457) a marcat o pauză. Regii au încercat chiar să restructureze comunitățile decimate și au revocat unele legi antievreiești. Prin convenția de la Valladolid din 1432, convocată de Abraham Benveniste, trezorier al regelui și mare rabin, s-a pornit reorganizarea comunităților evreiești și dezvoltarea unui sistem administrativ uniform. Restabilirea s-a vădit lentă și mai ales fragilă. Câțiva evrei mai ocupau funcții de colectori de impozite, precum Abraham Benveniste (1406–1457). Abraham Seneor

(1412–1493) și Isaac Abravanel (1437–1508), dar de-acum posturile-cheie, atât în mecanismele de stat cât și în economia țării, se aflau în mâinile *conversos* («convertiților»).

Acești *conversos* puneau probleme societății creștine. Convertirile masive făcuseră ca aceștia să rămână apropiați între dânșii prin legăturile de familie, se căsătoreau între ei și cultivau încă relații cu membrii familiilor lor rămași evrei. În realitate, noii creștini constituiau un grup aparte în societate, desprinși de comunitățile evreiești și neintegrați cu adevărat în societatea creștină care îi suspecta că sunt cripto-evrei. Reușita lor socială, politică și economică a stârnit curând invidii și ostilitate. Printre noii creștini, desemnați cu termenul peiorativ de *marani (porci), se aflau creștini devotați, agnostici și cripto-evrei. Dacă, pentru unii, credința creștină era un lucru sincer, pentru alții ea ținea de domeniul aparenței.

3. *De la Inchiziție la Expulzare*

Căsătoria dintre Isabella de Castilia și Ferdinand II din Aragon a dus în 1479 la unificarea celor două coroane. Cei doi monarhi nutreau ambiția de a proceda la o centralizare a puterii. Agitațiile în jurul maranismului puteau să se vădească în cele din urmă neplăcute pentru coroana regală. Noii monarhi, conservatori, practicau față de evrei politica predecesorilor lor. Ei continuau să recruteze, desigur mai puțin ca în trecut, dintre elitele evreiești, pe administratorii, medicii, financiarii lor, continuau să-i protejeze, știind foarte bine că, în pofida declinului pe care-l cunoșteau comunitățile evreiești, ele alimentau într-o anumită măsură veniturile statului. Ei nu s-au atins de autonomia comunităților; dimpotrivă, în conformitate cu întreprinderea lor de centralizare, înclinau spre reorganizarea comunităților, spre a le controla mai bine. N-au frânat deloc activitățile lor comerciale, utile pentru regatul unificat. Toate acestea au rămas în cadrul segregării sociale și spațiale care continua să apese asupra evreilor. De altfel, Ferdinand și Isabella urmau aceeași politică și față de musulmani. Într-un prim timp, nimic nu anunța, în această politică a continuității și a fidelității la alianța regală, o eventuală ruptură, așa cum avea să fie expulzarea.

De fapt, chestiunea spinoasă pentru monarhi a rămas aceea a *conversos*. Când a avut loc vizita lor la Sevilla, în 1477, li s-au arătat pagubele provocate de erezie. Au fost îndemnați să creeze Inchiziția pentru a stârpi răul.În cererea lor către papa Sixtus IV, regii au înfățișat propagarea ereziei și urmarea ei inevitabilă: războiul civil. În cele din urmă, la 1 noiembrie 1478, papa i-a investit pe regi cu puterea extraordinată de a numi inchizitori în toată Castilia. După doi ani au fost reînnoite legile de la Valladolid din 1412, al căror obiectiv era separarea evreilor și musulmanilor de creștini. De fapt, dorința era ca să se împiedice orice influență evreiască asupra *conversos*, o influență recunoscută ca fiind la baza abjurării creștinismului de către acești *conversos* și a revenirii lor la iudaism.

Inchiziția a început să funcționeze la Sevilla după unificarea celor două coroane, în 1481. Inchizitorii munceau plini de zel și în alte părți ale Spaniei. Întrucât segregația n-a fost suficientă pentru a pune stavilă ereziei, suveranii înclinau spre o soluție radicală, care era expulzarea evreilor din Andaluzia, regiune unde acei *conversos* iudaizanți s-au dovedit cei mai numeroși. La 1 ianuarie 1483, suveranii și inchizitorii au decretat expulzarea parțială, care a constituit un precedent. Inchiziția a jucat un rol primordial în acest proces, pe care suveranii au fost obligați să-l frâneze.

În anul următor, dominicanul Tomas de Torquemada, confesorul reginei, a fost numit de către cei doi suverani inchizitor general al tuturor teritoriilor aflate sub stăpânirea lor. Inchiziția a pătruns din Sevilla în Castilia și Aragon. Delațiunea și suspi-

ciunea au adus mii de *conversos* în fața tribunalelor, unde ei nu puteau beneficia nici măcar de o apărare minimă. Bunurile lor au fost confiscate, iar ei au fost supuși torturii și arși pentru că ar fi practicat iudaismul în taină.

În cele din urmă, Torquemada a izbutit să-i convingă pe suverani să procedeze la o expulzare generală a evreilor. Aceasta a fost decisă împreună cu Inchiziția și a fost semnată la Grenada la 31 martie 1492, deci în ultimul oraș cucerit de la musulmani. Astfel s-a încheiat *Reconquista*, și, prin aceasta, și *convivencia*, grație căreia creștinii, musulmanii și evreii trăiseră pe același pământ.

Edictul, atât prin conținutul cât și prin stilul său, poartă semnele frazeologiei inchizitoriale. Semnatarii explică într-însul diferitele mijloace folosite pentru a-i împiedica pe evrei să influențeze pe *conversos* și pentru a purifica religia catolică. Întrucât toate au eșuat, s-a optat pentru expulzare, ruptura cu o politică și capătul unui proces care începuse prin convertirile masive din 1391, devenite treptat o problemă a societății și percepute ca o atingere a unității religioase la care aspirau monarhii.

Paralel cu publicarea edictului de expulzare, clerul a pornit o campanie de convertire la catolicism, cu toate că între 1391 și 1412, 100.000 de evrei se convertiseră deja.

În timpul pregătirilor de plecare, statul a luat sub protecția sa cartierele evreiești. S-au dat instrucțiuni să se plătească evreilor datoriile care fuseseră contractate față de ei, iar evreii să plătească datoriile pe care le au față de creditorii lor. Lucrurile nu s-au petrecut în armonia preconizată. Evreii n-au avut timp să-și lichideze bunurile și adesea le-au transferat asociaților lor creștini. S-a decretat interdicția de a lua cu sine aur, argint sau pietre prețioase. 100.000–150.000 de evrei au părăsit Spania, în condiții grele, spre Portugalia, Navarra, Italia, țările musulmane din Răsărit și, într-o mai mică măsură, spre Africa de nord.

Decretul de expulzare a fost extins și asupra evreilor din Sicilia și Sardinia.

II. Diaspora sefardă occidentală

1. *Portugalia*

Regele Ioâo II al Portugaliei (1481–1495) a autorizat în 1492 pe evreii bogați să vină să se stabilească în țara sa, în schimbul plății unei sume de bani. Același privilegiu a fost acordat și meșteșugarilor, dată fiind utilitatea lor economică; ulterior au beneficiat de privilegii și celelalte pături sociale. Căsătoria lui Manuel I cu fiica regilor catolici l-a obligat să semneze în 1496 un decret de expulzare. Nedorind să se despartă de această populație utilă care îi oferea o clasă de mijloc gata să fie folosită, el a hotărât în 1497 să convertească la creștinism toată populația evreiască, fără a-i lăsa vreo alternativă. Pentru a-i păstra, în 1499 le-au fost închise toate frontierele. De fapt, în această țară s-a pus cu toată acuitatea problema cripto-iudaismului. Dată fiind convertirea în masă, noii creștini s-au transformat într-un grup omogen și sudat, care a perpetuat memoria iudaității sale și care a ocupat locuri importante în societatea portugheză. Cu timpul, s-a format un grup aparte, dotat cu o identitate proprie; grupul nu era evreiesc deoarece era desprins de evrei și de tradiția rabinică, și nici cu adevărat creștin, deoarece era încă atașat de memoria trecutului său. Au fost porecliți *homens de naçao*. Noii creștini formau în acest fel o națiune în sânul națiunii. O parte din acești noi creștini deveniră, ca și în Spania, creștini sinceri. Dar noii creștini au început să fie priviți cu ochi răi de către societatea portugheză, nemulțumită de ascensiunea lor. În 1506 a avut loc la Lisabona un masacru, încheiat cu moartea a 2.000 evrei. Inchiziția s-a instalat definitiv în Portugalia în 1547.

Un anumit număr din acești cripto-iudei s-a reîntors în Spania în 1590, când aceasta a ocupat Portugalia. A renăscut astfel din cenușa sa problema maranismului, care începuse să dispară; ea a preocupat Inchiziția până în secolul al XVIII-lea.

Dacă majoritatea centrelor sefarde din Orient au fost constituite de expulzați din Spania, aproape toate comunitățile sefarde din Europa Occidentală și din Lumea Nouă a fost constituite în secolele XVII și XVIII de către foștii marani reveniți la iudaism după mai multe generații de despărțire. Expulzații au luat cu ei moștenirea lor culturală iudeo-iberică. În schimb, maranii care suferiseră numeroase persecuții și mai participaseră activ la viața publică și culturală în Peninsula Iberică, au sosit în noile lor locuri de implantare cu un bagaj cu totul distinct de cel al expulzaților. Maranii plecaseră în căutarea unei libertăți religioase, a unor noi oportunități economice și pentru a scăpa de Inchiziție. Destinațiile acestor marani au fost sud-vestul Franței, Hamburg, Amsterdam, Londra, Italia, coloniile spaniole și portugheze, imperiul otoman.

2. *Franța, Amsterdam*

Comunitățile din nord-vestul european au fost întemeiate într-un mediu în care iudaismul era interzis. În secolul al XVII-lea, în aceste țări protestante, maranii s-au putut reîntoarce fățiș la iudaism. În sud-vestul Franței, abia în secolul al XVIII-lea această libertate le-a fost oferită. Până atunci, maranii, în calitate de noi creștini, făceau parte din națiunea portugheză. Amsterdam s-a transformat treptat în centrul diasporei hispano-portugheze. În 1672 existau aici 2.500 sefarzi și tot atâția așchenazi la o populație totală de 200.000 locuitori. Maranii constituiau o clasă de comercianți. În epoca în care economia lumii occidentale înclina de la Mediterana spre Atlantic, trecutul lor iberic și rețelele lor, atât în peninsulă cât și în restul Europei și în Orient, le-au permis să tragă foloase din noile oportunități economice. Rețelele formate prin legături familiale, primordiale în mediul maran, atât din partea noilor creștini cât și din partea evreilor, au favorizat comerțul de tip internațional de care era nevoie în această perioadă. Reveniți la iudaism, ei și-au păstrat contactele cu maranii și cu noii creștini din peninsulă. De atunci ei s-au stabilit pe marile căi ale comerțului și au ocupat o parte importantă din economia colonială. Utilitatea lor a făcut din ei o forță colonizatoare notabilă pe continentul american și în regiunea Caraibilor.

3. *Italia*

Sosirea maranilor în Italia a constituit adesea etapa preliminară, înaintea sosirii lor în imperiul otoman. Acolo li s-au acordat privilegii în diferite orașe și state, ceea ce le-a permis să revină pe față la iudaism. Politica dusă de otomani contra negustorilor venețieni a făcut jocul acestor sefarzi, care întrețineau relații continui cu cei din Levant. Prin intermediul lor s-au expediat mărfurile italiene, în special țesăturile, în tot Orientul Apropiat. În statele papale și la Ancona, port prosper, noii creștini practicau liber iudaismul. La fel au stat lucrurile la Ferrara, unde s-a dezvoltat imprimeria sefardă. Acolo s-au tipărit, între altele, faimoasa Biblie de la Ferrara, traducere în spaniolă a Bibliei, și capodopera lui Samuel Usque, celebra istoriografie, *Consolação as tribulações de Israel*. Și Veneția a devenit un centru important al ponantezilor, nume dat sefarzilor din Occident. Pisa și Livorno au avut aceeași soartă în secolul al XVI-lea.

4. *Anglia*

Pe la mijlocul secolului al XVII-lea, Londra și-a recăpătat și ea evreii, după o absență de patru veacuri. Mișcările milenariste care s-au dezvoltat în Anglia în acea epocă au favorizat această implantare.

Prosperitatea izbitoare a sefarzilor din Occident și din Lumea Nouă s-a situat între 1650 și 1713. Chiar dacă ei n-au avut rol hotărâtor în dezvoltarea capitalismului modern, mobilitatea lor, rolul lor de intermediari între Occident și Orient, înclinarea lor spre risc, diversitatea activităților lor economice, căile de comunicare pe care le-au folosit, capacitățile lor de investitori au făcut din ei agenți activi pentru dezvoltarea capitalismului.

Secolul al XVIII-lea a marcat declinul economic al acestui grup, care a fost înlocuit de negustori francezi și englezi. Deplasarea marilor centre economice și o nouă distribuire a căilor comerțului internațional au fost cauzele acestui declin.

III. Balcanii

1. *Refugierea în imperiul otoman*

Una dintre cele mai importante destinații de emigrare dn Peninsula Iberică a fost imperiul otoman. Secolele al XV-lea și al XVI-lea au marcat apogeul otomanilor. În 1453, prin cucerirea Constantinopolului, ei au pus capăt imperiului bizantim.

Sefarzii care s-au îndreptat spre imperiu au găsit aici comunități evreiești bizantine sau romaniote. Treptat ei au izbutit să facă aceste comunități să le accepte ritul propriu, rupând în acest fel cu *cutuma evreiască după care cel ce sosește trebuie să se supună ritului sau *minhag*-ului evreilor locali.

În ce fel și de ce acești sefarzi proaspăt emigrați, care trăiseră expulzarea ca un adevărat traumatism, ale cărui urme se regăsesc în scrierile epocii, au izbutit să se impună în noul lor loc de implantare, în fața altor comunități evreiești existente aici de secole? Deținători ai unui patrimoniu social și cultural valorizat în lumea evreiască în Evul Mediu, expulzații n-aveau motive să nu le perpetueze. Adăugându-și și mitificarea, exilul s-a transformat într-o identitate legată de un trecut glorios și glorificat. Expulzații au menținut tradițiile, practicile zilnice și religioase, structurile comunitare în uzaj în Spania. La sosirea lor, ei s-au organizat după aria lor geografică sau orașul de origine.

Progresiv, sefarzii au sfârșit prin a absorbi comunitățile evreiești autohtone și prin a le «sefardiza» acolo unde ei erau majoritari. Această societate, sigură de forța sa, înzestrată cu o mare stimă pentru sine, dotată cu o pătură bogată de intelectuali creativi, se mândrea cu aptitudinile sale. Ea a izbutit destul de rapid să-și revină economicește și să se organizeze, dezvoltând în același timp o viață comunitară dinamică.

Sub dominația otomană evreii se bucurau de pactul *dhimmei* în vigoare în regimurile islamice, așa cum fusese cazul și în Spania musulmană. Ei erau supuși de categoria a doua. Evreii, la fel ca și creștinii, se bucurau de o mare libertate în tot ceea ce privea treburile interne. Ei frecventau tribunalele lor, ceea ce nu-i împiedica, dacă o doreau, să se adreseze judecătorului musulman, care statua atunci potrivit cu legea musulmană. Ei erau supuși și autorității conducătorilor și judecătorilor lor și își puteau duce viața personală, familială și religioasă potrivit cu legile și cutumele lor proprii. Ei își alegeau conducătorul comunitar cu acordul autorităților. Trăiau într-o autonomie relativă, care le permitea să-și perpetueze tradițiile. Acest sistem a durat până în secolul al XX-lea,

când a avut loc o centralizare care s-a resfrânt și asupra modului de gospodărire a ne-musulmanilor, însă principiul de bază a rămas sensibil același; cu diferența că autoritățile interveneau mai mult în treburile comunitare și le controlau.

Când a fost cucerit Constantinopolul, în 1453, sultanul Mehmet II, în conformitate cu un uzaj curent la otomani, deplasase cu forța (*sürgün*) un mare număr de evrei spre capitală pentru a o repopula, a remedia pierderea de populație pe care o cunoscuse. În acest fel, la sosirea lor, expulzații au găsit aici un sistem operațional și au trebuit să i se supună. După statisticile otomane (de altfel, puțin demne de crezare), în imperiu ar fi sosit 12.000 de familii între 1492 și mijlocul secolului al XVI-lea, ceea ce echivalează cu 60.000 de persoane.

De ce au primit sultanii otomani pe cei expulzați din peninsulă? Adesea această primire favorabilă este interpretată ca dovada toleranței excepționale a otomanilor față de evrei. Desigur, ei îi primeau într-un moment critic, dar această bunăvoință nu era cu totul gratuită. Romanioții, sau evreii bizantini, exercitau deja, înainte de sosirea exilaților, funcții economice importante. Aceasta a încurajat pe conducătorii otomani să populeze capitala exsanguă cu aceste populații evreiești care veneau din Europa. Ele aduceau cu sine nu numai ultimele tehnici occidentale cu care otomanii nu erau direct în contact, din pricina concepției lor despre lumea împărțită între credincioșii musulmani și necredincioșii inferiori. În această împărțire maniheistă, contactele cu necredinciosul trebuiau evitate, deoarece te făceau impur. Evreii aveau meritul să aducă direct, pe loc, nu numai tehnicile occidentale, ci și îndemânarea, dobândită în țara lor de origine. Ceea ce constituia un capital deloc neglijabil pentru conducătorii care vroiau să reconstruiască Constantinopolul și să-i insufle dinamismul care-i lipsea după plecarea unei mari părți dintre locuitorii autohtoni. Astfel încât evreii au contribuit într-o anumită măsură la înfăptuirea proiectelor otomane. În plus, acești expulzați, încă traumatizați de exilul lor, nu puteau fi decât supuși fideli ai noilor lor stăpâni, așa cum fuseseră și romanioții, care făcuseră tranziția dintre cele două regimuri fără să se revolte, întrucât soarta lor n-a fost mai bună sub bizantini. Și, la urma urmei, a avut loc o potrivire între aspirațiile otomanilor și așteptările acestor exilați în căutarea unui refugiu. Dovada este că izvoarele evreiești povestesc că sultanul Baiazid II (1491–1512) ar fi desfășurat eforturi considerabile pentru a face ca expulzații să vină în țara sa și s-ar fi arătat uimit de lipsa de înțelepciune și de inteligență a regelui Spaniei care și-a sărăcit țara prin expulzarea evreilor și a îmbogățit în acest fel imperiul otoman. Aceste declarații apocrife, despre care nu se găsesc urme în izvoarele otomane, traduc mai ales recunoștința acestor evrei față de țara de adopțiune; se știe, de altfel, că Baiazid II n-a fost sultanul cel mai clement față de evrei, dacă îi comparăm cu unii dintre urmașii săi.

Tratamentul privilegiat de care evreii au beneficiat, a ușurat adaptarea lor la noul context, fără să se producă o aculturare la mediul înconjurător. Vârsta de aur a sefarzilor din imperiu, dacă putem s-o numim așa, a fost în secolul al XVI-lea, epocă în care ei au început să joace un rol predominant în economia țării. Ei au devenit intermediarii între imperiu și piețele europene, unde aveau rude și prieteni. O dată cu sosirea maranilor, această tendință s-a întărit, deoarece aceștia au adus cu sine nu numai bunurile și capitalurile lor, dar și rețelele lor de relații, ceea ce a contribuit la întărirea rolului economic al evreilor. Printre acești marani, poate fi citat Don Iosef Nassi, care s-a pus în slujba lui Soliman Magnificul, precum și mătușa sa, Dona Gracia Nassi. Sefarzii au introdus în imperiu industrii înfloritoare, precum cea de textile de la Salonic, ca să nu citățm decât un exemplu.

Sfârșitul secolului al XVI-lea a marcat apogeul imperiului și totodată începutul declinului său. Europa a frânat expansiunea otomană. Inflația care a afectat Occidentul s-a resfrânt asupra echilibrului economic otoman. Deschiderea de noi căi comerciale, care nu mai treceau prin Mediterana, a contribuit la recesiunea comercială în această regiune în care evreii jucau un rol important. Anarhia militară din interior a înrăutățit și mai mult situația. Sultanii nu mai izbuteau să domine provinciile îndepărtate. Populațiile erau spoliate de colectorii de impozite, care le taxau după placul lor. Evreii au suferit urmările acestei situații. Noi parteneri occidentali au luat loc pe eșichierul economic în urma capitulațiilor care le acordau un număr de privilegii și făceau mult mai aspră competiția cu ei. Elitele greacă și armeană, în relație cu occidentalii, au dezvoltat noi rețele, care i-au făcut intermediari privilegiați, în dauna evreilor, care au început să piardă supremația economică. Criza pe care o traversa iudaismul otoman a crescut și a devenit vizibilă la toate nivelurile.

2. *Spre levantinizare*

Sefarzii sunt cei care au adus imprimeria în imperiu și care au instalat-o pentru prima dată în 1494. Orașe precum Istambul, Adrianopol, Salonic au devenit mari centre pentru publicarea de cărți ebraice. În aceste orașe, precum și în centre palestiniene ca Safed s-au înmulțit *talmude Tora* (școli religioase) și *ieșivot* (școli religioase superioare), unde veneau din depărtări oameni pentru a studia. Au contribuit la dezvoltarea unei vieți intelectuale bogate și creative mari maeștri ai *Halahei (legislația evreiască) ca Iosef Mitrani, Iacob ben Habib, Samuel de Medina, Iosif Taitazak și alții. În imperiu a scris Iosef Caro celebra sa lucrare **Șulhan aruh*, care este o codificare a legii evreiești. Safed s-a transformat într-un centru al gândirii cabalistice, cu savanți ca Isaac *Luria și discipolul său Haim *Vital, Moise *Cordovero, Solomon *Alkabeț și mulți alții. Secolele următoare nu vor mai cunoaște o efervescență atât de mare. Au sunat clopotele de încheierea unei perioade glorioase și iudaismul sefard a intrat într-o perioadă de marasm. Sefarzii, care introduseseră în imperiu rețelele lor cu Occidentul și cunoașterea pe care o aveau despre acest Occident, au început cu încetul să se levantinizeze, în lipsa unui aport din afară, care să poată insufla un oarecare dinamism unei comunități care se închidea asupra ei-înșăși, mediul înonjurător, și el în criză, neputând nici el să-i aducă energia care îi lipsea.

Închiderea în sine a accentuat criza, al cărui simptom sau efect a fost explozia sabbataiană (a se vedea *Sabbatai Țvi și *Mișcări mesianice) care a izbit din plin un iudaism frământat de multă vreme de așteptări mesianice. Desigur, condiția de exilat care se perpetuase în gândirea și în viziunea despre lume a acestor sefarzi primiți în imperiu, starea de spirit care caracterizează populațiile în perioadă de criză, popularizarea *Cabalei — toate erau favorabile pentru apariția unei asemenea mișcări. În 1665 un evreu din Smirna, numit Sabbatai Țvi, s-a declarat Mesia și a anunțat începutul *Mântuirii. El a stârnit speranțe nebunești nu numai în interiorul imperiului, ci și în afara lui. Mulți au fost aceia care și-au vândut bunurile și au încetat să mai muncească, pentru a pleca să se adune în Țara Sfântă. Societatea evreiască locală a fost zguduită de o efervescență puțin obișnuită. Acestea au ajuns la urechile sultanului, care a căutat să pună stavilă mișcării cu conotații rebele. El i-a cerut lui Sabbatai Țvi să aleagă între convertire și moarte; el a ales convertirea și mulți l-au urmat.

3. *Între Orient și Occident*

Iudaismul spaniol din imperiu s-a închis și mai mult în sine sub presiunea autorităților rabinice care se temeau de o nouă criză. Abia în secolul al XIX-lea, sub influența iudaismului occidental care a venit în ajutorul său la apelul elitelor evreiești locale, acest iudaism spaniol a început să-și întoarcă privirile spre Occident. Educația de tip european, îndeosebi francez, instituită de Alianța Israelită Universală, a deschis noi orizonturi populațiilor locale și a contribuit la formarea unei clase de mijloc francofone. Burghezia evreiască de origine iberică privea mai mult ca oricând spre Europa, de la care aștepta mântuirea. În câțiva ani, Alianța a înzestrat bazinul mediteraneean cu o rețea școlară importantă pentru băieți și fete, incluzând și școli profesionale și școli agricole. Imperiul otoman a constituit aria ei privilegiată de implantare, cu atât mai mult cu cât statul, slăbit, a lăsat cale liberă acestei înfloriri. În 1913 Alianța instaurase o rețea de 183 de școli în teritoriul întins din Maroc până în Iran, cu un contingent de 43.700 elevi.

În aceeași epocă, Salonicul a cunoscut o formidabilă înflorire, grație activității acestei burghezii evreiești care s-a înhămat la industrializarea orașului. S-au trezit comunitățile evreiești, care s-au reconectat cu Occidentul din care ele proveniseră. A avut loc o reproducere a modelului din secolele XVI–XVII, în care elitele economice evreiești și iudaizante din Apus și din Răsărit au colaborat ca de la egal la egal. De astă dată, iudaismul occidental a fost cel care a insuflat dinamism iudaismului din Orient. Ideile au circulat și ele între Est și Vest. Orientul a absorbit mișcarea Luminilor evreiești prin Rusia și Europa Răsăriteană, ideile modernizatoare prin Vest, precum și naționalismul care străbătea lumea evreiască, la fel ca și cea ne-evreiască. În această perspectivă de inter-relații s-a situat evoluția iudaismului sefard din Răsărit, care a ieșit atunci din inerția sa, pentru a cunoaște o efervescență fără precedent, într-o stare de permeabilitate cvasi-permanentă. Dar acest Orient sefard n-a mai putut fi decât un receptacol al transformărilor care au avut loc în Occidentul evreu și ne-evreu și al diferitelor misiuni civilizatoare germane, franceze, italiene. El a intrat într-o nouă criză, de această dată de identitate, în capcana dintre tradiție și modernitate, dintre Occident și Orient. În cadrul acestei dialectici s-au implantat în Orient și în Balcani naționalismele evreiești și *sionismele, atât de plurale, alte fațete ale modernizării.

Al doilea război mondial a decimat aria culturală sefardă din Balcani. Salonicul, orașul anti-gheto, cu o populație evreiască majoritară în secolul al XIX-lea, s-a depopulat în urma deportării a 50 000 de evrei, dintre care foarte puțini s-au mai întors. Iugoslavia a cunoscut și ea chinurile genocidului.Evreii din Bulgaria, ca și cei din Turcia, au scăpat de Holocaust dar au cunoscut munca obligatorie și lagărele de muncă, până la înfrângerea nazismului. Antisemitismul bântuia în Balcani și în Turcia. Înființarea Statului Israel a deplasat aria culturală sefardă mai la est. A început o nouă împrăștiere spre vest, cifrată la circa 100.000 de plecări. Actualmente n-au mai rămas decât câteva mii de sefarzi în Balcani. Turcia, care adăpostește peste 15.000, este cel mai important centru sefard din Orientul Apropiat, după Israel.

E. Benhassa

SURSE

E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, 3 vol., Philadephie, 1973–1978; Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vol., Philadelphie, 1961–1966; R. Barnett,

W. Schwab (éd.), *The Sephardi Heritage; The Western Sephardim*, Grendon-Nortants, 1989; E. Benhassa, *Un grand rabbin sėfarade en politique, 1892–1923*, Paris, 1990; *Id.* (avec la collaboration de A. Rodrigue), *Une vie judéo-espagnole à l'Est: Gabriel Arié*, Paris, 1992; M. A. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Fribourg, 1980; M. Franco, *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, rééd., Paris, 1980; M. Kriegel, *Les Juifs* à *la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, 1979; H. Méchoulan *(éd)*, *Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora 1492–1992*, Paris, 1992; J. Néhama, *Histoire des Israélites de Salonique, Thessalonique, Molho et Communauté israélite de Thessalonique*, 4 vol., 1935–1978; A. Rodrigue, *De l'instruction à l'émancipation: les enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient, 1860–1939*, Paris, 1989; Id., *French Jews. The Alliance Israelite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925*, Bloomington-Indianapolis, 1990.

AMERICA LATINĂ

I. Perioada colonială. — II. Comunitățile evreiești în timpul perioadei coloniale. — III. Instituțiile evreiești și viața culturală în secolul al XX-lea. — IV. Antisemitismul și al doilea război mondial. — V. De la crearea Statului Israel până în zilele noastre.

I. Perioada colonială

Prezența evreiască în America a început o dată cu prima călătorie a lui Cristofor Columb în 1492. Echipajul navigatorului genovez aflat în slujba regilor Spaniei, Isabela și Ferdinand, număra printre membrii săi câțiva evrei convertiți la catolicism, printre care Luis de Torres, interpretul său, botezat puțin înainte de plecare. În calitate de convertiți au izbutit evreii să se instaleze în posesiunile coloniale spaniole și mai târziu, în cele ale Portugaliei. Se cuvine totuși să amintim că acești *conversos* sau noi creștini n-au fost cu toții niște «iudaizanți», care practicau în secret iudaismul (a se vedea *Marani). De la începutul colonizării, Coroana spaniolă s-a preocupat să împiedice intrarea evreilor, a maurilor, a noilor creștini și a urmașilor acestora în teritoriile sale. Interdicția punea în afara legii pe toți acei care totuși se aventurau. Deși interdicția a fost reînnoită periodic, evreii convertiți au izbutit să se stabilească în America. De exemplu, în 1521, câțiva noi creștini l-au însoțit pe Cortés la cucerirea Mexicului. În Chile, maranii au venit împreună cu primii ofițeri spanioli, în anii 1540. Sosirea noilor creștini în America spaniolă a coincis totuși cu persecutările iudaizanților. La numai șapte ani după sosirea lui Cortés în Mexic s-a făcut primul autodafe din Lumea Nouă.

Până în 1570, acțiunea Inchiziției în teritoriile *Spaniei s-a îndeplinit prin intermediul vizitelor episcopale, însărcinate să elimine ereziile. La acea dată primul tribunal al Inchiziției a fost instalat la Lima. Autoritatea sa se întindea pe întreg vice-regatul Peru. Curând au fost stabilite alte două tribunale în America: în 1571, la Mexico, pentru vice-regatul Noii Spanii și în 1610 la Cartagena (actuala Columbia) pentru vice-regatul Noii Grenade. Persecutarea iudaizanților a sporit după instalarea tribunalelor. În Peru au fost 10 condamnați în 1595, 14 în 1600 și 28 în 1605. În ianuarie 1639 a

avut loc unul din cele mai importante autodafe-uri din perioada colonială, cunoscut ca «Marea conspirație». După arestarea a 81 persoane, tribunalul a condamnat 63 de suspecți, îndeosebi noi creștini de origine portugheză care, prin activitățile lor comerciale, dobândiseră bogăție și prestigiu social. Ca urmare, numeroși *conversos* au plecat, ceea ce a afectat profund economia regiunii. Această perioadă coincide cu apogeul persecutării noilor creștini în Mexic. Argentina și Chile actuale erau sub jurisdicția tribunalului din Lima; maranii au fost arestați și acolo. În Argentina actuală, sosirea noilor creștini se efectuase mai ales în timpul perioadei de unire a coroanelor Spaniei și Portugaliei (1580–1640) și în pofida prohibițiilor existente. Regiune de intense schimburi comerciale în timpul întregii perioade coloniale, ea a atras mulți noi creștini, denumiți «evrei» sau «portughezi», ambii termeni fiind sinonimi și cu termenul de negustori. Într-adevăr, majoritatea noilor creștini care s-au stabilit în America Latină erau de origine portugheză, mai curând decât spaniolă. În acest sens, tribunalele stabilite în America spaniolă au servit în câteva rânduri la reglarea diferendelor politice și economice dintre spanioli și portughezi, condamnând pe unii portughezi sub alegația de practici iudaizante. După încetinirea activității lor în cursul secolului al XVIII-lea, tribunalele Inchiziției din America spaniolă au fost abolite, în momentul dobândirii independenței coloniilor.

În ce privește Brazilia, colonie portugheză până în 1822, noii creștini erau și aici numeroși. În 1502, un grup de negustori condus de noul creștin Fernando de Noronha a obținut de la regele Portugaliei concesiunea pentru a coloniza Brazilia, recent descoperită. Ca și în coloniile spaniole, noii creștini au exercitat activități foarte variate în colonia portugheză. Ei au luat parte la dezvoltarea industriei de zahăr, au activat ca negustori, avocați și colectori de impozite. O anumită toleranță a domnit în Brazilia, unde Inchiziția nu și-a stabilit un tribunal. Totuși, denunțurile din ce în ce mai numeroase privind ereziile practicate în colonii au determinat autoritățile inchizitoriale să trimită periodic delegații în Brazilia. Aceste vizite au avut loc la Bahia în 1591, la Pernambue în 1595 și din nou la Bahia în 1618. În timpul primei jumătăți a secolului al XVIII-lea, perioada apogeului producției de aur din Brazilia, mulți noi creștini au fost arestați și trimiși la Lisabona ca să fie judecați acolo. Printre ei, Antonio José de Silva, zis «O Judeu», autor de piese de teatru, a fost ars în 1739. Abia după ce regele Iosif I a abolit diferența dintre vechii creștini și noii creștini și după ce în 1733 au fost distruse registrele, au luat sfârșit persecuțiile, iar la începutul secolului al XIX-lea a fost abolită oficial Inchiziția. Imposibilitatea de a practica iudaismul, precum și relațiile dintre noii și vechii creștini au dus în cele din urmă la dizolvarea elementului maran în ansamblul populației țării. Imigranții evrei care au sosit începând cu secolul al XIX-lea au fost deci pionierii organizării comunităților evreiești latino-americane moderne.

II. Comunitățile evreiești în timpul perioadei coloniale

Totuși, câteva comunități evreiești s-au putut stabili fățiș în America Latină în timpul perioadei coloniale. În Brazilia, după o primă înfrângere pe coasta de la Bahia, olandezii au izbutit să se stabilească în Pernambue (la Recife și la Olinda), în 1630. Într-un prim timp, câțiva soldați și negustori evrei au sosit cu expediția oganizată de Compania Indiilor Occidentale. Toleranța religioasă acordată de Olanda a provocat după aceea venirea unui număr nedeterminat de evrei din Țările de Jos, precum și reîntoarcerea

la iudaism a câtorva marani care trăiau în Brazilia. Un recensământ realizat în 1645 în Brazilia olandeză a numărat o populație de 12.703 persoane, dintre care 2.899 albi liberi, printre aceștia fiind 1.450 evrei. Ulterior, numărul lor a scăzut, reducându-se cam la 650 de evrei în 1654. În Brazilia olandeză, evreii s-au ocupat cu fabricarea zahărului, cu comerțul cu sclavi și cu exportul. Această populație s-a organizat în jurul a două congregații: Țur Israel la Recife și Magen Abraham la Mauricia. Comunitatea avea două sinagogi, o baie rituală, un cimitir și o școală talmudică numită Eț Haim. În 1642, Isaac *Aboab de Fonseca a acceptat postul de rabin al comunității din Recife și a părăsit Amsterdam-ul, însoțit de câțiva evrei olandezi, printre care Moses Rafael de Aguilar, viitor *hazen* (cantor) al comunității.

În 1654, după capitularea armatei olandeze în fața forțelor lusitano-braziliene, majoritatea evreilor s-a întors în Olanda. Câțiva negustori s-au îndreptat spre alte posesiuni olandeze din America, în special Curaçao, unde au format o comunitate extrem de bine organizată. Se presupune că au introdus acolo industria zahărului. De la Curaçao, unii negustori evrei s-au stabilit în Jamaica, pe atunci sub dominația britanică, precum și la Barbados, în Panama și la Costa Rica, dar pentru perioade scurte. Exodul din Brazilia a provocat și sosirea a 23 evrei la Noul Amsterdam (astăzi New York), unde ei au stabilit prima comunitate din oraș.

Între 1810 și 1830, cele mai multe dintre fostele colonii din America Latină au devenit independente. Noile guverne, abolind definitiv Inchiziția și acordând libertatea de cult ne-catolicilor, au făcut primii pași pentru a permite imigrarea și stabilirea protestanților și evreilor în țările lor. Dorința lor de a primi o imigrație europeană, de preferință din nordul Europei, ținea pe de o parte de nevoile de mână de lucru și de interesul pentru colonizarea pământurilor sub-populate. Pe de altă parte, sosirea imigranților europeni era considerată ca un mod de a «albi» o populație al cărei amestec de sânge european, indian și negru era văzut ca o piedică la dezvoltarea țărilor respective. Evreii care au venit atunci în America Latină s-au înserat în marile valuri de emigrație din Lumea Veche care, începând de la sfârșitul războaielor napoleoniene, au provocat plecarea cam a 65 milioane de persoane, dintre care 4 milioane de evrei. Dacă emigranții plecau de preferință spre *Statele Unite, un anumit număr alegeau și Argentina, Brazilia, Columbia sau Mexicul. În cursul primei jumătăți a secolului al XIX-lea, evrei de origine germană, franceză și engleză s-au fixat în număr mic în aceste republici nou create în America. Stabilirea lor a precedat sosirea unor evrei din Europa Răsăriteană. Aceștia din urmă n-au pornit în masă pe calea spre continentul american decât începând din anii 1880, când imperiul țarist din Rusia a întărit legislația antisemită, când pogromurile s-au înmulțit și când condițiile de viață s-au deteriorat și mai mult. De atunci și până în anii 30 ai secolului al XX-lea, ei au format majoritatea fluxului de imigranți evrei. Între 1933, când naziștii au ajuns la putere în Germania și declanșarea celui de al doilea război mondial, mii de evrei germani au plecat spre America. Paralel cu imigrarea evreilor din Europa Centrală și Orientală, sefardimi originari îndeosebi din Maroc și din imperiul otoman s-au stabilit și ei în țările latino-americane. Aceste fluxuri de imigranți au format populația evreiască latino-americană de astăzi, alcătuită *grosso modo* în proporție de 80% din evrei originari din Europa Centrală și Orientală, și urmașii lor, iar 20% din sefardim și urmașii acestora.

Argentina este țara latino-americană care a primit cel mai mare număr de imigranți evrei. Circa 225.000 de evrei au intrat în această țară între 1840 și 1945. Independența Argentinei, ca și a celorlalte țări din America Latină, a apropiat continentul lati-

no-american de marile puteri din Europa și mulți europeni, atrași de noile piețe care s-au creat aici, s-au instalat în aceste țări. Evreii francezi, englezi și germani au luat parte la relațiile comerciale. Ei reprezentau firme europene sau deschideau sucursale ale caselor de import-export stabilite la Paris și la Londra. Și-au ales domiciliul îndeosebi la Buenos-Aires, amestecându-se și confundându-se cu ceilalți europeni. Interesele lor comerciale și drepturile lor în calitate de străini au fost egal protejate de reprezentanții diplomatici ai țărilor lor de origine. În cursul acestei perioade, Brazilia, Peru și Mexicul au primit o imigrație cu caracteristici similare. Au venit evrei cu titlu provizoriu sau definitiv și s-au implantat îndeosebi în principalele centre urbane. Cam prin anii 1880, și-au făcut apariția primele instituții evreiești. La Buenos Aires, Congregacion Israelita de la Republica Argentina a fost întemeiată în 1868, pentru a se ocupa de celebrarea sărbătorilor religioase, de căsătorii și de înmormântări. În 1873, la Rio de Janeiro Guvernul imperial a autorizat funcționarea Uniao Israelita do Brasil, o instituție de binefacere, creată după modelul societăților franceze de același gen existente în acea epocă. În schimb, în Columbia, în Panama și în Venezuela, cei care au pus temeliile comunităților evreiești moderne au fost mai ales evreii portughezi, originari din Antile.

Evrei marocani au emigrat și ei în America Latină. Ei au început să se stabilească în nordul Braziliei, puțin după proclamarea independenței, de-a lungul fluviului Amazon, în special în orașele Manaus și Belem. În Belem ei au organizat, în 1826 prima congregație evreiască din Brazilia independentă, Essel Abraham. După doi ani și-au întemeiat sinagoga proprie, Șaar hașamaim, iar în 1842 au deschis cimitirul lor. Acești imigranți făceau colportaj pe vase mici, pentru a aproviziona pe locuitorii și muncitorii de-a lungul fluviilor. O dată cu boomul cauciucului, numărul lor a sporit și ei au luat parte la înflorirea economică a regiunii. Începând din 1870, evreii marocani s-au stabilit și în alte orașe braziliene, în Argentina, în Panama și în regiunea Iquitos din Peru. Mai religioși decât evreii din Europa Occidentală, evreii marocani au organizat în aceste teritorii propriile lor instituții religioase și de binefacere. În Peru, unde au fost atrași de cauciuc, ei au întemeiat ceva mai târziu, în 1909, Sociedad de Beneficiencia Israelita.

Toleranța religioasă a fost esențială pentru a atrage imigrația evreiască. Spre deosebire de imigranții italieni și spanioli, care au format majoritatea fluxului de imigranți și care aveau în comun cu populația latino-americană religia catolică, evreii, ca și protestanții, aveau nevoie de garanția că-și pot practica liber religia. Singure, oportunitățile economice nu erau suficiente pentru a permite stabilirea lor definitivă. În acest sens, propagarea ideilor pozitiviste în continent, la finele secolului al XIX-lea, a contribuit la atragerea imigranților evrei. Dobândirea puterii de către Porfirio Diaz în Mexic în 1877, sau proclamarea republicii Braziliei în 1899, cu măsurile care le-au urmat — separarea dintre biserică și stat, instituirea căsătoriei civile, crearea de cimitire publice și laicizarea învățământului — au deschis și mai mult aceste țări pentru imigranții evrei. Aceste schimbări au coincis cu plecările din ce în ce mai numeroase ale evreilor din imperiul țarist. Țările latino-americane au primit circa 140.000 de imigranți evrei până la sfârșitul primului război mondial. Mii de evrei s-au stabilit atunci în colonii agricole create în Argentina și în Brazilia.

Încă din 1889, autoritățile Republicii Dominicane propuseseră *Alianței Israelite Universale să formeze colonii agricole pentru evreii ruși, dar oferta n-a avut urmări. Câțiva ani mai târziu, soarta a făcut ca un vast proiect de colonizare agricolă să izbutească. În 1889, un grup de 824 evrei ruși a debarcat la Buenos Aires, pentru a se stabili în calitate de coloni. Dar Pedro Palacios, proprietarul terenurilor pe care ei urmau să

se stabilească, s-a dovedit incapabil să aducă imigranților ajutorul pe care îl stipula contractul încheiat cu ei. Părăsiți în voia soartei pe aceste terenuri, imigranții au fost vizitați de Wilhelm Locwenthal, un medic care lucra pentru Guvernul argentinian și care avea relații cu Alianța Israelită Universală. El a intrat în contact cu baronul Maurice de Hirsch care a decis, la început, să ajute grupul. În acest moment, baronul a optat pentru punerea în aplicare a unui plan sistematic pentru stimularea emigrării evreilor din imperiul rus și pentru stabilirea lor ca agricultori în Lumea Nouă. La fel ca mulți alții în acea epocă, baronul socotea că antisemitismul ar dispare dacă evreii s-ar angaja mai mult în activități manuale, îndeosebi în agricultură, considerată ca cea mai nobilă dintre ocupații. În 1891 el a întemeiat la Londra Jewish Colonization Association (ICA). Potrivit planului său inițial, aceasta trebuia să aducă în Argentina, într-un interval de 25 de ani, 3.250.000 de evrei ruși. Curând însă și-a dat seama de imposibilitatea realizării proiectului. În primii cinci ani ai existenței sale, ICA a stabilit 6.757 evrei ca agricultori în coloniile din Moysesville, Mauricio, Clara și Lucienville, în provinciile argentiniene Santa Fe, Buenos Aires și Entre Rios. Instalările au progresat în primele trei decenii ale secolului al XX-lea, iar în 1935 agricultorii mai reprezentau 18% din populația evreiască argentiniană. Colonii evrei au contribuit la modernizarea agriculturii țării. Ei cultivau grâu și se ocupau cu creșterea vitelor. În 1900 ei au întemeiat prima cooperativă agricolă din țară, în colonia de la Lucienville. În orășelele create în colonii, ei au întemeiat sinagogi, școli, biblioteci, cimitire și societăți de binefacere. Au transplantat și au creat din nou instituțiile evreiești din Europa Răsăriteană, în pampasurile argentiniene. Experiența agricolă a exercitat o influență asupra literaturii evreiești, care s-a exprimat prin mitul lui *Gaucho Iudeo*. Totuși, evreii au abandonat treptat coloniile. Localizarea unor colonii departe de orașele mari, caracteristicile extensive ale agriculturii din Argentina și atracția exercitată de viața din centrele urbane au fost tot atâția factori care au contribuit la exodul coloniștilor. În 1860, ne-evreii alcătuiau de-acum peste 67% din populația coloniilor. Apreciind că acești coloni formează deja un grup solid stabilit, ICA a hotărât să-și oprească activitățile în Argentina. Astfel, la începutul anilor 70, ea a procedat la vânzarea restului proprietăților sale din țară.

La puțin timp după întemeierea primei colonii agricole evreiești din Argentina, organizația Deutsches Central Kommitee für die Rusischen Juden l-a trimis pe jurnalistul vienez Oswald Boxer în Brazilia, pentru a ancheta asupra posibilităților oferite de această țară unei eventuale imigrații evreiești. Tulburări politice și moartea lui Boxer la Sao Paulo au împiedicat acest proiect să aibă vreo urmare. Totuși, vecinătatea cu Argentina și facilitățile oferite de autoritățile braziliene au determinat ICA să cumpere în 1902 o proprietate în statul Rio Grande do Sul pentru a stabili acolo coloni evrei. Întemeiată în 1904, colonia lui Philippson a primit 37 de familii evreiești venite din Basarabia. Lipsa de experiență a imigranților, erorile în concepția proiectului și probleme administrative au împiedicat colonia să se dezvolte. Imigranții au părăsit colonia, stabilindu-se în orașele dimprejur, unde oportunitățile erau mai numeroase. În 1909, în pofida acestor rezultate proaste, ICA a mai cumpărat o altă proprietate în nordul statului și a întemeiat o a doua colonie, Quatro Irmaos. Aceasta era cam de 17 ori mai mare decât precedenta și era bogată în păduri. Administrația a hotărât să aducă aici o parte din colonii stabiliți deja în Argentina, pentru ca noii veniți din Rusia să beneficieze de experiența lor. Nici această nouă încercare nu s-a bucurat de succes, în pofida investițiilor importante făcute, în special în construirea unui tronson de cale ferată pentru a ușura scurgerea producției agricole. Spre sfârșitul primului război mondial, numărul

COMUNITĂȚI EVREIEŞTI ÎN AMERICA LATINĂ 1980
S.U.A.
BAHAMAS
500
MEXIC
35 000
Mexico
CUBA
1 000
REP. DOMINICANĂ
200
PORTO RICO
700
HAIT
200
JAMAICA
200
GUATAMALA
1 100
HONDURAS 2 000
ANTILELE
OLANDEZE
400
NICARAGUA
TRINIDAD
COSTARICA
2 500
SALVADOR
400
San Jose
Caracas 300
PANAMA
2 000
VENEZUELA
17 000
GUYANA
300
SURINAM
500
Bogota
COLUMBIA
7 000
ECUADOR
1 000
Amazon
OCEANUL PACIFIC
PERU
5 000
BRAZILIA
120 000
Recife
Lima
BOLIVIA
1 000
La Paz
Belo Horizonte
PARAGUAY
700
Sao Paulo
Curitiba
Rio de Janeiro
Populația evreiască în oraşe
CHILE
20 000
1 000 - 5 000
5 000 - 20 000
20 000 - 50 000
> 50 000
Porto Alegre
URUGUAY
40 500
Santiago
Buenos Aires
Montevideo
240 000
ARGENTINA
OCEANUL ATLANTIC

evreilor din colonie era de-acum depășit de cel al colonilor ne-evrei care își răscumpăraseră o parte din pământuri. Tulburările provocate de conflictele militare din regiune în 1923 și urmările crizei economice din 1929 au dat o ultimă lovitură coloniei. Declinul a fost accelerat în cursul deceniilor următoare, așa încât la începutul anilor 60, ICA a vândut restul proprietăților și a lichidat activitățile sale din Brazilia.

În anii 30 au avut loc și alte încercări de colonizare agricolă în America Latină. Persecutarea evreilor din Germania și sporirea numărului de imigranți, ca urmare a acestei persecuții, au determinat instituțiile evreiești să facă noi încercări. În pofida rezultatelor experiențelor lor precedente, această alegere apărea ca una dintre soluțiile posibile pentru a ocoli restricțiile impuse intrării imigranților de către mai multe țări de pe continent. În Argentina, ICA a trimis sute de familii de evrei germani în aceste colonii din Entre Rios, iar în Brazilia ea a cumpărat o proprietate la Resende, în statul Rio de Janeiro, fără a putea totuși să instaleze acolo mai mult de 20 familii. În schimb, în Republica Dominicană, circa 800 de evrei s-au stabilit ca agricultori între 1938 și sfârșitul războiului, în urma unei propuneri făcute de generalul Rafael Trujillo, în timpul conferinței de la Evian, de a primi o sută de mii de evrei în țara sa. Nici aceste ultime încercări de colonizare agricolă n-au avut mai mult succes decât cele întreprinse la sfârșitul secolului al XIX-lea și, cu încetul, imigranții au părăsit coloniile.

III. Instituțiile evreiești și viața culturală în secolul al XX-lea.

Când a luat sfârșit primul război mondial, imigrația evreiască spre America Latină a reînceput. Distrugerile provocate de război, de revoluția din 1917 și de prăbușirea imperiilor austro-ungar și otoman au împins pe evrei să plece. Între 1920 și 1930, apariția Republicii Turce, care a fost urmată de înăsprirea regimului kemalist și de elenizarea treptată a Salonicului, ca urmare a schimburilor de populație dintre Turcia și Grecia, au accentuat emigrarea evreilor și au împins un număr de sefardim spre țările latino-americane. În paralel cu aceasta, măsurile restrictive față de imigrație impuse de Statele Unite între 1917 și 1924, au transformat America Latină într-o destinație preferată: între 1926 și 1930, 42% din emigranții evrei s-au stabilit acolo. Totuși, primele măsuri adoptate de Argentina pentru a încerca să micșoreze intrarea emigranților au provocat sporirea emigrației spre alte țări de pe continent, îndeosebi spre Brazilia.

Sosirea acestor emigranți a accelerat procesul de organizare a comunităților evreiești din America Latină. La începutul secolului al XX-lea, instituțiile evreiești din țările latino-americane s-au îndepărtat de modelele din Europa Apuseană și din Africa de Nord, orientându-se mai ales spre tradițiile din Europa Răsăriteană. Într-adevăr, imigranții veniți din răsăritul Europei și-au întemeiat propriile instituții, care să satisfacă nevoile lor religioase și materiale. În Argentina, evreii s-au organizat cu câțiva ani înaintea celor din celelalte țări ale continentului. În coloniile agricole, evreii așchenazi și-au organizat primele sinagogi și societăți de binefacere. La Buenos Aires, ei au creat *Hevra Kadișa* a lor în 1894, spre a se ocupa de înmormântările, care nu se făceau încă în cimitirul evreiesc; primul cimitir evreiesc a fost deschis abia în 1910. Totodată au apărut în oraș și alte instituții de binefacere. Printre acestea, Ezras Nașim (1900) a jucat un rol de primă importanță în lupta contra *temeim*-ilor («impurilor»), adică a evreilor care luau parte la proxenetism (răspândirea prostituției). Aceștia veniseră în Argentina începând din anii 1880 și își creaseră propriile organizații. Proscriși de către instituțiile comunitare, ei au fost în mare parte arestați sau expulzați din țară în 1930.

În Brazilia, primele instituții comunitare datează din anii care au precedat conflictul mondial, dar erau încă prost structurate. Pornind de la comitetele de ajutorare a victimelor evreiești ale războiului, au fost organizate primele societăți de binefacere și au fost construite primele clădiri destinate să servească drept sinagogi la Rio de Janeiro și la São Paulo. În Chile și în Uruguay s-a produs același fenomen, în timp ce în Mexic prima instituție evreiască a fost întemeiată în comun de evrei aşchenazi și sefarzi: Alianza Monte Sinai (1912). Apariția primelor ziare a însoțit întemeierea instituțiilor comunitare. În Brazilia, primele ziare au apărut la Porto Alegre, în 1915 (*Di Menșhait*), la Rio de Janeiro în 1916 (*A Columna*) și în 1923 (*Dos idișe Vochenblatt*). În Chile, *Nuestro Ideal* a apărut în 1919, iar în Uruguay *Voz Hebreo* în 1920.

Societățile de binefacere și congregațiile religioase, care existau uneori provizoriu și dezordonat, au suferit schimbări importante în anii 20. Sporirea fluxului de imigranți a dat loc la crearea unor noi instituții, precum Centro israelito de Bogota (1928), în Columbia. În Argentina și în Brazilia, societățile de ajutorare s-au văzut nevoite să-și dezvolte structurile de primire, prin amenajarea de localuri și creșterea personalului. De asemenea, sinagogile s-au înmulțit datorită sosirii de evrei mai ortodocși. Comunitățile din ce în ce mai numeroase aveau în vedere construirea de cimitire, de asemenea de școli pentru copiii imigranților. În orașele din interiorul țărilor latino-americane au avut loc dezvoltări asemănătoare. În Brazilia, începutul anilor 20 a coincis pentru comunitățile evreiești din Salvador, Curitiba, Belo Horizonte și Porto Alegre — alcătuite din 70 până la 250 familii — cu perioada de întemeiere a primelor sinagogi și a societăților de întrajutorare. În timpul acestor ani, țările care au atras cel mai mare număr de imigranți au beneficiat de susținerea unor instituții evreiești internaționale. Jewish Colonization Association (ICA), Hebrew Sheltering and Immigrant Aid Society (HIAS) și American Jewish Joint Distribution Committee (JDC) au contribuit la ameliorarea condițiilor de primire pentru noii imigranți în Uruguay, în Cuba, în Mexic, în Argentina și în Brazilia, țări în care aceste instituții au investit și pentru a ajuta la organizarea comunităților evreiești, la stimularea înființării de școli, de societăți de ajutor mutual și de case de împrumut. În timpul anilor 30, sosirea de imigranți evrei de origine germană a antrenat în scurt timp formarea unor noi instituții evreiești în Chile, Brazilia și Peru. Acești imigranți se deosebeau de cei din Europa de Răsărit prin integrarea lor socială și prin caracteristicile lor socio-economice; de asemenea, ei au introdus practici religioase mai puțin ortodoxe decât cele ale evreilor polonezi sau ruși. Sporirii și diversificării imigrației din anii 20 le-a corespuns desfășurarea unei mari diversități ideologice printre evrei. Toate partidele sioniste au fost reprezentate în America Latină. Într-adevăr, sionismul a jucat un rol important în comunitățile evreiești latino-americane de la sfârșitul secolului al XIX-lea. În Argentina, mai multe grupe cu orientare sionistă au fost întemeiate în coloniile agricole ale ICA, prin 1897. De îndată ce au sosit primii imigranți din Europa de Răsărit, aceste grupe s-au organizat și au apărut de-acum la dezbaterile celui de-al II-lea Congres sionist de la Basel, în 1898. În Brazilia, evreii marocani stabiliți în nordul țării au fost cei care au intrat în contact cu Organizația sionistă, în 1901. Cu puțin înainte de primul război mondial, alte grupe s-au stabilit și în Chile (1910) și în Uruguay (1911). Dar abia entuziasmul stârnit de Declarația Balfour și amploarea luată de mișcare după război au fost ceea ce a favorizat dezvoltarea instituțiilor sioniste în alte țări ale continentului, precum Cuba și Mexicul. În anii 20 și 30, emisarii lui Keren Haiesod și ai lui Keren Kaiemet au adunat sume importante printre evreii din America Latină.

Grupe bundiste, comuniste sau anarhiste și-au întemeiat și ele instituțiile lor proprii. Acestea erau bine implantate îndeosebi în Uruguay, în Argentina, în Brazilia și în Mexic. Fiecare dintre aceste grupe a organizat întruniri politice, activități culturale și avea publicațiile proprii. Întemeierea școlilor evreiești a urmat aceste curente ideologice, iar prioritatea acordată învățământului ebraicei sau idișului a tradus orientarea politică a grupului din care aceste școli proveneau. Certurile ideologice au contribuit și la înflorirea presei. În Argentina se numărau 37 periodice evreiești diferite, care s-au menținut cel puțin șase luni sau au făcut să apară șase numere între 1898 și 1970.

IV. Antisemitismul și al doilea război mondial

În cursul anilor 30, țările latino-americane au fost obiectul unei recrudescențe naționaliste și antisemite. Consecințele economice ale crizei din 1929, asociate cu o instabilitate politică crescândă și cu o polarizare ideologică din ce în ce mai accentuată, au marcat viața latino-americană. În 1930, în Argentina, iar în Brazilia ceva mai târziu, armata a răsturnat guvernele legal constituite. A luat avânt un discurs antisemit care, în practică, s-a tradus printr-un șir de măsuri, urmărind să reducă sau chiar să întrerupă imigrația evreiască. Guvernul brazilian a adoptat în 1939 un sistem de cote, copiat după cel care fusese instituit în Statele Unite. În Mexic și în Chile au fost aprobate noi legi, cu același scop. Totuși, aceste măsuri n-au putut împiedica formarea mai multor noi comunități evreiești în America Latină în perioada interbelică. În Columbia și în Panama au venit sefarzi din Grecia, din Turcia și din Siria după primul război mondial,urmați în cursul deceniului următor de 2.500 de evrei germani. În Paraguay, Bolivia, Venezuela și Ecuator, s-au stabilit circa 30.000 de evrei fie și pentru o perioadă tranzitorie, plecând după aceea în Argentina, Brazilia sau America de Nord. În cursul aceleiași perioade, în Cuba, jumătate din cei 25.000 imigranți evrei care au sosit între 1918 și 1947, au plecat spre alte destinații. Sosirea evreilor germani în America Latină a coincis cu dezvoltarea — prin mișcările de extremă dreaptă locale, susținute de ambasadele germane — a unei propagande antisemite, care a avut un mare ecou în presă. Dacă acești noi imigranți au întâlnit sprijinul din partea comunităților stabilite deja, ei au contribuit, la rândul lor, la accentuarea diferențelor culturale din rândurile populației evreiești. Fragmentarea instituțională a comunităților a rămas una dintre caracteristicile principale ale iudaismului latino-american.

Între 1939 și 1945, când evreii căutau refugiu în afara Europei, țările latino-americane au adoptat o poziție care, în ansamblu, n-a favorizat intrarea emigranților. Cazul vasului *Saint-Louis* este cel mai cunoscut. În iunie 1939, în pofida unui acord încheiat înainte, autoritățile cubaneze au refuzat intrarea în insulă a aproape o mie de evrei și au obligat refugiații să se întoarcă în Europa. Începând din 1939, numeroase țări din continent au luat măsuri restrictive, pentru a împiedica intrarea cetățenilor germani, ceea ce afecta, de fapt, pe evrei. Asemenea măsuri au luat Mexicul, Chile, Bolivia și Paraguay. Totuși, în Bolivia și Paraguay, câteva mii de refugiați au izbutit să treacă granița. Ecuatorul și Republica Dominicană au fost singurele țări care au acceptat, fără nici o restricție, pe evrei în timpul întregii durate a războiului. În interiorul continentului, comunitățile au suferit în același timp presiuni din partea guvernelor. În Brazilia, comunitățile evreiești s-au aflat într-un mediu care le-a devenit foarte ostil, fără să sufere totuși de violențe fizice. Vrând să întărească naționalismul, Guvernul brazilian a limitat activitățile culturale și educative în limbile străine și a amenințat

cu expulzarea pe străini care au activități politice. În 1949 el a interzis toată presa într-o limbă străină, provocând suspendarea definitivă a unor ziare evreiești.

La sfârșitul celui de-al doilea război mondial, comunitățile evreiești latino-americane erau de-acum bine stabilite. Acolo unde populația evreiască era mai numeroasă — Brazilia, Argentina, Mexicul — ea avea o organizație instituțională solidă, cu sinagogi, școli și societăți de întrajutorare. În alte părți, sosirea evreilor germani în cursul anilor 30 a dus la întemeierea de noi instituții, precum în Guatemala, Bolivia și Ecuator. În Brazilia, procesul de restabilire a democrației, cu organizarea de alegeri libere și elaborarea unei noi Constituții (1946) a însemnat o perioadă de liniște pentru comunități. Între 1946 și 1958, țara a primit ultimul său val mare de imigranți evrei, alcătuit dintre cei salvați de război și, după aceea, din refugiați din Ungaria și din imigranți din Africa de Nord. În schimb, în Argentina, venirea la putere a lui Juan Peron (1946–1955) a neliniștit populația evreiască, din pricina simpatiilor lui Peron pentru nazism. Mai multe incidente antisemite au avut loc în țară, îndeosebi după răpirea lui Adolf Eichmann de către serviciile secrete israeliene, în 1960. În Uruguay, Venezuela și Columbia, manifestații antisemite n-au afectat dezvoltarea de noi instituții comunitare.

V. De la crearea Statului Israel până în zilele noastre

Dinamica creată de întemeierea Statului Israel a stimulat viața comunitară în America Latină. Rezoluția ONU referitoare la împărțirea Palestinei, votată în noiembrie 1947, a avut un impact considerabil asupra populațiilor evreiești. Mișcările evreiești de stânga din America Latină s-au alăturat de această dată sioniștilor, din cauza susținerii de către Uniunea Sovietică a planului de împărțire. Deși efemeră, această colaborare a marcat începutul hegemoniei sioniștilor în conducerea treburilor comunitare. De atunci, candidații prezentați de către tendințele sioniste au izbutit să fie aleși în fruntea instituțiilor comunitare. Sprijinul acordat de țările latino-americane creării Statului Israel a contribuit, de asemenea, la consolidarea acestor schimbări. Țările din continent au reprezentat cam 40% din voturile favorabile creării Statului Israel. Cuba a fost singura țară din America Latină care a votat împotrivă.

Relațiile țărilor de pe continent cu Israelul, în special acordurile de cooperare încheiate în domenul agricol și tehnologic cu Brazilia, Bolivia, Peru, Venezuela, Costa Rica, între altele, au exercitat o influență asupra vieții comunităților evreiești. De asemenea, începând din 1948, o parte a societății latino-americane a început să-i vadă pe evreii stabiliți în țările respective nu ca pe resortisanți din Europa Răsăriteană sau din bazinul mediteranean, ci ca o parte din diaspora israeliană. Aceasta s-a datorat în parte și confuziilor semantice dintre termenii «israelenses» și «israelitas», adesea greșit folosiți. A mai favorizat această apropiere și predominanța sioniștilor în conducerea treburilor comunitare, precum și susținerea fără nuanțe a politicii israeliene.

Actualmente trăiesc în America Latină cam 550.000 de evrei, dar această cifră este nesigură. Argentina rămâne țara cu cea mai importantă populație evreiască, apreciată la 300.000 de suflete. A doua ca importanță de pe continent, populația evreiască din Brazilia, numără între 120.000 și 150.000 suflete. Urmează apoi Uruguay, Mexic și Chile, cu 48.000 și, respectiv 35.000 și 25.000 de evrei. Este vorba de o populație concentrată în majoritate în marile centre urbane, în pofida proiectelor de colonizare agricolă întreprinse la începutul secolului. În Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Paraguay și Uruguay, populația evreiască se găsește aproape în totalitate

în capitalele acestor țări. În Argentina, circa 80% din populația evreiască este la Buenos Aires, iar în Brazilia evreii sunt concentrați în cele două orașe principale ale țării, São Paulo și Rio de Janeiro, mici comunități menținându-se și în mai multe capitale ale statelor federale — cele mai importante fiind Porto Alegro, Belo Horizonte și Curitiba. În cvasi-totalitatea țărilor latino-americane, populația evreiască tinde să scadă numeric, începând din anii 60. Cauzele sunt: procentul scăzut de natalitate, îmbătrânirea populației, numeroasele căsătorii mixte pe de o parte, absența unor importante fluxuri de imigranți de la sfârșitul anilor 50; pe de altă parte, emigrația spre Israel accentuează acest proces.

În ansamblu, de la sosirea lor la începutul secolului, evreii latino-americani au urcat pe scara socială. Primii imigranți, care se angajaseră în colportaj, în comerțul mic și în mica manufactură, au putut profita de dezvoltarea economiei agrare și de industrializarea Americii Latine. Creșterea industrială, în pofida crizelor periodice care au afectat aceste țări, precum și beneficiile oferite păturilor mijlocii ale populației s-au resfrânt și asupra situației evreilor, care, în general, fac parte din clasa de mijloc, căreia avântul economic i-a permis să iasă din situația precară inițială. La sfârșitul anilor 70, într-un oraș ca São Paulo (Brazilia), 15,66% dintre evrei erau salariați, 5,35% conduceau întreprinderi, 26,75% exercitau profesiuni liberale, iar 35,12% erau întreprinzători. În Argentina și în Mexic, tendința generală este spre scăderea procentajului evreilor din comerț și spre creșterea numărului lor în profesiile liberale. În Chile, 27% dintre copiii născuți în țară erau înscriși la universitate în 1961. Totuși, Association Medical Israelita Argentina (AMIA) continuă să consacre 12% din bugetul său ajutorării săracilor, întreținând în continuare o cantină populară.

Schimbările sociale intervenite în profilul populației evreiești se reflectă și în organizarea instituțională, precum și în aspectele religioase și culturale ale vieții comunitare. Comunitățile sunt mai puțin omogene decât înainte, cartierele evreiești, dacă au existat, au dispărut practic, distanțele sociale au crescut, unele componente și unele practici tradiționale sunt părăsite treptat. Contactele din ce în ce mai frecvente cu lumea ne-evreiască împing spre o asimilare mai mare a cutumelor și valorilor societăților înconjurătoare. În Brazilia, în ultimii ani, rabini, *hazanim* (cantori) și *șohetim* (sacrificatori rituali) trebuie să fie chemați din străinătate, deoarece nu mai sunt tineri care să se dedice acestor profesii. Școlile evreiești își pierd treptat elevii. În Columbia și în Mexic, părinții își trimit copiii la școlile publice sau la școli private prestigioase. Se pot observa schimbări din punct de vedere administrativ în instituțiile comunitare, precum și în activitățile lor. Primirea emigranților nemaifiind o preocupare principală a instituțiilor, ele se orientează mai ales spre activități culturale și sportive. Începând din anii 50, cluburile sportive s-au înmulțit în Argentina, Brazilia, Mexic și Chile.

În general, integrarea evreilor în societățile latino-americane continuă fără piedici majore. Apar periodic manifestări antisemite, mai ales începând din anii 30. Mai recent, din cauza disensiunilor provocate de conflictul israelo-arab și a pozițiilor anti-israeliene ale unor grupări politice, au reapărut unele clișee antisemite. În anii 80 a existat o recrudescență a publicării de lucrări antisemite, precum *Protocoalele înțelepților Sionului* și a difuzării cărților de acest gen. În timpul războiului din Liban, câteva atentate au avut ca țintă clădiri comunitare în Argentina și în Brazilia. Însă, în ansamblu, comunitățile evreiești iau parte la viața politică latino-americană și la marile dezbateri naționale, exercită mandate în legislativ și în executiv, acționează ca membri ai formațiunilor politice de toate nuanțele.

Evreii în America Latină (1980)

Țara	Populația urbană	Populația totală
Argentina		310.000
Buenos Aires	246.000	
Rosario	8.384	
Cordoba	7.823	
La Plata	3.534	
Santa Fe	3.208	
Bolivia		1.000
La Paz	650	
Brazilia		120.000
São Paolo	57.600–70.000	
Rio de Janeiro	35.000–50.000	
Porto Alegre	5.000	
Chile		28.000
Santiago	90%	
Columbia		14.000
Bogota	5.000	
Costa Rica		1.500
San Jose	1.500	
Ecuador		1.500
Quito	1.500	
		El Salvador 300
Guatemala		1.500
Honduras		150
Mexic		35.000
Mexico	95%	
Panama		2.500
Panama	2.000	
Paraguay		1.000
Asuncion	1.000	
Peru		5.300
Lima	5.300	
R. Dominicană		200
Uruguay		48.000
Montevideo	48.000	
Venezuela		15.000–17.000
Caracas	80%	

Samy Katz

SURSE

J.H. Elkin, *Jews of the Latin American Republics*, Chapel Hill, 1980, p. 192–194. Amilat, *Judaica Latinoamericana — Estudios histórico-sociales*, Jérusalem, 1988; H. Avni, *Argentina y la Historia de la Immigracion Judia (1810–1950)*, Buenos Aires-Jérusalem, 1983; J. Beller, *Jews in Latin America*, New-York, 1969; J. L. Elkin, *Jews of the Latin American Republics*, Chapel Hill, 1980; J. L. Elkin et G. W. Merkx (éd.),

The Jewish Presence in Latin America, 1987; A. Wiznitzer, *Jews in Colonial Brazil*, New York, 1960.

STATELE UNITE

I. Constituirea mozaicului american. — II. Evreii și America: o imigrație diferită. — III. Perioada interbelică. — IV. Perioada postbelică. — V. De la anii 60 până în prezent.

Comunitatea evreiască din Statele Unite ocupă un loc important atât în viața națională americană, cât și în viața iudaismului mondial. Într-adevăr, în Statele Unite se află actualmente cea mai numeroasă comunitate evreiască din lume. Ea numără vreo 5,7 milioane de persoane, reprezentând cam 2,7% din populația Statelor Unite. Este o comunitate esențialmente urbană: 98% din membrii săi sunt concentrați în orașe; dintre ei, 85% — în orașele cu peste 100 000 de locuitori.

În mai puțin de un secol, centrul vieții evreiești din diaspora s-a mutat din Europa în continentul american; dintr-un mediu cultural în majoritate slav, într-un mediu cultural anglo-saxon. Această situație a rezultat din importantele migrații evreiești de la sfârșitul secolului al XIX-lea și de la începutul secolului al XX-lea, dar mai ales a fost consecința genocidului nazist, care a nimicit aproape șase milioane de evrei europeni între 1939 și 1945.

De-a lungul secolelor, caracterului excepțional al formării națiunii americane din valuri succesive de imigranți, precum și al instituțiilor care s-au constituit în America, au corespuns structurii comunităților diasporice, în permanență pe cale de integrare.

I. Constituirea mozaismului american

Dezvoltarea națiunii americane a fost tributară celor mai multe dintre evenimentele marcante ale istoriei. Lumea Nouă a primit populații venite din toate continentele; atitudinea față de imigranți a variat după epocă.

1. *Epoca colonială (1609–1776)*

În epoca colonială, Anglia a favorizat popularea continentului american, acordând charte unor companii comerciale și teritorii — unor indivizi în stare să le pună în valoare. Noua Anglie a atras mai ales puritanii și protestanții dizidenți, comercianți, mici fermieri și meșteșugari, importați adeseori ca *indentured servants*. Sudul a primit o populație mai eteroclită, alungată de preschimbările și revoluțiile prin care a trecut Anglia: aristocrații și «cavalerii» au dezvoltat aici mari plantații, pe care le-au exploatat cu servitori angajați prin contracte, cu ocnași și cu sclavi negri; primii sclavi au fost debarcați în Virginia încă în anul 1619. La popularea continentului și-au adus contribuția diferite țări europene.

În ajunul războiului de independență, populația coloniilor britanice era de circa 1.500.000 de persoane. În anii care au urmat proclamării Statelor Unite ale Americii, imigrația a fost practic întreruptă, din pricina restricțiilor impuse de guvernele europene și din cauza războaielor napoleoniene.

2. *Imigrația provenind din Europa de Nord-Vest (1776–1880)*

După terminarea războaielor napoleoniene, emigrația a reînceput treptat, atingând punctul său culminant în 1854, după marea foamete din Irlanda. Cauzele acestei emigrații masive aveau legături cu un șir de factori: o creștere demografică importantă, al cărei efect a fost dublarea populației europene între 1750 și 1850; prefaceri economice și sociale datorate revoluției industriale; reorganizarea economiei rurale, care a desrădăcinat populații întregi, împingându-le întâi spre orașe, apoi spre exil. Persecuțiile religioase și revoluțiile politice care au agitat lumea aschenază în prima jumătate a secolului al XIX-lea au fost de asemenea cauză de exoduri.

Destabilizarea Europei, propaganda pe care o desfășurau Statele Unite și revoluția în mijloacele de transport au favorizat imigrația unei mâini de lucru abundente, care a permis valorificarea continentului.

În 1860, în ajunul războiului de secesiune (care avea să oprească din nou imigrația), populația americană atingea cifra de 31.500.000 locuitori.

3. *Noile surse de imigrație (începând din 1880)*

Când imigrația a reînceput, în anii 1880, ea n-a mai fost alimentată de Europa de Vest și de Nord, ci de Europa de Sud și de Răsărit, în ce privește partea atlantică a țării, de China și Japonia, în ce privește partea dinspre Pacific.

Dacă pricinile emigrației nu se modificaseră între prima jumătate și sfârșitul secolului al XIX-lea în Europa, în schimb condițiile din țara care primea imigranți suferiseră o transformare radicală. Dintr-o națiune agricolă, Statele Unite se preschimbaseră într-o națiune industrială. Dezvoltarea căilor ferate îngăduise popularea unor mari întinderi, precum și a coastei de vest.

Revoluția industrială se însoțise de o revoluție urbană. În 1820, populația citadină depășise numericește populația rurală. Neavând suprastructura necesară, orașele se dezvoltau în chip anarhic și aveau condiții de igienă și de locuit deplorabile. Aceste aspecte erau cu atât mai șocante pentru *WASPS* cu cât cartierele de imigrație (pe care istoricii și sociologii americani le-au poreclit ghetouri) erau locuite acum de populații considerate a fi «de mare vizibilitate» și resimțite ca diferite din punct de vedere fizic și cultural față de predecesorii lor.

4. *O nouă legislație*

Ostilitatea care s-a manifestat față de această imigrație a determinat Congresul să numească, în 1907, o comisie de anchetă (Dillingham Commision) care a consemnat rezultatele lucrărilor sale în *Dicționarul raselor*. Bazat oficial pe diferențele de ordin lingvistic, acest dicționar a stabilit de fapt o clasificare rasială, conformă cu teoriile care se dezvoltaseră în aceeași perioadă în Europa. Întemeiată pe criterii biologice, această clasificare a determinat ulterior politica de imigrație. Ea și-a fixat două scopuri: unul restrictiv, celălalt selectiv. China și Japonia, precum și tot sud-vestul Pacificului au fost declarate «zonă exclusă» (*barred zone*) la imigrare. Legea din 1917 a adoptat principiul *literacy test*, a dublat taxa de imigrare și a declarat indezirabile diferite categorii de indivizi. În mai 1921, Congresul a stabilit politica cotelor, care permiteau Statelor Unite să-și aleagă imigranții după criteriul originii lor naționale. În 1924, Johnson Reed-Act a proclamat fățiș scopul său: să mențină «preponderența rasială a grupului de bază american» și să întărească omogenitatea etnică a națiunii. Cotele diferențiale alocate diferitelor țări de emigrație favorizau net cererile care proveneau din

țările Europei apusene și nordice. În acest fel a luat sfârșit o parte din istoria americană, iar *WASPS* își afirmau fără ocol hegemonia asupra țării.

De la această legislație au fost făcute uneori excepții, impuse de pildă de evenimentele tragice ale istoriei contemporane (War Brides Act in 1846; Displaced Person's Act în 1948; Refugee Relief Act, în 1958, etc.). Totuși, legea din 1952 referitoare la imigrație și naturalizare (Mc Carren Walter Act) n-a făcut decât să întărească criteriile rasiale din Johnson-Reead Act. Această legislație a fost abolită abia în 1965. Politica cotelor a avut drept consecință o scădere spectaculară a numărului de imigranți și o deplasare a originilor lor spre lumea occidentală.

Evenimentele din anii 60, gherilele și revoluțiile politice din continentul sud-american, războaiele din sud-estul asiatic, instaurarea regimurilor dictatoriale și totalitare în diferite puncte ale globului și, recent, prăbușirea comunismului în Europa de Est — toate acestea au provocat noi valuri de refugiați care s-au îndreptat spre Statele Unite. Intrând fie legal, fie clandestin, în țară, aceste valuri au obligat-o, odată mai mult, să-și modifice legislația, pentru a le face față într-o conjunctură de criză și de izolaționism. Legile din 1980 și din 1989 au fixat un plafon anual de imigranți (630.000), care favorizează reunificarea familiilor și, mai ales, admiterea posesorilor de diplome, care reprezintă un aport economic și tehnologic pentru țară.

Din epoca colonială și până în zilele noastre, imigrația a reprezentat bogăția națiunii americane. Contribuția imigrației a fost capitală în toate domeniile: demografic, economic, politic și cultural.

Cum se plasează în acest mozaic imigrația sau imigrațiile evreiești?

II. Evreii și America: o imigrație diferită

Imigrația evreiască a prezentat un șir de particularități în comparație cu alte grupe migrante. În primul rând — eșalonarea ei în timp. Evreii au intrat în America de Nord în trei valuri, cu origini și caractere diferite, în epoci relativ îndepărtate unele de altele. Această reînnoire a imigrației în decursul secolelor a reprezentat o garanție de vitalitate pentru societatea evreiască pe solul american. Spre deosebire de alți imigranți, din care destui erau doar «păsări migratoare», evreii ajungeau în America fără speranțe, dar și fără dorința de a se întoarce acolo de unde au plecat. Fiecare dintre valurile de imigrație evreiască a avut deci un caracter familial și permanent, care a determinat atât raporturile cu valul care îl precedase, cât și cu societatea americană în ansamblu.

1. *Sefarzii și Lumea Nouă*

Descoperirea Americii a coincis cu unul dintre evenimentele cruciale ale istoriei evreiești: expulzarea evreilor din Spania. În 1954, comunitatea evreiască din Statele Unite a celebrat tricentenarul prezenței sale pe sol american. Printre primii exploratori, apoi primii coloni din noul continent s-au aflat deci *marani sau *conversos* și evrei rămași credincioși religiei lor. Evreii spanioli și portughezi au fost printre primii care au ajuns în Lumea Nouă, întâi în America Latină, apoi, pe urmele victoriilor olandeze, în America de Nord, stârnind polemici referitoare la statutul lor printre creștinii care se înstăpâneau pe continent. Astfel, colonii evrei n-au obținut autorizație să se stabilească în Noul Amsterdam (New York) decât cu condiția să nu celebreze servicii religioase în public. Ei n-au putut să-și realizeze un cimitir propriu decât în 1684, iar o sinagogă abia în 1728. În 1649, Roger Williams a pledat cauza toleranței într-un

pamflet cu titlul: *Doctrina sângeroasă a persecuției pe motiv de conștiință*. John Locke, redactând Constituția Carolinelor, a avut grijă să includă o clauză referitoare la protecția «evreilor, păgânilor și altor dizidenți». Proliferarea sectelor dizidente i-a favorizat de altfel pe evrei, care n-au suferit nici un fel de constrângeri în direcția convertirii lor.

Au luat ființă comunități evreiești, slabe numericește, la New York (1651) Newport (1677), Filadelfia (1745), Charleston (1750), unde ele au propășit, în special în domeniul comerțului extern. Pentru a încuraja imigrația evreiască, Parlamentul britanic a adoptat în 1716 o lege care autoriza naturalizarea evreilor în colonii.

În ajunul războiului de independență, comunitatea evreiască, numărând atunci numai 2.000 de suflete, a cunoscut aceleași clivaje ca și restul populației, în loialiști și revoluționari. Între 1775 și 1825, deși a lipsit un aport din afară, populația evreiască s-a dublat numericește și s-a dotat cu structuri și cu instituții comunitare. Nu este posibil să ne imaginăm care ar fi fost evoluția sa, dacă prima imigrație evreiască de masă, care a început în 1830, n-ar fi venit s-o transforme.

2. *Comunitatea iudeo-germană. Negustorul ambulant*

În primul sfert al secolului al XIX-lea, emigrația evreiască din statele germane a avut cauze atât economice, cât și politice. Valul de reacționarism și de xenofobie care a urmat războiului și înfrângerea armatelor nepoleoniene s-au tradus adesea prin explozia de violențe antievreiești, în special în 1818 și 1819. Emigrația care a urmat acestor manifestări a făcut să crească numericește comunitatea evreiască americană: de la 15.000 de persoane în 1840, ea a sporit la 250.000 până în 1881. Elementul sefard nu mai reprezenta decât o mică parte a comunității.

Noii veniți erau în majoritatea lor tineri; de exemplu, 70% din emigranții provenind din Wurtemberg aveau mai puțin de 38 de ani. Unii au emigrat individual, dar cei mai mulți au format lanțuri familiale sau rețele mai întinse, care au pregătit terenul pentru sosirea treptată a unor rudenii și câteodată chiar a unei comunități întregi.

La început, activitățile economice ale noilor veniți au fost modeste: muncitori, angajați casnici, mici meseriași (croitori, cizmari...), mici comercianți (băcani, negustori de articole de fierărie, revânzători de obiecte și haine vechi), negustori ambulanți. După revoluția din 1848, unii imigranți politici proveniți din burghezie (financiari, medici, profesori, dar și teologi și rabini) au venit să îngroașe masa celor dintâi.

Aceste rețele, instaurând sisteme de angajare și de împrumuturi familiale au fost hotărâtoare pentru inserția noilor sosiți într-o economie americană în plină dezvoltare. Expansiunea națiunii americane pe întregul continent prin cucerirea Vestului, prin dezvoltarea transporturilor (canale, căi ferate ...) a creat o cerere sporită de bunuri de consum; a creat, de asemenea, un sistem de distribuție care a favorizat apariția unor clase de negustori și de producători din industria ușoară (în special a îmbrăcămintei) printre evreii germani. Încă din 1830, evreii germani s-au stabilit la Albany, la Saint Louis (1837), Cleveland (1839), Rochester (1840), Milwaukee (1844), Chicago (1845). S-au constituit comunități în sudul Statelor Unite: la New Orleans, la Montgomery și la Mobile, unde membrii lor participau la economia de plantație, ca negustori sau intermediari. Curând ei s-au aflat și în orașele-ciupercă din California, precum San Francisco, unde încă din 1849 existau 4.000 de evrei. În anii 1850 se numărau vreo 160 de aglomerații în care exista câte o comunitate evreiască constituită.

La mijlocul secolului, marea dezbatere cu privire la sclavie, care a dus la războiul de recesiune, i-a divizat și pe evreii din America: o parte s-a alăturat sudiților, alții au îmbrățișat cauza abolițională.

Pe măsură ce comunitatea a crescut numericește, ea s-a structurat și a degajat cadre și instituții specifice. Mișcarea iudaismului reformat dezvoltată atunci și-a propus să renunțe la legile mozaice «neadaptate vederilor și moravurilor civilizației moderne»; de asemenea, să renunțe la vreun scop cu caracter național, apropiindu-se astfel de curentele deiste care animau gândirea americană a epocii. Astfel, în 1880, a fost creată Union of American Hebrew Congregation (UAHC) care, după doi ani, a deschis primul seminar rabinic, Hebrew Union College, la Cincinnati. Ieșit din mișcarea reformată, un curent raționalist încă și mai radical, Ethical Culture Society, s-a constituit din inițiativa lui Felix Adler (1851–1933).

Din sânul acestor comunități a apărut o burghezie alcătuită din întreprinzători și financiari, precum familiile Gugenheim, Seligmann, Kuhn, Loeb, Heidelbach, Lehman, Straus, Lazarus, Nathan, Gimbel, Bamberger, Rosenwald etc. — burghezie care se sprijinea și pe legăturile pe care le avea cu băncile de afaceri din Londra, Paris, Frankfurt.

Această mobilitate economică și socială s-a tradus pentru comunitate prin întemeierea de multiple instituții filantropice care și-au luat ca sarcină orfelinate, case de bătrâni, spitale. În paralel, s-au înmulțit societățile de într-ajutorare după o schemă comunitară tradițională, dar pe care influența americană a transformat-o în ordine masonice, precum B'nai Brith; în plus față de funcțiile sale caritative, aceasta a îndeplinit un rol educativ și civic, prin lupta împotriva antisemitismului și a discriminării rasiale. Societățile științifice, cercurile literare și artistice, născute în această perioadă, s-au întrunit în Young Men's Hebrew Association (YMHA).

Reușita economică excepțională a comunității evreiești în mai puțin de jumătate de secol este atestată de statisticile oficiale prezentate în 1890 și care au vădit o inversare a schemei profesionale de la început. Grupul alcătuit de bancheri, intermediari, angrosiști formează la acea dată 15% din populația evreiască; cel al comercianților — 35%, cei care au fost denumiți mai târziu «gulere albe» — 29%; profesiunile liberale 5%; muncitorii calificați — 12%; croitorii — 3%, negustorii ambulanți — 1%. În plus, evreii pătrund, într-o măsură importantă, în sectoare industriale noi, precum sectorul cinematografiei care a luat naștere pe atunci (William Fox, Louis B. Mayer, Warner). Această prosperitate se însoțea de o aculturație care asigura comunității acesteia cu 250.000 de membri o responsabilitate necontestată în cadrul societății americane.

Adevăratul flux pe care l-a reprezentat imigrarea evreilor din Europa Răsăriteană a zdruncinat acest echilibru, fapt resimțit ca o catastrofă de către comunitatea iudeo-germană. Într-un context social și ideologic ostil și într-o conjunctură economică tulburată de mai multe recesiuni succesive în cursul anilor 80 și 90, sosirea masivă a evreilor din Europa de Est a fost, în realitate, benefică pentru ambele comunități. Reușita comunității implantate, existența instituțiilor ei filantropice și de ajutor reciproc, voința încăpățânată de a menține statutul economic și social pe care îl atinsese, constituiseră — în pofida antagonismelor adesea violente care s-au exprimat — un teren propice pentru sosirea de noi imigranți. Iar aceștia au dat (prin masa lor, prin energia conținută în orice mișcare migratoare, prin concepția lor diferită cu privire la comunitatea și la identitatea evreiască, cu privire la ansamblul societăților cărora le aparținuseră și la societatea în care urmau să se înscrie) un nou avânt și o nouă vitalitate și, până la urmă, o nouă configurație iudaismului american.

3. «*Iudaismul*» *transplantat: evreii din Europa de Răsărit.*

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, majoritatea evreilor europeni era cantonată la hotarele imperiului țarist și ale imperiului austro-ungar, în zonele pe care puterile

le-au ocupat cu prilejul împărțirilor Poloniei. Dată fiind creșterea ei demografică importantă (un mare procent al natalității și o scădere simultană a mortalității), populația evreiască a trecut de la 1.500.000 suflete în 1800 la 1.800.000 în 1900 (a se vedea *„Lumea așchenază").

În același timp, situația ei politică și economică se degrada continuu. Deși în imperiul Habsburgilor evreii erau emancipați politicește, ei n-aveau totuși o situație de invidiat. Meseriașii și comercianții lipsiți de bani și apăsați de impozite trăiau, în majoritatea lor, într-o mizerie profundă. Iar în imperiul țarist al Rusiei situația evreilor era încă și mai dramatică. Lipsiți de drepturi politice, reduși la mizerie economică, locuind în orășele, în târguri (*ștetl*) sau în unele cartiere ale orașelor mari din zona de rezidență obligatorie, unde asigurau funcțiile comerciale și artizanale pentru zonele rurale înconjurătoare, ei erau croitori, cizmari, marochinieri, fierari sau uneori intendenți ai proprietarilor funciari (*arendari*) sau hangii sau țineau mici băcănii. Ei sufereau de urmările atât ale înapoierii socio-economice ale imperiului rus, cât și ale mutațiilor indispensabile pe care acesta le întreprindea și care au marginalizat și sărăcit populația evreiască, scoțând-o din ocupațiile sale tradiționale prin exodul din mediul rural și prin industrializarea incipientă. Pe lângă acestea, măsurile discriminatorii și persecuțiile, precum și expulzarea din orașele mari și de la sate au provocat un val de teroare, care s-a abătut asupra comunităților începând din 1871. Această situație a fost agravată de un șir de pogromuri care au izbucnit în 1871, apoi în 1881 și 1882, în urma asasinării lui Alexandru al II-lea. Secolul al XX-lea a început cu pogromul deosebit de sângeros de la Chișinău (1903). Înfrângerea din războiul ruso-japonez și revoluția din 1905 au avut ca urmare faptul că agitațiile antievreiești au fost ridicate la nivelul de sistem de guvernare. În acel an au avut loc 500 de pogromuri în 170 locuri diferite. Dată fiind sărăcirea și intensificarea violenței, multor evrei le-a apărut ca unică salvare emigrarea.

Aceasta a început în ultima treime a secolului al XIX-lea și a atins culmea între anii 1900 și 1914, în cursul cărora 1.500.000 de evrei au ajuns în Statele Unite. De la 1870 până la 1900, acest val a adus muncitori necalificați sau declasați din punct de vedere economic. După această dată, imigrarea a constat în principal din mâna de lucru formată în majoritate de meseriași sau de muncitori calificați (64% față de 20% în imigrația globală). Migrație tânără și familială, alcătuită în proporție de 70% dintr-o populație între 14 și 40 de ani, ea a îngroșat proletariatul din orașele industriale de pe coasta de răsărit. În 1917, comunitatea evreiască din Statele Unite a atins cifra de 3.400.000 de persoane; în 1937, ea număra 4.650.000 de persoane, dintre care 95% originari din Europa de Răsărit. Această imigrație a dat deci evreității americane caracterul ei specific.

Repartiția geografică a comunității evreiești din America de Nord a variat după epoci și după valurile de imigrare. În epoca colonială, evreii se stabiliseră mai ales în orașele de pe coasta atlantică, din sudul și din nordul țării, din cauza participării lor active la comerțul maritim, ușurată prin contactele lor cu evreii din Țările de jos și din Anglia. Imigrația iudeo-germană s-a împrăștiat mai mult pe continent. Activitățile sale economice au împins-o să se conformeze cererii clientelei sale și să urmeze expansiunea geografică a țării sau nașterea industriilor noi, precum industria cinematografică din California. În ce privește ultimul val de imigrare, în pofida câtorva încercări de a promova colonii agricole, această imigrare s-a implantat în principal în marile orașe de pe coasta atlantică: caracterul citadin al evreilor (inclusiv în *ștetl*, care este un târg urban), necesitatea unei comunități relativ importante pentru perpetuarea tradițiilor (religioase și seculare), conjunctura economică a țării de primire în momentul sosirii lor (industrializare, îndeosebi în sectorul bunurilor de consum, și urbanizare

intensivă) explică de ce partea cea mai mare a populației evreiești sosită din Europa de Est s-a concentrat în primul rând la New York, apoi în statele din nord-est, în fine în celelalte mari aglomerații ale țării. În 1880, evreii din New York reprezentau 33% din comunitatea evreilor americani; în 1920, proporția era de 40%. Cartierele suprapopulate West Side din Chicago, North End din Boston, Downtown din Filadelfia și mai ales Lower East Side din New York au devenit un fel de enclave evreiești pe pământ american, încarnare a societății și a culturii imigrante în toate înțelesurile termenului.

Perturbarea datorată sosirii evreilor din Europa de Răsărit, a «rușilor», nu era nici fortuită nici rezultatul doar al diferenței dintre nivelul de viață al vechilor imigranți și cel al coreligionarilor recent sosiți. Era consecința întâlnirii a două comunități evreiești a căror evoluție istorică, în pofida aspectelor comune, era profund neasemănătoare. În Europa Apuseană, emanciparea evreiască (*Haskala) se tradusese printr-o confesionalizare a iudaismului și prin asimilare lingvistică. În Europa de Răsărit ea a luat forma unei secularizări progresive, colorată cu aspirații naționale, care s-au exprimat în diferite chipuri.

Tocmai în clipa când iudaismul reformat respingea dimensiunea națională a identității evreiești, conformându-se astfel doctrinei «melting pot», — el fiind una din numeroasele versiuni ale acestei doctrine — definindu-se ca o confesiune, asemenea protestantismului și catolicismului, o treabă de conștiință individuală — evreii din țările Europei de Răsărit puneau sub semnul întrebării această concepție. Într-adevăr, în aceste țări, care suferiseră multiple decupaje, existau numeroase minorități naționale care se deosebeau adesea de puterea dominantă, atât din punct de vedere etnic cât și din punct de vedere religios. Evreii din Europa Orientală veneau din regiuni unde ei alcătuiau o entitate economică, politică, culturală, distinctă de mediul înconjurător. Frontierei spațiale, — reprezentată prin densitatea populației evreiești în târguri (*ștetl*) precum și în anumite cartiere ale orașelor mari, — i se adăuga frontiera lingvistică, care îi izola de vorbirea socială, formând un fel de înlocuitor al pământului național. În acest mediu s-a dezvoltat în secolul al XIX-lea, ca ripostă și compensare a sărăciei și a discriminării, o viață culturală marcată de o foarte mare intensitate. O multiplicitate de curente religioase, ortodoxe sau hasidice, au căutat să frâneze mișcarea emancipatoare a Haskalei. În domeniul politic, *sionismul susținea reîntoarcerea la limba ebraică și la pământul strămoșilor. Socialismul evreu își fixase ca scop, pentru comunitate, autonomia culturală, iar pentru omenire — revoluția socială.

Se dezvoltase o literatură abundentă și diversificată în jurul lui Mendele Moher Sforim, Șolem Alehem și I.L. Pereț. Au văzut limina zilei o presă, cotidiană și periodică, politică sau literară, teatre, școli *idiș. În momentul când comunitatea evreiască din Statele Unite, pe cale de aculturație și sub influența mișcării reformate venită din Germania, căuta să adapteze iudaismul la normele americane, procedând la confesionalizarea acestuia, noii imigranți, deși respingeau cu violență Lumea Veche, transplantau aici multe aspecte ale acesteia. Prima și cea mai importantă era percepția societății evreiești ca formând un popor distinct prin religia, istoria și cultura sa, prin instituțiile sale și limba sa. Se elabora o cultură idiș, diferită și totodată în interacțiune cu cea din Europa.

Presa idiș. Această cultură se manifesta în primul rând prin apariția unei prese diversificate, multiforme, reprezentând toate curentele și toate contradicțiile vieții evreiești. În mod paradoxal, chiar și presa de limbă ebraică (care, între 1871 și 1943, a cunoscut 125 de titluri, majoritatea foarte efemere) era opera idișiștilor. Primele

publicații în idiș s-au înscris într-o optică tradiționalistă: *Di Post*, *Di Judișe Ţaitung*, *Judișe Gazeta* au apărut într-o limbă pe jumătate idiș, pe jumătate germană, în deceniul 1870–1880. *Tageblat*, primul cotidian ortodox, scos de Kasriel Sarahson, a fost urmat de *Morgen Jurnal*.

Din presa sionistă, două publicații, una a Poale Țion, *Der Idișer Kemfer*, fondată în 1906, și *Der Tog*, liberal (1904–1971) s-au implantat în comunitatea din Lower East Side. *Der Tog* reflectă admirabil evoluția limbii și culturii idiș în Statele Unite, precum și evoluția ideologică a unei mari părți a comunității evreiești.

O întreagă rețea de periodice a încarnat diferitele tendințe ale clasei muncitoare evreiești, făcându-se ecoul dezbaterilor sale și al certurilor care au zguduit East Side în cursul primei jumătăți a secolului acesta. Anarhiștii au lansat *Di fraie Arbeter-Ştime* în 1890. Acceptând în coloanele sale excelenți jurnaliști, eseiști și scriitori, el a devenit un hebdomadar de o înaltă ținută intelectuală, una din rarele reviste anarhiste de pe pământul american care, în pofida greutăților de toate felurile, continuă să apară.

Dar, incontestabil, presa socialistă în diferitele sale orientări este cea care, până la urmă, a cucerit East Side. În 1892, Avrom Liesin a creat mensualal *Di Ţukunft*, care apare până în zilele noastre; în 1894, Philippe Kranz a creat primul cotidian socialist de limbă idiș în Statele Unite și în lume, *Abend Blat*, care și-a dat ca supliment hebdomadarul *Di Arbeter Ţaitung*. După doi ani, un grup de socialiști și de sindicaliști evrei, reproșându-i că vrea să impună principii marxiste prea rigide, s-au despărțit de el. Astfel a fost întemeiat la 22 aprilie 1897 *Forverts (Jewish Daily Forward)*, care a devenit o adevărată instituție în viața din East Side. Redactorul șef al publicației, Abe Cahan, voia să creeze un ziar de masă, progresist. Opțiunile sale politice oscilau între socialism și reformism; proiectele sale de viitor pentru comunitatea evreiască erau un compromis între menținerea culturii idiș și integrare sau chiar asimilare; formele sale jurnalistice vroiau să împace senzaționalismul cu ambiții intelectuale austere. Abe Cahan a condus cu mână de fier, timp de jumătate de secol, o echipă adesea disparată. De departe ziarul cel mai popular din Lower East Side, evoluția sa dă o imagine fidelă a aspirațiilor și sensibilităților acestei comunități. Adesea racoleur, uneori cu o ținută intelectuală mediocră, stâlcind limba, el a stârnit critici aspre. Totuși, el a primit în coloanele sale pe cei mai mulți dintre marii scriitori și poeți idiș, pe care i-a făcut cunoscuți unui public larg. Renegând un anumit număr din principiile care prezidaseră la întemeierea sa, jurnalul a rămas totuși în strânsă legătură cu baza sa populară prin *Bintl Brief*, curierul cititorilor, și, de asemenea, cu baza sa muncitorească, participând activ la organizarea de greve și contribuind la fondurile de solidaritate.

Începând din 1924, partidul comunist și-a dezvoltat propria sa rețea de publicații, cu un mensual, *Hamer* («Ciocanul»), o revistă literară, *Iunge Kuznie* («Fierăria tânără»), iar mai târziu, *Signal*. În 1938, Asociația mondială pentru cultura idiș IKUF a lansat o revistă lunară *Idișe Kultur*, care continuă să fie publicată. Sindicatele întrețineau propria lor presă: *Di Glaihhait* («Egalitatea»), *Di Gerehtikait* («Dreptatea»).

Un recensământ al presei idiș, doar pentru perioada 1870–1900, semnalează 150 de titluri. Importanța numerică a acestei prese, și anume a cotidienelor sale, a continuat să sporească între 1900 și 1940. Dacă la începutul secolului nu se numărau decât trei cotidiene, cu circa 70.000 de exemplare fiecare, între 1915 și 1940 au fost zece sau unsprezece, cu un tiraj total de 600.000, pentru o populație apreciată la 4.650.000, în 1937.

Literatura idiș în Statele Unite. Această presă cu tendință socializantă și-a deschis întâi coloanele unor autori proletari, «poeți ai *sweat shops*». În special trei dintre ei, Moris Vincevski, Moris Rosenfeld și David Edelstadt descriau nefericirea și exploatarea muncitorului și chemau la revoluție. Poeților proletari le-au urmat două mișcări care au descris itinerariul literaturii idiș din Statele Unite. Primul grup, Tinerii (*Di Junge*), cu poeți ca Liesen, Iehoaș, Mani Leib, Zișe Landau, a creat în 1907 un periodic, *Iugnt*, urmat în 1910 de *Literatur*, apoi de *Literarișe Șriftn* (1912–1926). Luând distanță față de ideologii, naționale sau universaliste, revista proclama doctrina artei pentru artă și voința de a reda impresiile senzoriale fugare prin imagine și muzicalitate, în felul unui Verlaine. În anii 20 a apărut o nouă școală, *Inzihism* («Introspecționism»). Ea urmărea să restituie o unitate organică între gândire și emoție, între intelect și senzație. Minkoff, Glanz-Leieles, Iacob Gladstein au pornit la o dislocare a versului, intelectuală, sistematică, savantă, integrând poeziei idiș tehnicile experimentale ale omologilor lor americani și descoperirile psihologiei moderne. Doi poeți, alăturându-se când uneia, când celeilalte școli, scapă acestor clasificări: expresionistul Moișe-Leib Halpern și simbolistul metafizic H. Leivik, poet și dramaturg, autor al lucrărilor *Golem*, *Comedia Mântuirii*, *În zilele lui Iov*, *Cântece pentru Cel Veșnic* etc.

Proza a urmat un itinerar analog, cu romane distractive (Șomer) sau evocări realiste și adesea stângace ale vieții imigranților și ale tribulațiilor lor (Kobrin). Sosirea la New York a unor prozatori ale căror meserie și renume erau deja stabilite, ca poetul și nuvelistul Reizen sau prozatorul Iosef Opatoșu, care au luat parte la mișcările novatoare ale *Junge* și ale *Inzihiștilor*, au dat altă statură acestei literaturi. Este scrierea chinuită a unui Ignatoff în *In Kesslgrub* («În cazan»); textele foarte babeliene ale lui Iosef Opatoșu în *Povestirile Mlavei* sau *Romanul unui hoț de cai* sau încă sumbrele conflicte interioare, crizele religioase și filosofice ale personajelor sale, meditațiile lor asupra soartei evreiești în momentele sale istorice (*În pădurile Poloniei*). I.I. Singer (1893–1943) a dat admirabile fresce istorice în *Frații Așchenazi* și stranii viziuni de dedublare în *Ioșe nebunul*, evocare a dezintegrării hasidismului. Șolem Aș (1880–1957) a fost un romancier prolix cu inspirație versatilă, trecând de la o scriitură lirică, apropiată de I.L. Pereț (*Dos Ștetl*) la romane cu vână realistă (*Motke hoțul*), la fresca socială (trilogia *Sankt Petersburg*, *Varșovia*, *Moscova*) sau încă la operele sale cu teme religioase evreiești (*Evreul cu psalmi*) sau cristice (*Maria*, *Profetul*, *Nazarineanul*). Isaac Bashevis Singer (1904–1991), premiat cu Nobelul pentru literatură, a trecut de la saga realiste (*Conacul*, *Domeniul*, *Familia Maskat*) la fantastic și la demoniac (*Cornul de berbec*, *Robul*, *Magicianul din Lublin*, etc.).

East Broadway a devenit un fel de Montparnasse new-yorkez, cu cafenelele sale pline de fum, unde, noaptea, intelighenția idiș refăcea arta și lumea, înainte de a se întoarce la *sweatshop*, la uzină, la calapodul cizmarului sau la zugrăvirea clădirilor.

Teatrul. Intensitatea vieții teatrale printre imigranți răspundea unei nevoi imperioase de convivialitate și de evaziune. Deci ea trebuie evaluată mai mult ca fenomen social decât ca manifestare artistică. Numai la New York existau peste 20 de trupe în 1918 (precum cea de la Oriental Theatre sau de la Romanian Opera), ulterior teatre de artă (precum cel al lui Maurice Schwartz) sau grupe de amatori pe lângă sindicate și mișcările muncitorești (Folksbine sau Artef al lui Benno Schneider). Reprezentațiile mergeau de la piese populare, traduceri și adaptări fanteziste până la repertoriul intelectual și experimental al marilor autori idiș sau internaționali, uneori introduși pentru prima dată pe scena americană. Alături de melodrame produse de scenariști sau chiar de autorii

înșiși, sau cele mai profesionale ale unui Iacob Gordin (*Pogromul*, *Un rege Lear evreu*, *Mirele Efros* sau *Regina Lear evreică*), aceste teatre montau lucrări de Leivik, Anski, Șolem Alehem, Aș, Pinski, Hirșbein, Shakespeare, O'Neill sau Strindberg. La New York, întreaga parte de jos a acelei Seconde Avenue era regatul acelor staruri avant la lettre care au fost Tomașefski, Adler, Mogulescu, Berta Kaliș, Kenni Lipțin sau Molly Picon.

Landsmanschaft și sinagogă. Lumea Veche și-a găsit o prelungire în *Landsmanschaft*, asociație grupând persoane originare din același oraș, același *stetl* sau aceeași regiune, care micșora sentimentul de desrădăcinare și asigura unele funcții de întrajutorare (primirea noilor veniți, împrumuturi gratuite, asigurare de boală, cavouri comunitare...). Sosirea emigranților din Europa de Răsărit a schimbat și configurația sinagogii. Numărul sinagogilor a trecut de la 200 la 533 într-un deceniu, între 1881 (anul când a început marele val de imigrare) și 1890. Cea mai mare parte dintre aceste sinagogi, fondate de noii sosiți, puțin interesați de problemele și de dezbaterile teologice, erau de obedință ortodoxă. Adesea ele erau emanația unui *landsmanschaft*. Detașându-se treptat de ortodoxie și uneori chiar de practicile minime, evreii originari din Europa de Răsărit le considerau uneori mai mult ca locuri de întâlnire și de schimburi sociale decât ca locuri de cult, iar mai târziu ca simboluri de identificare, frecventându-le mai ales la Iom Kipur.

Viața economică și politică. Principalele angajamente ale acestor imigranți erau de ordin politic, reproducând partidele proprii mediului evreiesc (bundiști, anarhiști, comuniști, sioniști de diferite tendințe) sau stârnind activități sindicale legate de lumea muncii. Această lume s-a organizat după două axe. În primul rând, ea răspundea nevoilor imediate ale comunității, prin deschiderea de dughene, de restaurante, de băcănii, brutării, mezelării, măcelării *cașer*. Se apreciază că în 1900, 20% din populația evreiască activă participa la comerțul mărunt.

Marea majoritate a imigranților evrei de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea a format un proletariat industrial mizerabil la New York, Chicago, Boston sau Filadelfia. Ei munceau în uzinele de încălțăminte, de țigări și mai ales în confecții. Avântul industriei de îmbrăcăminte, ocupația tradițională a evreilor din Europa de Răsărit, a absorbit cea mai mare masă a proletariatului evreu la sosirea sa. Aflându-se încă într-un stadiu semi-artizanal, această activitate oferea un câmp propice unor mici întreprinderi familiale, favorizând munca după un sistem foarte simplu de lanțuri și de rețele. Pretinzând puțină calificare și puține investiții, această industrie a devenit un fief evreiesc în ce privește patronii, precum și muncitorii, utilizând în jurul anului 1910 aproape jumătate din imigranții din Europa de Est. În absența oricărei legislații a muncii, aceasta era îndeplinită la domiciliu sau în ateliere strâmte, cu condiții precare de securitate și de igienă, faimoasele *sweat-shops*. Mâna de lucru, alcătuită din bărbați, dar și dintr-o mare proporție de femei foarte tinere și de copii, era supusă unor orare foarte lungi, unor angajări și unor licențieri sezoniere, ceea ce avea repercusiuni dramatice asupra sănătății și securității muncitorilor, fiind cauza unor accidente multiple, precum tragicul incendiu de la Triangle Shirt Waist Company din 1911, care a costat viața a 146 muncitori, în majoritate tinere femei evreice și italiene.

În aceste condiții, a luat naștere printre imigranți o puternică mișcare sindicală. Primul sindicat, International Ladies Garment Workers Union (ILGWU) a văzut lumina zilei în 1900. El s-a impus patronatului din industria de îmbrăcăminte între 1909 și

1914, în urma unui șir de greve. Prima grevă, poreclită «Ridicarea celor 20.000», declanșată de tinere muncitoare evreice și italiene, a durat din noiembrie 1909 până în februarie 1910. După 6 luni, a fost rândul muncitorilor, la chemarea comitetului lor de grevă, prezidat de Abraham Rosenberg. Mișcarea de simpatie și de sprijin stârnită în rândul burgheziei luminate (Lilian Wald, Henry Moskowitz) și printre notabilii comunității (Iacob Schiff, Louis Marshall), i-a obligat pe patroni să accepte un compromis — «protocolul de pace» — elaborat de către Brandeis, care prevedea angajarea preferențială a muncitorilor sindicalizați, săptămâna de 50 de ore, oprirea «imigrației prin contract» și proceduri de mediere. Principalul beneficiar a fost Ammalgamated Clothing Workers Union (ACWU), dar și sindicate de importanță mai mică, ca cel al blănarilor, al șepcarilor și pălărierilor sau al brutarilor. În fruntea acestei mișcări se aflau socialiști ca Morris Hillquit (1868–1933), Meyer London (1871–1932), Max Pine (1866–1928), Sidney Hillman (1887–1946).

În chip paradoxal, concentrarea urbană a evreilor, apartenența lor masivă la clasa muncitoare în anii de cotitură ai secolului, militantismul lor sindical și politic, conceput atât ca modalitate de luptă cât și ca modalitate de accedere la cultură și la educație, au fost instrumentele unei mobilități economice și sociale colective. Politica cotelor, care a oprit fluxul de imigranți provenind din Europa de Est, a accelerat adaptarea și aculturația comunității evreiești.

III. Perioada interbelică

1. *Reușită și americanizare*

Ascensiunea economică, legată de structura și de dinamica socială a comunității evreiești, a fost favorizată de existența unei rețele importante de instituții de întrajutorare, născute încă la finele secolului trecut și care a continuat să se amplifice în perioada interbelică. Încă din 1884 a apărut Hebrew Immigrant Aid Society (HIAS), urmată în 1893 de National Council of Jewish Women, apoi în 1906 de American Jewish Committee. Un ajutor considerabil în ajutorarea refugiaților l-a avut American Joint Distribution Committee, fondat în 1914. În 1917, National Jewish Welfare Board, în 1935 Council of Jewish Federations și în 1939 National Refugee Service și United Jewish Appeal au încercat să centralizeze diversele organisme de întrajutorare și de binefacere. Alte organisme s-au specializat în domeniul învățământului, ca National Council for Jewish Education, creat în 1926, sau în lupta contra antisemitismului și discriminării rasiale ca Anti-Difamation League a B'nai B'rith și Jewish Labor Committee, creat în 1935.

Începând din anii 20, acțiunea acestor organizații s-a exercitat mai ales în folosul evreilor europeni. Comunitatea americană beneficia atunci de prosperitatea pe care o cunoștea țara la ieșirea din război, marcată printr-o scădere a proletariatului și o sporire a claselor de mijloc. Evreii au luat parte la această schimbare într-o manieră mai masivă decât ceilalți imigranți. La sfârșitul deceniului comunitatea a operat o restructurare economică completă. Procentajul muncitorilor din sânul ei a scăzut de la 60% în 1900 la circa 20%; între 50% și 60% erau salariați comerciali sau gulere albe; 13–17% exercitau de-acum profesii libere (față de 2,9% în 1900). Școlarizarea copiilor evrei fusese mai lungă decât aceea a tuturor grupelor de imigranți. Ascensiunea lor economică s-a făcut deci prin universitate, în principal universitatea publică, întrucât celelalte practicau un numerus clausus față de ei. Sosirea intelighenției evreiești germane,

alungată de urcarea la putere a lui Hitler și pe care școlile cele mai bune și-o disputau, a contribuit la prăbușirea acestui bastion de discriminare.

Accesul la clasele de mijloc explică schimbarea curbei demografice. Procentul natalității populației evreiești a scăzut de două ori mai repede decât cel al ansamblului americanilor albi autohtoni. Repartiția geografică a rămas stabilă. Din cei cinci milioane de evrei americani, 40% trăiau la New York, 30% în cele 12 orașe imediat următoare numericește, 17% în alte mari aglomerări; numai 13% locuiau în localități cu mai puțin de 250 000 de locuitori. Dar această ascensiune economică s-a însoțit de o migrație internă la oraș, după o schemă clasică în societatea americană. Cartierele locuite de imigranți la sosirea lor au fost părăsite pentru altele mai prospere, în vreme ce locurile eliberate în acest fel au fost ocupate de noi veniți. În această epocă, negrii provenind din statele din sud erau cei care ajungeau în orașele industriale din nord. Această mobilitate economică și geografică trăită de fiecare ca ceva individual, a fost, de fapt, un fenomen colectiv.

Cultura idiș, înfloritoare, a continuat producția ei multiformă, stimulată de condiții de libertate și de mijloace de care nu dispusese niciodată înainte, dar ea a devenit o enclavă, preschimbată de a doua generație, pe cale de asimilare. Aceasta a dezvoltat în noile cartiere instituții mai mult modelate de societatea americană, de pildă centrul comunitar și sinagoga.

Peste o mie de sinagogi întemeiate în anii 20 s-au adăugat acelora, reformate, care fuseseră instaurate de către evreii germani. Cele mai multe, deși ortodoxe, se adresau acum unor credincioși care aparțin claselor de mijloc și căutau să se modernizeze pentru a fi pe placul acestui public nou. Ele au deschis școli în locul acelui **heder* învechit, de pildă, în 1928, Iesiva College, legat de seminarul rabinic, dar în care se preda și un învățământ general.

Sinagoga conservatoare (a se vedea *Iudaismul conservator), care avea rădăcini în concepțiile iudaismului emancipat din Europa Apuseană, a afectat un public intelectual, gata să modifice practica și ritualul pentru a le adapta lumii dimprejur. Impulsul dat de Salomon Șechter, președinte din 1902 până în 1915 (când a murit) al lui Jewish Theological Seminary, devenit un centru mondial al cunoștințelor evreiești, a fost continuat de promoțiile succesive de rabini care s-au pus în fruntea diferitelor comunități. Sinagoga conservatoare avea să devină cea mai influentă dintre cele trei curente, după al doilea război mondial, îndeosebi grație multiplelor sale activități sociale și culturale.

Centrul comunitar, loc de întâlnire și de activități culturale, artistice, literare și de îndeletniciri plăcute, era o prelungire a acelor JMHA din secolul al XIX-lea. Spre sfârșitul anilor 30, existau deja în țară peste 300 de centre comunitare, care întruneau cam 400.000 de membri.

Totuși, aceste instituții americanizate nu atrăgeau decât o proporție slabă a comunității: abia o treime dintre familii erau afiliate la o sinagogă și un sfert dintre copii primeau o educație evreiască. Asimilarea «celei de-a doua generații», adică a copiilor crescuți sau născuți în țară părea a fi inevitabilă, în pofida dificultăților și sfâșierilor familiale și individuale pe care această situație le putea cuprinde.

2. *Limitele integrării*

Evenimentele din anii 30 și 40 au obligat pe evreii americani să devină conștienți de limitele acestei asimilări. Antisemitismul care a bântuit în Statele Unite n-a cunoscut niciodată violența pe care a avut-o în alte țări. Totuși societatea *WASP* a fost adesea

mai puțin primitoare decât se crede. În Statele Unite, ca și în toată lumea creștină, au existat totdeauna valuri de antisemitism. La sfârșitul secolului al XIX-lea, ele izvorau din două surse opuse: de la populiștii legați de mișcările agrariene din Sud-Vest și al căror purtător de cuvânt a fost Ignatius Donnelly și de la «Brahmini» și aristocrația *WASP*, descinzând din părinții întemeietori ai națiunii, precum Henry Adams, Edward A. Ross; aceștia erau sensibili la teoriile rasismului biologic care se dezvoltau în Europa, de pildă cele ale unui Renan, ale unui Gobineau sau ale unui Chamberlain. Teoriile rasiale care s-au răspândit atunci au plasat pe evrei în categoria cea mai de jos a clasificărilor lor pseudo-științifice.

Anii 20 au cunoscut mișcări naziste și xenofobe foarte virulente, în special contra negrilor din Sud, cu Klu Klux Klan, dar și contra evreilor prin publicarea de către Henry Ford a hebdomadarului *Dearborn Independent*, distribuit în sute de mii de exemplare, care au răspândit tezele nesăbuite ale *Protocoalelor înțelepților Sionului*.

Criza din anii 30 a reactivat stereotipurile anti-evreiești atât când s-a produs crahul bursier, cât și atunci când a fost pus în aplicare New Deal, pe care unii l-au poreclit «Jew Deal», din cauza prezenței multor evrei în anturajul lui Roosevelt. Un preot catolic, părintele Coughlin, a desfășurat o intensă propagandă anti-evreiască în cursul emisiunilor sale radiodifuzate, propagandă inspirată de teoriile naziste. Discriminarea a luat adesea forme mai ascunse, numerus clausus în universități, în profesiile libere, în cluburi, în cartiere, dintre care unele țineau să rămână *lily white*.

Cel mai mare val de antisemitism a coincis cu al doilea război mondial, atingând culmea în anii 40. Evreii erau acuzați că împing Statele Unite să intre în război, doar cu scopul de a-și ajuta coreligionarii europeni. O anchetă din 1945 arată că 67% din americani gândeau că evreii exercită prea multă putere în Statele Unite; 15% erau gata să sprijine măsuri antisemite în comerț și în politică, mergând până la expulzarea lor din țară. În această perioadă au apărut 121 organizații antisemite. Dar, mai mult decât aceste expresii ale antisemitismului care, în pofida a toate, n-au avut decât efecte slabe, comunitatea evreiască americană și-a dat seama de limitele puterii sale (în pofida reușitelor cu care se putea mândri) când a aflat despre evenimentele dramatice care au precedat al doilea război mondial și despre genocidul evreilor din Europa.

Dacă circa 150.000 evrei din Germania, țară care a beneficiat de o cotă preferențială, s-au putut refugia în America între 1933 și 1940 (printre ei fiind intelectuali și savanți ca Einstein, Arendt, Fromm, Bettelheim, Marcuse), comunitatea din America n-a izbutit să obțină sporirea procentului de admitere pentru evreii din Europa Răsăriteană, deși imigrația globală era deficitară. Neputința sa a fost încă și mai dureroasă când a avut loc genocidul evreilor din Europa. Căci ea n-a reușit să schimbe politica guvernului, să-l facă să ia măsuri de urgență pentru salvarea lor, de pildă bombardarea căilor ferate pe care treceau convoaiele morții sau distrugerea instalațiilor de exterminare.

IV. Perioada post-belică

1. *Traumatismul anilor de război*

După război și după genocidul evreilor europeni, iudaismul american era singura comunitate care ieșea neatinsă, chiar dacă mulți dintre membrii săi pierduseră rude și populația idișistă era ca și amputată, întrucât trăise totdeauna în interrelație cu centrele europene.

Această comunitate se afla într-o situație paradoxală. În ciuda integrării sale, incontestabil reușită din punct de vedere economic, politic și social, istoria îi activa din

nou identitatea. Pe de o parte, sentimentul său de vinovăție, pe de altă parte, cel de responsabilitate față de evreii de pe lume, au determinat unele aspecte ale evoluției sale în cursul perioadei de după război. Comunitatea s-a străduit să facă presiuni asupra Guvernului american spre a schimba odată mai mult politica sa de imigrare. Căci, în ciuda prosperității pe care anii de război au adus-o Statelor Unite, care le-ar fi îngăduit să absoarbă un număr important de imigranți, fără nici un prejudiciu pentru economia țării, guvernul federal a trebuit să înfrunte controverse aspre în Congres: voința hotărâtă a organizațiilor naționaliste și a foștilor combatanți de a menține principiile cotelor. Cu toate acestea, Displaced Persons Act din 1948, apoi Refuge Relief Act din 1953 au permis mai multor sute de mii de supraviețuitori să ajungă în Statele Unite.

2. *Noi semne de apartenență: Israel și afilierea religioasă*

Angajamentul major al comunității evreiești americane îndată după război a fost militantismul său în favoarea creării Statului Israel și sprijinul entuziast pe care i l-a adus după aceea. Partidele sioniste provenind din mediile imigrației avuseseră puțin ecou în perioada interbelică, dimensiunea națională a identității evreiești fiind chiar respinsă de sinagoga reformată.

După genocid, crearea unui stat evreu a luat o cu totul altă semnificație. S-a făcut mult pentru a reda încredere minorității evreiești din America, traumatizată de exterminarea evreilor europeni și de recrudescența antisemitismului în Statele Unite în cursul celui de al doilea război mondial. Statul *Israel putea juca rolul unei țări de baștină, așa cum erau Italia și Irlanda pentru populațiile originare din aceste țări. Sionismul evreilor americani, care nu preconiza adunarea tuturor celor împrăștiați în lume pe pământul Israelului (**aliaua* americană a fost chiar foarte slabă, numărând între 600–1200 *olim* pe an în perioada dintre 1948 și 1967), a luat forme diverse, unele pur simbolice, altele mai militante. Au fost create mișcări de tineret, organizații ca cea a Femeilor Pioniere sau ca United Jewish Appeal, care centraliza darurile pentru Israel. Sprijinul financiar al evreilor americani nu s-a desmințit nicicând (90 milioane de dolari chiar în 1948, anul când a fost creat Statul Israel). Într-un chip mai semnificativ și mai important, votul comunității evreiești americane este influențat de problemele care afectează securitatea și supraviețuirea Statului Israel.

În anii post-belici a avut loc afilierea masivă a evreilor la instituțiile religioase. Motivele acestui fenomen sunt complexe. Cel mai vădit este legat de o criză de identitate. Traumatismul războiului, pierderea cunoașterii evreiești și a valorilor culturale ale grupurilor de origine, nevoia de a se situa pe eșichierul american au împins pe mulți evrei să se orienteze spre sinagogă. Un alt factor, legat de societatea americană, a jucat în același sens. Potrivit tezei expuse de către Will Herberg în *Protestant, Catholic, Jew* (1955), societatea americană ar fi un fel de triplu creuzet. Pe măsură ce fiii și nepoții imigranților își pierd identitatea lor națională de origine pentru a deveni americani, ei nu devin americani nediferențiați, ci americani protestanți, catolici sau evrei. Apartenența la o instituție confesională apare ca una dintre formele acestei americanizări diferențiate. În cursul acestor ani se numărau în Statele Unite cam un milion de evrei reformați sau liberali, două milioane de ortodocși și peste două milioane de conservatori, în timp ce grupe de hasidim, în majoritate Lubavici (a se vedea *Habad), slabe numericește dar foarte active, creau un fel de fiefuri, precum cel din Williamsburg. Locul sinagogii nu se datorează numai funcției ei religioase. Ea însuflețește o multitudine de organizații culturale, educative și filantropice. Acestea din urmă au dat naștere la o întreagă birocrație care gospodărește și administrează fondurile obținute (în general,

deductibile din impozitele donatorilor), vărsate în parte Israelului și în parte chiar în țară pentru opere sociale (spitale, case de bătrâni, colonii), culturale și educative (școli, universități, societăți științifice, publicații, reviste).

3. *Succesul prin universitate și cultură*

Dacă vrem să facem un bilanț al vieții economice a minorității evreiești din Statele Unite în cursul deceniilor de după război, constatăm că, în pofida persistenței unei zone de sărăcie, pusă în evidență recent mai ales la New York printre persoanele vârstnice, rămase în fostele cartiere muncitorești din Lower East Side, reușita se înscrie la toate rubricile. Grupul evreiesc este cel care, dintre componenții națiunii americane, posedă cel mai înalt nivel de educație. În 1960, 61% dintre evrei își terminaseră studiile secundare; 22% aveau diplome universitare; dintre tinerii evrei de 18–25 de ani, 62% urmau studii superioare; 78% ajunseseră la funcții calificate, 40% în calitate de cadre sau administratori de întreprinderi; 18% exercitau profesii liberale. Evreii furnizau Statelor Unite 16,3% dintre medici, 10,9% dintre avocați. Ei jucau un rol important în construcții, transporturi, sectorul imobiliar, asigurări sau industria hotelieră, dar păreau absenți din sectoarele-cheie, precum cel al industriei petroliere și chimice sau al armatei.

Repartiția geografică a evreilor americani în cursul acestei perioade n-a cunoscut decât modificări ușoare. Ea a rămas legată în principal de marile aglomerări din trecut cu o anumită scădere numerică în favoarea orașului San Francisco și mai ales Los Angeles, sau Miami — pentru pensionari. În schimb, ea a luat parte într-o măsură largă la migrația accelerată a burgheziei citadine spre suburbiile rezidențiale. În zece ani, între 1948 și 1958, peste 12 milioane de americani au părăsit orașul pentru suburbie. În anii 60, peste 47 milioane de americani locuiau acolo. Dintre cei 5.800.000 de evrei, aproape 4.000.000, adică peste două treimi au urmat această mișcare. Unii plecau din cauza prezenței minorităților de culoare din ce în ce mai numeroase în centrele aglomerate, alții vroiau să scape din cartierele cu predominanță evreiască, pentru a se putea integra mai bine țării, iar alții căutau pur și simplu să-și îmbunătățească condițiile de viață. Dar sosirea câtorva familii evreiești în suburbiile rezidențiale a avut ca rezultat să incite pe locuitorii ne-evrei să le părăsească. S-a produs în acest fel din nou o regrupare a populației evreiești în suburbiile rezidențiale, descrise ca *gilded ghettos* și care au dezvoltat acele modalități de vecinătate și de sociabilitate atât de caracteristice pentru iudaismul american, adesea în jurul sinagogii sau a centrului comunitar.

În cursul acestor ani a avut loc o îmburghezire sigură a evreilor din Statele Unite; se cuvine totuși să degajăm un alt aspect, legat de apariția unei intelighenții, importantă ca număr și foarte influentă în mass media și în edituri, cadre didactice, universitari, artiști, scriitori, oameni de spectacole, ziariști, care marchează cu pecetea ei specială comunitatea evreiască și întreaga țară. Dintr-un punct de vedere politic, această intelighenție prelungește atitudinile generației care a imigrat, transformându-le însă.

Socialismul și angajamentul sindical al unui Sidney Hillman sau al unui David Dubinsky fuseseră canalizate ulterior în susținerea pentru New Deal al lui Roosevelt, căruia electoratul evreu i-a adus 90% din voturile sale; după aceea, în general, s-a votat pentru partidul democrat. Adlai Stevenson a obținut încă 75% din voturile evreiești în 1952, iar George McGoven 60–70%. Alte cauze au mobilizat radicalismul politic al unei părți importante a intelectualilor evrei. Critici ai comunismului și ai stalinismului, numeroși universitari evrei s-au aflat în cursul acestor ani printre teoreticienii noii stângi.

Philip Rahy, Lionel Trilling, Alfred Kazin, Irving Howe, Susan Sontag, Leslie Fidler, Irving Kristol, Norman Podhoretz, Theodore Solotarof, prin criticile lor literare,

sociale și politice, au imprimat pecetea lor pe reviste ca *Partisan Review*, *Dissent*, *New York Review of Books*, *New American Review* sau *Commentary*.

În artele plastice identitatea evreiască s-a afirmat în operele unui Max Weber, Jack Levine, Ben Șahn sau Rivers. Dar mai ales s-a născut o adevărată școală literară evreiască. În anii 30–40, literatura evreiască de limbă engleză în Statele Unite era o literatură militantă, ca și o parte din literatura neagră, chiar dacă ea s-a prezentat sub forma operelor de ficțiune. Adesea aceste romane cu teză, care făceau parte din literatura proletară, aveau tendința să situeze acțiunea și personajele lor în mediile evreiești, ca *Jews without Money* de Michael Gold, *The Island within* de Ludwig Lewisohn, *A jew in Love* de Ben Hecht. Au fost, de asemenea, mai târziu cazurile lui Arthur Miller, Herman Shaw, Herman Wouk, Budd Shulberg, Herbert Gold, Meyer Levine sau Haim Potock. Un curent psihologic și simbolist, născut cu *Call it Sleep* de Henry Roth, avea să se prelungească și să se îmbogățească formal și tematic cu autori precum Saul Bellow, Norman Mailer, Bernard Malamud, Philip Roth, Delmore Schwartz, Cynthia Ozick, Grace Raley. O pleiadă de poeți ca Charles Reznikoff, Carl Shapiro, Howard Nemirov, Allen Ginsburg vedea lumina zilei. Această prezență artistică și literară se prelungește în zilele noastre într-un peisaj american în plină mutație, atât prin componentele sale interne, cât și prin contextul internațional.

V. Din anii '60 până în zilele noastre

Profilul socio-economic al comunității evreiești americane, așa cum s-a desenat în cursul anilor 60, a rămas aproape stabil în deceniile următoare. Nici imigrația provenind din Statul Israel (cam 300 000 actualmente în Statele Unite), care se amestecă foarte puțin cu comunitatea locală, nici slaba imigrare venind din ex-Uniunea Sovietică, frânată de către administrația americană, nu poate modifica fizionomia comunității.

Frământările de la sfârșitul anilor 60, ca și mutațiile actuale din Statele Unite obligă comunitatea evreiască să se întrebe despre locul său, în general, în lume; despre locul său în societatea americană, precum și despre propria sa identitate.

1. *Comunitatea evreiască americană și iudaismul mondial*

Interrelațiile tradiționale dintre evreii din lume și locul preponderent ocupat de comunitatea americană, prin puterea și prosperitatea sa, au instaurat-o într-un fel de «paznic al fraților săi». Acesta a fost cazul încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și mai ales la începutul secolului al XX-lea, când ea s-a mobilizat și a făcut eforturi să mobilizeze opinia publică americană ca să reacționeze contra pogromurilor, îndeosebi contra celui de la Chișinău sau a afacerii Beilis, pentru a obține, când s-a negociat Tratatul de la Versailles, garanții pentru minorități, în special în Polonia. Așa a fost cazul și în timpul celui de-al doilea război mondial, chiar dacă eforturile desfășurate de evreii americani în această perioadă sunt apreciate în diverse chipuri. Ulterior ei au întreprins acțiuni în favoarea evreilor din diferite țări, în Maghreb, în Siria și, mai ales, au căutat să obțină ca Guvernul american să exercite asupra Uniunii Sovietice presiuni economice, susceptibile să-i protejeze pe evreii din Rusia, apoi să fie autorizată emigrarea lor.

Din punct de vedere financiar, aportul lor a fost totdeauna considerabil. Până la al doilea război mondial, *ștetleh* întregi trăiau adesea din ajutorul american, instituții sociale (spitale, colonii, aziluri) și educative, precum ORT, au beneficiat de sprijinul

lor atât pe cale familială, cât și pe cale instituțională, prin intermediul organizațiilor filantropice și de întrajutorare.

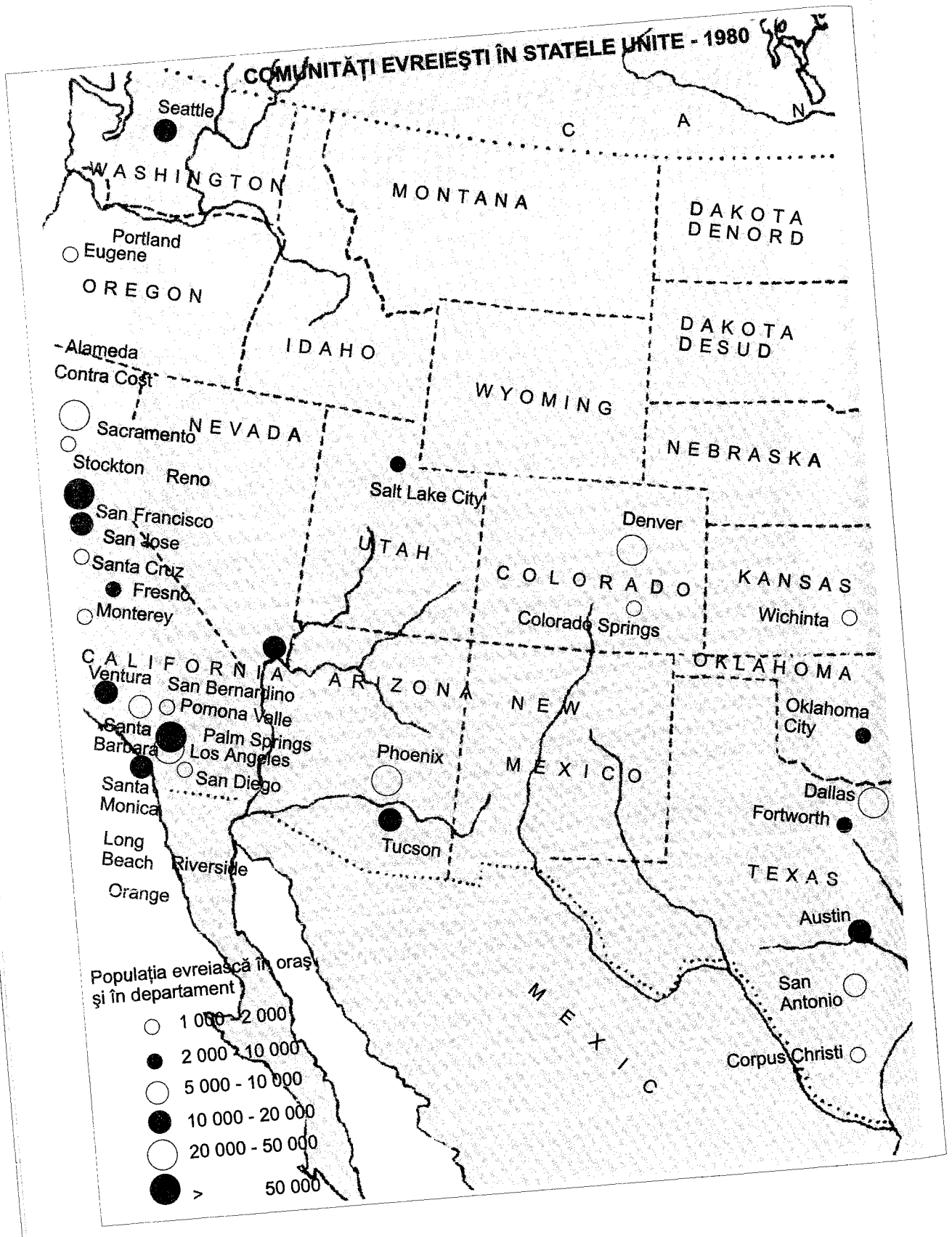
Din clipa creării sale, Statul Israel rămâne obiectul principal al solicitudinii comunității evreiești americane. Firește că această solicitudine nu este o compensare la exterminarea nazistă; dar este, cel puțin, o revanșă asupra istoriei și o victorie împotriva încercării de nimicire, a cărui victimă a fost poporul evreu. Comunitatea evreiască americană are sentimentul că și-a regăsit o parte din substanța și identitatea sa, reactivată mereu de crizele pe care le străbate statul evreu și de neliniștea pe care o stârnește securitatea lui (războiul de șase zile, războiul de Kipur, 1973). Ea vede în Statul Israel garanția propriei sale supraviețuiri și a supraviețuirii poporului evreu în lume.

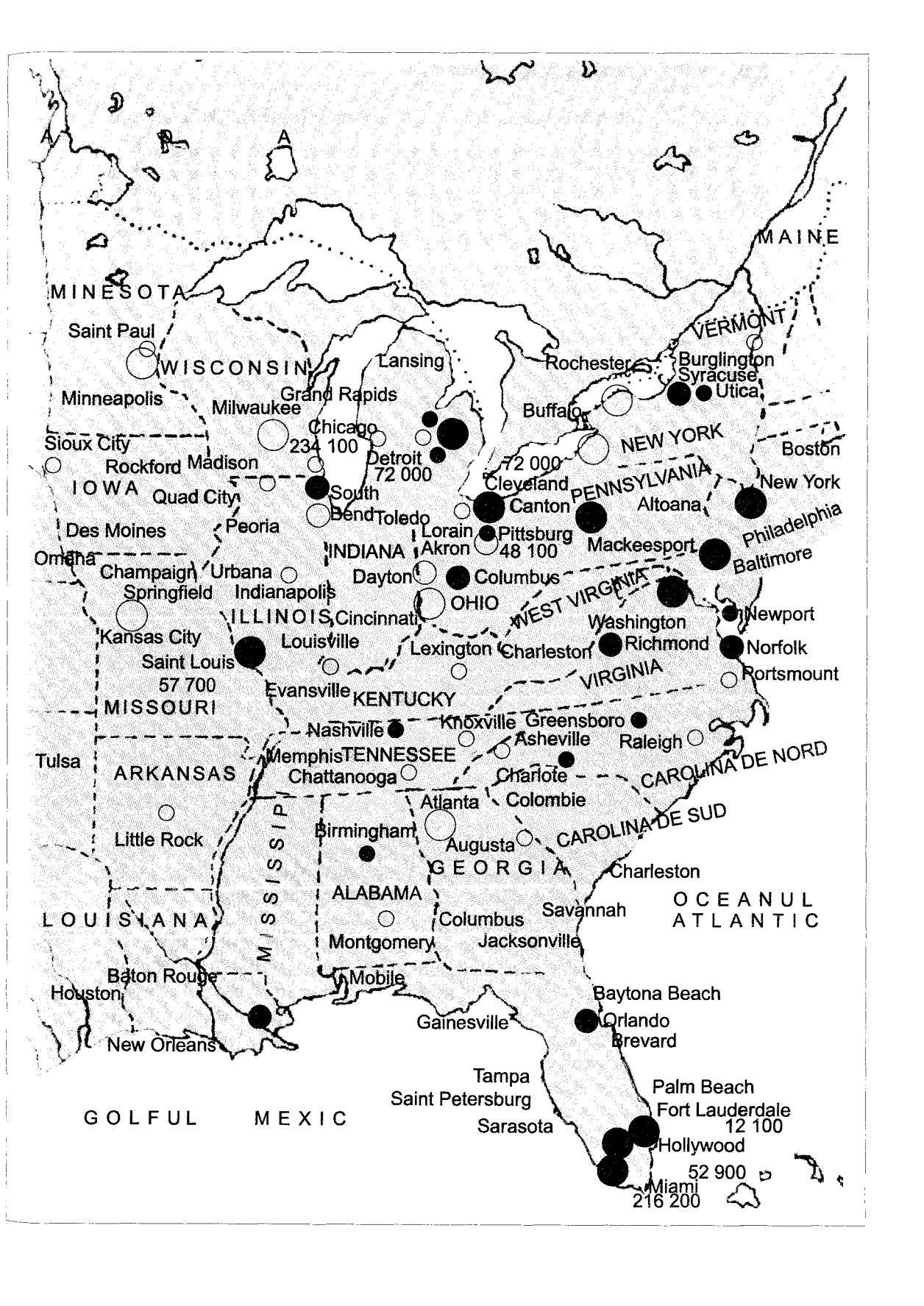
Cu toate acestea, relațiile dintre Statul Israel și comunitatea evreiască americană sunt complexe. În primul rând, pentru că Israelul are nevoie de sprijinul celei mai puternice dintre comunitățile evreiești din diaspora, sprijin financiar dar și politic, prin influența pe care ea o poate exercita asupra Guvernului american. Apoi, pentru că liderii comunității evreiești americane au avut, la începutul secolului, o atitudine foarte rezervată față de sionism, iar de la crearea Statului Israel, o atitudine cel puțin nuanțată. Susținând Israelul, ei au căutat totodată să mențină interesele și modalitățile vieții în diaspora, să se considere ca o parte integrantă a națiunii americane și să-și păstreze autonomia. Comunitatea evreiască americană, inclusiv majoritatea conducătorilor ei sioniști, n-a avut niciodată o atitudine de aprobare necondiționată față de guvernele israeliene succesive, așa cum s-a întâmplat cu alte comunități din diaspora. Îndeosebi se ridică critici contra presiunilor exercitate de Israel asupra țărilor europene și asupra Statelor Unite ca să-i refuze pe emigranții provenind din Uniunea Sovietică. Un anumit număr de personalități de vază, inclusiv din *establishment* (Conferința președinților) au exprimat mai ales dezaprobarea lor când a avut loc războiul din Liban (1982) și dezacordul lor cu politica dusă în teritoriile ocupate, precum și voința lor de a vedea că sunt continuate până la capăt negocierile de pace (întreprinse în 1991 sub egida Statelor Unite). Ei fac adesea să fie cunoscută opinia lor în mediile internaționale — sursă de tensiune cu guvernele israeliene; sunt, desigur, grijulii cu existența Israelului, dar și cu imaginea lor și a locului lor în sânul societății americane.

2. *O criză identitară*

Locul comunității evreiești în sânul națiunii americane este singular. El a fost condiționat în primul rând de toleranța, supleţea, maleabilitatea societății care i-a primit și care n-a cunoscut monolitismul religios, fiind alcătuită de la început din diferite secte protestante care aveau ca fond comun referirea la Biblie. Instituțiile făurite în secolul al XVIII-lea, după independența coloniilor britanice, inspirate de ideologia universalistă a Luminilor, care au aliniat federalismul cu descentralizarea, privilegiind drepturile individuale bazate pe democrație, și au instaurat separația dintre stat și biserică, au permis și structurilor particulare ale societății evreiești să înflorească.

Această situație singulară ține și de caracterul intrinsec al minorității evreiești care este în același timp religie, etnie, cultură, fără să corespundă exact vreuneia dintre aceste categorii, ci amestecându-le și depășindu-le pe toate. Totuși, ea este arhetipală prin experiența ei seculară de migrațiuni, prin istoria ei de persecuții și renașteri succesive, prin permanența caracterului său de diasporă care a obligat-o să dezvolte o cultură religioasă, iar de la «ieșirea din ghetou» și de la Emancipare — o cultură seculară precum și structuri care îi permit să se adapteze la societăți multiple și


COMUNITĂȚI EVREIEȘTI ÎN STATELE UNITE - 1980
Seattle
WASHINGTON
MONTANA
DAKOTA DENORD
Portland
Eugene
OREGON
IDAHO
DAKOTA DESUD
Alameda
Contra Cost
WYOMING
Sacramento
NEVADA
NEBRASKA
Stockton
Reno
Salt Lake City
San Francisco
San Jose
Denver
UTAH
Santa Cruz
COLORADO
KANSAS
Fresno
Monterey
Colorado Springs
Wichinta
CALIFORNIA
ARIZONA
OKLAHOMA
Ventura
San Bernardino
Pomona Valle
NEW
Oklahoma City
Santa Barbara
Palm Springs
Los Angeles
Phoenix
MEXICO
San Diego
Dallas
Santa Monica
Fortworth
Long Beach
Riverside
Tucson
TEXAS
Orange
Austin
Populația evreiască în oraș și în departament
1 000 - 2 000
2 000 - 10 000
5 000 - 10 000
10 000 - 20 000
20 000 - 50 000
> 50 000
San Antonio
Corpus Christi
MEXIC


MAINE
MINESOTA
Saint Paul
WISCONSIN
Minneapolis
Milwaukee
Grand Rapids
Lansing
Rochester
Burglington
Syracuse
Utica
VERMONT
Buffalo
NEW YORK
Boston
Sioux City
Rockford
Madison
IOWA
Quad City
Chicago
234 100
Detroit
72 000
72 000
Cleveland
Canton
PENNSYLVANIA
Altoana
New York
Philadelphia
Baltimore
Des Moines
Peoria
South
Bend
Toledo
Lorain
Akron
Pittsburg
48 100
Mackeesport
Omaha
Champaign
Urbana
Springfield
Indianapolis
INDIANA
Dayton
Columbus
OHIO
WEST VIRGINIA
Newport
ILLINOIS
Cincinnati
Washington
Kansas City
Louisville
Lexington
Charleston
Richmond
Norfolk
Saint Louis
57 700
Evansville
KENTUCKY
VIRGINIA
Portsmount
MISSOURI
Nashville
Knoxville
Greensboro
Asheville
Raleigh
Tulsa
ARKANSAS
Memphis
TENNESSEE
Chattanooga
Charlote
CAROLINA DE NORD
Atlanta
Colombie
Little Rock
Birmingham
Augusta
CAROLINA DE SUD
GEORGIA
Charleston
ALABAMA
OCEANUL
ATLANTIC
LOUISIANA
MISSISIP
Columbus
Savannah
Montgomery
Jacksonville
Baton Rouge
Houston
Mobile
Baytona Beach
Gainesville
Orlando
Brevard
New Orleans
Tampa
Palm Beach
Saint Petersburg
Fort Lauderdale
GOLFUL
MEXIC
Sarasota
12 100
Hollywood
52 900
Miami
216 200

diferite. Configurația societății americane a fost în mod deosebit prielnică dezvoltării și inserției sale.

În chip paradoxal, reușita sa face ca existența ei specifică să fie problematică în ochii societății globale și ai altor minorități americane, pentru care existența minoritară rămâne legată de o situație de opresiune în grade diverse. Amenințată cu dizolvarea în societatea de inserție, comunitatea evreiască străbate o criză identitară, atât obiectivă cât și ideologică.

Circa 80% dintre evreii care trăiesc actualmente în Statele Unite s-au născut aici. Ei formează a doua, a treia sau a patra generație a urmașilor imigranților din Europa de Est. Declinul demografic care, de decenii, afectează populația evreiască, se accentuează mereu. Apartenența ei la clasele de mijloc o incită să aibă un procentaj de natalitate foarte scăzut, cu 20% mai mic decât cel al ansamblului națiunii, fiind încurajată la aceasta de păturile sale intelectuale care promovează «creșterea zero», pentru a evita explozia demografică. Dacă convertirile sunt relativ rare (în pofida încercărilor evangheliștilor, ca Board of Missions toward Jews, sau ale Jews for Iesus, care investesc totuși pentru aceasta sume colosale), în schimb creșterea spectaculară a numărului căsătoriilor mixte (care au trecut de la 3% în 1940, la 32% între 1966 și 1972), implică, potrivit diferitelor anchete, o detașare de la practicile evreiești și o deperdiție numerică pe termen mediu și lung. Reînviorarea religioasă evreiască, la fel ca și celelalte mișcări de acest tip existente actualmente în lume, cunoaște un anumit succes și favorizează natalitatea, dar nu are un mare impact asupra comunității, care refuză extremismul, integrismul și marginalitatea acestor mișcări. Piramida vârstelor populației evreiești cuprinde un procentaj mai mare al persoanelor vârstnice și unul mai mic al copiilor sub 5 ani, decât media americană. Această îmbătrânire tinde să diminueze dinamismul pe care ea îl arătase în prima jumătate a secolului. În sfârșit, mutațiile economiei, datorate progreselor tehnologiei, drenează din ce în ce mai mult pe tinerii evrei spre funcțiile de cadre în marile întreprinderi descentralizate, împrăștiindu-i prin țară și îndepărtându-i adesea de aglomerațiile unde se află comunități constituite. În acest fel proporția de evrei în populație descrește mereu, fiind în jur de 2,7% (față de 3,7% în 1937) și față de creșterea naturală a altor minorități americane (negri, portoricani, chicanos...) și de migrația provenind din diferite țări ale globului (Sud-estul asiatic, Mexico și, de curând, Europa de Răsărit, în urma prăbușirii regimurilor comuniste).

Greutatea și locul comunității evreiești — multă vreme o referință pentru celelalte minorități — s-au schimbat pe eșichierul american. Relațiile dintre grupele minoritare n-au fost niciodată simple. Ele se aflau alături sau se succedau în cartierele și în locurile de muncă. Astfel, irlandezii, care îi precedaseră pe evrei, i-au văzut adesea fără plăcere instalându-se în cartierele lor, ca vecini obligați, care le încalcă spațiul. Imigrația imensă a italienilor și a evreilor a coincis în timp. Ei s-au trezit ca rivali pentru locuințe și locuri de muncă. Neîncrederea a fost reciprocă, adăugându-se și tradiția catolică. Conflictele n-au fost rare, grupele de tineri înfruntându-se adesea după clivaje etnice de la o stradă la alta, chiar dacă, de altfel, în sindicate, precum cel al îmbrăcăminții (de pildă JLGWU), luptele au fost comune. Începând din 1917, o dată cu mărirea importantă a numărului de negri în orașele din nord, apoi cu instaurarea cotelor și schimbarea surselor de imigrație, ulterior — cu sosirea portoricanilor, caracterul plurietnic al marilor aglo-merații s-a accentuat, complicând și mai mult colaborarea.

3. *Ruptura «alianței istorice» cu negrii*

În cele din urmă, cele mai complexe au fost relațiile dintre negri și evrei. Negrii au urmat adesea evreilor în cartierele pe care aceștia le părăsiseră, păstrând uneori prăvălii sau imobile. Între cele două grupări se stabilise un raport special, considerat de fiecare dintre cele două grupări ca o «alianță naturală».

Din partea negrilor s-a făcut un fel de identificare, din cauza opresiunii seculare pe care cele două minorități le-au suferit, dar și pe un mod proiectiv, din pricina reușitei evreilor în societatea americană. Atitudinile politice ale evreilor, mai ales ale intelectualilor, îi îndemnau spre mișcările progresiste. Ei au luat parte la crearea organizațiilor pentru apărarea drepturilor civice, ca National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) în 1909, National Urban League în 1911 sau American Civil Liberties Union, care aveau proiecte de luptă pe plan juridic și legislativ.

Această alianță, care a continuat cu urcușuri și coborâșuri până în anii 60, era legată de factori socio-economici și ideologici sau istorici. Primii s-au tradus printr-o colaborare concretă în sindicate și în mișcările progresiste. O dată cu ascensiunea socială a evreilor americani și cu accederea lor la clasele de mijloc, aceste legături s-au desfăcut. Dimensiunea ideologică s-a menținut, văzând în persecuțiile suferite de evrei în cursul istoriei o analogie cu soarta negrilor în sclavie și cu discriminarea contra lor de la emancipare încoace. Victime, una — a antisemitismului, cealaltă — a rasismului, cele două grupe se simțeau solidare.

Anii 60 reprezintă o cotitură în această relație. Ei marchează radicalizarea luptei pentru drepturile civice prin acțiuni directe — *sit-in*, manifestații, boicoturi — duse de organizații, precum NAACP, National Urban League sau de Southern Christian Leaderschip Conference a lui Martin Luther King. S-au produs însă clivaje în minoritatea neagră prin apariția Student National Coordinating Committee (SNNC, 1960), a Unității afro-americane a lui Malcolm X (1965) și a partidului Panterelor Negre al lui Carmichael și Huey Newton, al cărui slogan este «*Black Power*». Ruptura alianței dintre evrei și negri s-a consumat spre sfârșitul deceniului, deși un număr de tineri și de intelectuali evrei au luat parte la diferite marșuri pentru desegregare în sud, la manifestații contra războiului din Vietnam în timpul verilor fierbinți ale anilor 60, la defilările foamei de la Chicago, New York, Washington, alături de negri. Atunci mișcarea afro-americană a adoptat o strategie revoluționară și separatistă, respingând colaborarea cu albii și aliniindu-se cu lumea a treia, în momentul când se desfășura războiul de șase zile. În 1968, greva învățătorilor de la New York a opus sindicatul, care era masiv alb și evreu, pretențiilor de autodeterminare ale servitorilor negri din școlile de la Brownsville, făcând din acest conflict școlar o înfruntare interetnică.

Deciziile Curții supreme în favoarea lui *Affirmative Action* (Bakke v. University of California, din 1979), adică în favoarea cotelor preferențiale pentru categoriile defavorizate ale națiunii și în special pentru negri în funcții, locuință, educație — îndeosebi cea superioară — în calitate de compensare pentru prejudiciile istorice suferite, au stârnit reflexe de apărare în societatea albă globală și în special în comunitatea evreiască, pentru care universitatea reprezintă însuși simbolul ascensiunii ei sociale.

Agitațiile din anii 60, în afară de ruptura acestei «alianțe istorice», au determinat minoritățile — și, printre ele, pe evrei — să-și reconsidere locul, rolul și autodefinirea lor în sânul națiunii americane.

4. *Etnicitatea pusă în discuție*

În cursul acestei perioade, «afirmația etnică» n-a avut aceeași semnificație pentru toți componenții națiunii americane. Pentru grupele a căror etnicitate este «structurală», potrivit terminologiei unor sociologi ca Gunnar Myrdal, adică definită prin repartiția inegală a resurselor economice, sociale, umane ale națiunii — pentru negri, pentru portoricani, amerindieni, pentru chicanos, pentru asiatici (chinezi, japonezi, vietnamezi) — aceasta era o revendicare la egalitatea în drepturi și la egalitatea șanselor.

Afirmația identitară a minorităților de origine europeană, nutrite de contestarea societății americane și de revendicarea etnică a grupelor defavorizate, avea alte obiective. Dacă schema clasică a celor trei generații — generația imigrată care trăia într-o cultură de ghetou, generația a doua care își respinge originile, generația a treia care se întoarce la surse — era justă, ea se vădea, însă, insuficientă. Constatând că ceea ce se numea «creuzetul american» nu a funcționat, unii proclamau că națiunea americană ar trebui să recunoască «pluralismul cultural», definit încă din anii 30 de către Kallen, și să accepte să intre într-o eră care ar fi *beyond the melting pot* (Glazer și Moynihan) și care ar permite exprimarea multiplelor identități culturale din țară. Alții, susținând ideea *Unmeltable Ethnics* («etniile infuzibile», Michael Novak), împingeau această idee mai departe.Respingând acuzația de romantism paseist, lansată contra lor de către Gunnar Myrdal, ei insistau asupra necesității de a admite «o nouă etnicitate» pentru toate minoritățile, oricare este originea lor, prin recunoașterea *instituțională* a dreptului la o integrare diferențială într-o societate realmente pluralistă, având în vedere toate diversitățile ei.

În orice caz, față de creșterea numărului minorităților și de persistența lor, față de evenimente recente, ca exploziile din interiorul ghetourilor, față de incertitudinile care apasă societatea americană, se pare că devine o necesitate un «nou pluralism», ai cărui termeni rămâne să fie definiți, oricât de utopic ar fi el. Comunității evreiești americane care — în pofida unei scăderi numerice datorată denatalității, căsătoriilor exogamice, slăbirii cunoașterii și practicilor evreiești — a păstrat o puternică speficitate pe plan național și internațional, această idee i-ar putea da prilejul să caute să elaboreze noi modalități de a exista și de a-și exprima ființa.

Rachel Ertel

SURSE

N. Glazer, *American Judaism*, ed. revăzută, 1972; S. Goldstein, Golsheider, *Three Generations in a Jewish Community*, 1968; O. Handlin, *Adventure in Freedom: Three Hundreds Years of Jewish Life in America*, 1954; I. Higham, *Send these to me*; *Id. Strangers in the Land*, 1955; M. Sklare, *America's Jews*, 1971, Id., *The Jews in American Society*, 1974; C. B. Sherman, *The Jew within American Society*, 1961; Ertel, Fabre, Marienstras, *En Marge: les Minorités aux États-Units*, 1971; E. Marienstras, «Les Juifs et le nouvelle ethnicité américaine» în R. Ertel, *Le Roman juif-américain, une écriture minoritaire*, 1980, H. Feingold, *Zion in America*, 1974; C. S. Liebman, *Aspects of Religious Behaviour of American Jews*, 1974; S. Birmingham, *Our Crowd*, 1960; L. Howe, *The World of Our Fathers*, 1976; N. Cohen, *American Jews and the Zionist Idea*, 1975; E. Mendelsohn (éd.), «Essays on the American Jewish Labor Movement» in *Yivo Annual of Jewish Social Science*, 1976; P. Long (éd.), *The New Left*, 1969; M. S. Chertoff (éd), *The New Left and The Jews*, 1971; N. Green, «Juifs

et Noirs aux États-Units, la rupture d'une „alliance naturelle"«, în *Anales ESC*, mars–avril 1987; B. Halpern, *Jews and Blacks, the Classic American Minorities*, 1971; C. H. Stember, *Jews in the Mind of America*, 1966; A. Forter, B. Epstein, *The New Antisemitism*; A. Morse, *While Six Million Died: A Chronicle of American Apathy*, 1968; H. Feingold, *The Politics of Rescue: The Roosevelt Administration and the Holocaust*, 1970.

CANADA

I. Imigrația evreiască în Canada. — II. Formarea unei politici evreiești în Canada (1905–1945). — III. Mozaicul vertical: despărțire și consens în cadrul comunităților evreiești din Quebec și Ontario, ambele regiuni canadiene.

Implantată de două veacuri în Canada, comunitatea evreiască n-a cunoscut o dezvoltare demografică și instituțională decât abia în secolul al XX-lea, prin stabilirea aici a mii de imigranți care căutau un refugiu din cauza pogromurilor și a mizeriei din estul Europei, apoi prin stabilirea unor supraviețuitori ai celui de-al doilea război mondial și a unor evrei din Africa de Nord. Este a cincea diasporă ca importanță din lumea evreiască contemporană; ea numără actualmente 343.000 de persoane, concentrate în marile orașe Toronto (142.095), Montreal (96.475) și Vancouver (18.925); multe alte comunități sunt prezente în cele zece provincii ale federației.

Istoria comunității a fost marcată atât de amintirea relativ recentă a tradiției *idișlandului* cât și de structura instituțională a Canadei. Într-adevăr, pactul confederativ care a pecetluit nașterea acestei țări în 1867 a fost rodul unui compromis politic între cuceritori și cuceriți — anglofoni și francofoni — în timp ce autohtonii au fost excluși de la această înțelegere. Imigranții care au populat acest teritoriu imens trebuiau să se adapteze unei societăți în care clivajele lingvistice și confesionale între «popoarele întemeiatoare» au jucat un rol de seamă în selectarea mâinii de lucru, dar și în filierele școlare, în pozițiile sociale și în guvernarea politică. Binaționalismul și pluralismul cultural au avut un efect indirect asupra evoluției iudaismului canadian și anume: reproducerea unei *kehile* autonome fără suveranitate statală, care favorizează distincția etnică, ortodoxia în materie religioasă și un relativ consens asupra mizelor ideologice și politice — în mai mare măsură decât la coreligionarii lor americani.

I. Imigrația evreiască în Canada

Sub regimul francez, evreii n-aveau dreptul să se stabilească în Noua-Franță. Abia în 1759, o dată cu cucerirea engleză, se semnalează cu oarecare certitudine prezența lor. Însoțind trupele britanice mai ales ca negustori, ei au întemeiat mici congregații, atât la Montreal, cât și la Trois-Rivières. Deși în număr redus (erau 107 în 1831 și 154 în 1841), ei și-au lăsat amprenta, înălțând prima sinagogă, Șearit Israel (în 1768) și luptând pentru egalitatea drepturilor civile și politice. Mulțumită tenacității familiei Hart, Canada a devenit în 1832 primul dominion care a emancipat evreii, ceea ce în Anglia nu s-a petrecut decât în 1857.

Din 1840 până la nașterea confederației, populația evreiască a fost evaluată la 1.100 persoane. Imigranții, provenind din Marea Britanie sau din Germania, s-au instalat și

ei la Toronto și în provinciile de pe țărmul Atlanticului. O nouă sinagogă, purtând numele de Șaar Hașamaim, a fost creată la Montreal, pentru a înlocui ritul sefard din prima sinagogă. Integrarea acestor evrei anglofoni s-a realizat în liniște și cu participarea lor la numeroase sfere ale societății civile și politice.

Valul înspre vest a început la mijlocul secolului al XIX-lea. Emigranții evrei au făcut parte dintre pionierii, cărora li s-au alăturat la întemeierea de noi orașe. Acești evrei erau intermediari, coloni, proprietari sau negustori, în timp ce alții asumau funcții importante în spațiul public. Inițiative comunitare, sprijinite de filantropia baronului de Hirsch, au permis stabilirea de colonii agricole în prerii, a căror durată de viață a fost însă scurtă, ceea ce a întărit prejudecățile politicienilor; aceștia doreau o mână de lucru agricolă, însă nu evrei, pe care îi considerau ca «inapți» pentru această treabă. Acest episod ilustrează și grija constantă a guvernelor succesive în a prefera ca imigranți pe europenii din nord și pe americani și în a practica o politică selectivă, dacă nu discriminatoare față de cei originari din Europa de Sud și Răsărit, sau din Asia. Abia la începutul secolului al XX-lea aceste restricții au fost parțial anulate.

Prin aceasta, Canada devenea o destinație posibilă pentru evreii care se refugiau din pricina masacrelor de la Harkov și Chișinău, din Kiev și Odesa (vezi *Așchenaz). Mulți dintre ei nici nu știau de existența Canadei, ei visau America și nu s-au trezit în Canada decât sub presiunea istoriei, fiind respinși din porturile americane și siliți să-și caute alt refugiu, unde ar putea să reconstituie lumea pierdută, în așteptarea alcătuirii din nou a unei societăți naționale evreiești.

Ruși, polonezi, români și lituanieni au sosit în masă între 1901 și 1931. Între aceste două date populația evreiască a sporit de la 16.000 la 156.000 de persoane, vârful fiind atins între 1901 și 1910, cu o creștere demografică de 46%. La fel ca și în Statele Unite, acest val era alcătuit din meseriași, din muncitori necalificați, dar și din intelectuali, aproape cu toții vorbitori de limbă idiș și deschiși întregului spectru al ideologiilor și al mișcărilor sociale, izvorâte din renașterea culturală și națională evreiască din sânul imperiului Romanovilor.

Foarte repede ei au constituit grupul principal de imigranți din orașele canadiene, de la Toronto și de la Montreal, unde ei reprezentau 6% din toată populația. Vitalitatea lor și experiența dobândită în munca grea din *șmates* de la Main din Montreal și de la Ward din Toronto s-a tradus prin formarea unei politici evreiești, ale cărei ramificații pe planurile culturale, sindicale, educative, sociale și politice au eclipsat cele moștenite de la comunitatea evreiască aculturată de odinioară și totodată au stârnit reacții xenofobe și antisemite atât în Canada engleză, cât și în Quebec.

Consecința cea mai serioasă a acestor tensiuni a fost că, începând din 1927, a fost limitată imigrarea evreilor din Europa de Răsărit, cu excepția cazurilor de reunificare a familiilor. Criza din 1929 și ascensiunea nazismului au făcut ca guvernul, temându-se de o reacție naționalistă în Quebec, de una organizată în Ontario și de sporirea sentimentului anti-evreiesc din sânul populației, să oprească cu totul intrarea evreilor în Canada. În acest fel, din 1933 și până în 1945, în timp ce Statele Unite și un șir de țări din America Latină au acceptat fiecare peste 100 000 de refugiați, Canada a primit mai puțin de 5.000, în pofida campaniilor duse de Congresul evreiesc canadian.

La sfârșitul războiului, deși antisemitismul era mai puțin manifest, au fost menținute cotele pentru refugiații evrei și pentru simpatizanții comuniști. Au fost admise persoanele apte să muncască în atelierele de confecții și a fost deschisă treptat ușa pentru persoanele deplasate, dintre care câteva mii au găsit azil în Canada. În 1956, mulți

evrei unguri au fost sprijiniți de Jewish Immigrant Aid Society (HIAS), așa cum au fost sprijiniți începând din 1957 și evreii din Africa de Nord, îndeosebi marocani.

În 1962, Guvernul canadian a părăsit clauzele etnice sau rasiale în politica sa de imigrare, bazată de atunci pe calificare, precum și pe reunificarea familiilor. Comunitatea evreiască canadiană a continuat să primească emigranți evrei — din Rusia, din Africa de Sud sau din Israel — și să-i integreze într-o țară care cunoștea o modernizare accelerată de câteva decenii, la care proletarii din *ștetleh* contribuiau într-o manieră deloc neglijabilă.

Să ne îndreptăm acum privirile spre această lume de ieri, în care au roit congregații religioase, societăți de ajutor reciproc, asociații culturale și organizații sindicale, care au țesut specificitatea iudaismului canadian.

II. Formarea unei politici evreiești în Canada (1905–1945)

Organizarea vieții comunitare a suferit mari schimbări prin inserția diferitelor valuri de *Ostjuden*. Într-o vreme, societatea evreiască anglofilă s-a temut ca respectabilitatea să nu-i fie cumva alterată de sărăcia extremă, de practicile religioase și lingvistice, de efervescența ideologică ce caracteriza pe acești evrei veniți de aiurea. Într-adevăr, tendința acestora de a crea în America diferite asociații, ținea, neîndoielnic, de desrădăcinarea lor, (fără vreo dorință de întoarcere), de greutățile în adaptare, de traducerea *in loco* a modelelor și idealurilor care existau în țările de unde au plecat. Erau reprezentate toate mișcările ideologice, sociale și naționale; anarhism, bundism, comunism, hasidism. Mai cu seamă socialismul, în lectura sa sionistă, era cea mai populară printre masele sosite cu o generație mai târziu decât în Statele Unite și în rândurile cărora se profilau mulți intelectuali idișiști.

1. *Lumea muncii și organizarea sindicalismului*

Croitori, cizmari, blănari sau marochineri, muncitori calificați sau semicalificați, intermediari sau cârpaci, imigranții au cunoscut politizarea într-o societate în care decalajul industrial începea să mijească. Marea majoritate a imigranților a fost supusă, în sânul unei subeconomii evreiești, la ore de muncă și condiții sanitare înspăimântătoare. Lumea lor era industria confecțiilor în plin avânt, în cartiere suprapopulate ale Ward din Toronto, ale Main din Montreal, ale CP din Winnipeg. Nu rareori munceau acolo 80 de ore pe săptămână bărbați, femei și copii, femeile reprezentând aproape 60% din efectivele muncitorești.

Reacția muncitorească a fost dublă. Formarea de *Landmanschaften* a îngăduit să se rezolve greutățile determinate de spațiile aglomerate și de condițiile de muncă înspăimântătoare. Solidaritatea căutată în societățile de ajutor reciproc a dat naștere unui sindicalism militant, al cărui prototip fusese creat în Statele Unite, grație eforturilor coreligionarilor lor, în 1900: International Ladies Garment Workers Union (IGLWU). Între 1907 și 1912, muncitorii au încercat prin greve prelungite, care au divizat comunitatea, să obțină ca patronii să le recunoască sindicatul. Greva cea mai hotărâtoare s-a opus companiei Eaton, care avea monopolul în ramura confecțiilor. Ea s-a soldat printr-un eșec paradoxal, întrucât a împins pe mulți muncitori spre o autonomie în ateliere mici, care după câțiva ani, au reprezentat o concurență serioasă pentru companie.

În anii 20, condițiile de muncă se schimbaseră puțin dar a continuat sporirea randamentului, iar sindicalismul s-a politizat, având o influență notabilă: *Poale Țion* și

comuniștii cu ziarele lor și organizațiile lor de într-ajutorare. Treptat a apărut un adevărat guvern muncitoresc evreiesc (*Vaad Hair*), al cărui impact asupra structurilor comunitare a fost apreciabil. Criza economică din anii 30 pe de o parte, reacțiile antisemite pe de altă parte, au avut urmările lor: reducerea salariilor cu 40%, a posturilor cu 50%; mulți muncitori căutau în educația pe care o făcea mișcarea muncitorească mijloacele pentru a ieși din tirania atelierului.

În 1931, distribuția profesională vădea o relativă deproletarizare, care s-a accentuat în deceniile următoare: 30% dintre evreii salariați erau în această poziție în calitate de muncitori calificați în manufacturi (în special în ramura textilă), 19% lucrau în servicii și în administrație, 36% erau regrupați în activitățile comerciale, 10% erau comisionari și 5% dețineau profesii libere. Câteva întreprinderi căpătaseră deja un renume, a cărui importanță avea să crească cu timpul: Bronfman, Pollak, Freiman, în pofida discriminărilor latente care se ascuțiseră în perioada interbelică, o dată cu apariția antisemitismului doctrinar.

2. *Agitația antisemită*

Barierele la o integrare socială și profesională au fost curente în cursul anilor 20, 30, 40. Numerus clausus în profesiile liberale și în universități și excluderea din cluburi sau de la accesul la proprietate erau practicate într-o societate în care cele două popoare întemeietoare erau încă dominate de tradiția religioasă și de moștenirea europeană. Încercările de excludere erau mai puternice acolo unde competiții pentru posturi sau pentru consumatori opuneau proletari evrei unor canadieni francezi, ca în mișcarea pentru *Cumpărarea la noi*, lansată în Quebec în anii 20.

Totuși, anti-iudaismul clerical s-a transformat la scară canadiană o dată cu influența ideologiilor importate din Statele Unite și din Europa: părintele Coughlin și H. Ford pe de o parte, Drumont și idealurile naziste la mișcările protofasciste, printre care Ordinul patriotic al gogușilor al lui Adrien Areand în Quebec, și Canadianul naționalist în vestul țării, pe de altă parte. La aceste mișcări trebuie adăugată xenofobia din Ontario și naționalismul din Quebec care, reacționând la trei decenii de imigrație nelimitată, percepeau în figura evreului un hibrid purtător al modernității și al materialismului, care dezagrega o ordine tradițională și conservatoare. Pentru canadienii francezi se mai adăuga și caracterul străin al unui ansamblu omenesc care apărea ca un aliat potențial al cuceritorilor englezi, deși totul îi separa. Ar însemna să facem o expunere prea lungă povestind aici despre acuzațiile de omor ritual, despre contingentările în companii, despre dificultatea pentru membrii profesiilor libere (medici, avocați) de a-și practica meseria, despre temerile care au cuprins populația evreiască, mergând până la a avea o ligă de apărare, despre campaniile editoriale de presă sau despre pozițiile fățiș antisemite ale conducerii statului în anii 30.

Firește, zarva întreținută cu privire la evrei a antrenat vexațiuni, intimidări și excluderi, fără însă a atinge vreodată virulența sau violența care băntuiau în Europa și fără a stârni o adeziune populară. Totuși, ea a silit comunitatea să se apere de amenințări, înzestrându-se cu instituții naționale reprezentative mult mai curând decât evreii americani și creând organizații caritative sau spitalicești cu vocație etnoconfesională: Mount Sinai Hospital la Toronto în anii 20, și Jewish General Hospital la Montreal, în 1934.

3. *Instituționalizarea politică*

Nenumăratele organizații culturale, sociale, caritabile, educative, create în această epocă, răspundeau nevoilor personale ale unei mișcări populare. Militantismul ei sindical și dezbaterile pe care ea le continua cu privire la starea lumii, în general, și la soarta societății evreiești au determinat apariția unui adevărat parlament: Congresul evreiesc canadian s-a născut în 1919, pentru a apăra drepturile civile și politice, a combate restricțiile la imigrare și a promova în sânul său dimensiunile sociale și naționale ale evreilor.

Exista înainte o organizație națională, fondată în 1899, Federația canadiană a societăților sioniste, al cărei palestinocentrism lăsa în suspensie traducerea acestui ideal și acestei utopii la nivel local. Dimpotrivă, Congresul, al cărui secretar a fost M.H. Caiserman vreme de peste două decenii, a încercat să înfăptuiască o sinteză între social și național într-o comunitate în care sionismul a fost totdeauna activ și mai puțin alterat la imigranți; nu erau inspirați de reformele iudaismului născute în Statele Unite și se simțeau încă izolați într-o țară divizată de chestiunile sale naționale și lingvistice.

Congresul s-a străduit, fără vreun succes major, să obțină modificarea politicilor de imigrare, și să susțină, mulțumită unor organizații paralele — B'nai Brith sau Jewish Aid Imigration Society și multor societăți feminine — condițiile de viață ale membrilor săi afiliați din marile cartiere urbane. Totuși el a rămas în letargie vreme de un deceniu, pentru a fi reorganizat în 1934 și a deveni mai influent atunci când unul din notabilii comunității — S. Bronfman — s-a interesat de organizație în 1938, anul în care criza bântuia în lumea evreiască și în Canada.

Radicalizarea comunității evreiești în cursul acestei perioade ține probabil și de mai marea ei omogenitate pe plan religios, precum și de concentrarea sa profesională în enclave «evreiești». Ea a decurs și din capacitatea unui *leadership* care a reușit să mobilizeze resurse culturale și materiale pentru a realiza un ansamblu comunitar mai puțin împrăștiat decât în Statele Unite, centrat la Montreal, Toronto și Winnipeg. Fostele implantări — la Quebec sau la Trois Rivières — au decăzut, iar mici comunități în prerii și în provinciile maritime se sprijineau pe un sistem confederal care asigura servicii, o conștiință colectivă și, în cele din urmă, canadizarea comunității.

4. *Chestiunea școlară și creația culturală*

Dreptul la educație într-o structură biconfesională prin constituție a fost un teren minat atât pe plan politic cât și juridic. *Kulturkampf*-ul școlar a divizat Canada până în anii 30. Rețeaua școlară confesională era finanțată prin redistribuirea taxelor funciare, iar evreii au fost asimilați în acest scop cu protestanții. În Quebec, copiii evreilor formau aproape 40% dintre elevii comisiei școlare protestante. Ei nu puteau fi admiși în administrație.

Conflictul a stârnit unele polemici în sânul instanțelor guvernamentale și vreme de două decenii s-a căutat să i se găsească o soluție. Comunitatea era împărțită; unii preferau crearea unei comisii școlare separate și alții optau pentru integrarea la modelul protestant. În 1930 a fost respins *statu quo*-ul, iar școlile populare și idișiste au atras numeroși adepți.

Bătăliile au continuat în chip tot mai acut în Ontario și în Manitoba și, în toate cazurile, miza era egalitatea drepturilor civile și politice în dominion. Ele au galvanizat comunitatea evreiască. Ea a întâmpinat, pe acest teren, rezistența la o inserție echitabilă și a dezvoltat o rețea de școli religioase și laice de obediențe diferite; sionistă și so-

cialistă. Sub imboldul lui Reuven Breinin și al lui Iehuda Kaufman au fost întemeiate la Montreal în 1943, așa-numitele Idiș Folkssule, iar în 1914 Biblioteca publică evreiască. *Hedarim*-urile și sinagogile au sporit de la șase în 1880 la o sută în 1914.

În acest univers în plină transformare, cultura idiș își exprima bogăția și clocotul. Patria portativă, limba idiș traducea și transpunea recompunerea unei civilizații evreiești pe sol canadian, deschisă în același timp spre continent, spre lumea de ieri și spre ișuvul palestinian, de unde emanau și răsunau dezbaterile al căror ecou îl reprezentau o serie de literați și ziariști. Mai multe jurnale — *Kanader Adler* la Montreal, *Jurnal* la Toronto și *Kanader Id* la Winnipeg — au primit scriitori și eseiști, au evocat viața imigranților, chestiunile sociale și politice care îi frământau. Cel mai influent a rămas *Kanader Adler*, în care au fost publicate proze de ficțiune și eseuri, poeme și opera dramatică a unor autori cunoscuți: J.I. Segal, Moișe Safir, Ide Maze, Șimșen Dunsky, Israel Rabinovici, Iaacov Zipper, Șolem Șternși Șloime Wiseman. Paralel cu această activitate literară și ziaristică, mediul evreiesc răsfoia cărți în mici librării, înainte de a se întoarce în ateliere. El evada uneori, grație trupelor de teatru care prezentau în clădirile municipale un repertoriu al marilor autori idiș.

Montreal a dat naștere unei școli literare idiș, la fel ca și alte orașe mari. Incontestabil, limba a fost o forță integratoare, un mijloc de a reinventa timpul și spațiul pierdute în acest interbelic, în care imigranții se stabileau și ale cărui ambiguități aveau să le conjuge în viitor.

La capătul acestei perioade a fost cunoscută în toată amploarea ei prăpastia introdusă în viața evreiască: genocidul era și un etnocid. Lumea Veche se prăbușea, în timp ce o aculturare pasivă punctată de o mobilitate socială și spațială, o liberalizare socială și economică destructura enclava evreiască în marile centre, pentru a-i reconstitui contururile în alte locuri. Politica evreiască din Canada a devenit totuși o realitate instituțională care a cunoscut o consolidare remarcabilă, o dată cu succesul socio-economic al evreilor canadieni.

III. Despărțire și consens în cadrul comunităților evreiești din Quebec, Ontario (Canada)

De la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, energiile canalizate spre integrarea imigranților și a refugiaților, mobilizarea resurselor și gospodărirea lor au determinat o scădere a dezbaterilor ideologice, care fuseseră atât de vii în interbelic. Deproletarizarea și mobilitatea socială au atenuat conflictele de clasă, a avut loc o «rutinizare» a sistemului politic comunitar, sudat prin colectarea de fonduri și dominat atât de profesioniști, cât și de elite cooptate la vârfurile conducerii comunitare. De atunci a existat un respect față de autoritatea conducătorilor și un israelocentrism remarcabil, care se manifestă printr-o filantropie mai puternică decât în Statele Unite și un consens cu privire la apărarea societății evreiești, atât din Israel, cât și din lume, o vigilență susținută față de negaționiștii canadieni, dintre care unii au format obiectul unor procese. Totul se petrece ca și cum unitatea grupului și a dispozitivului său etnoconfesional ar avea drept referință simbolică Israelul, care asigură o identificare în Canada, țară în care etnicitatea este atât de pregnantă.

Adaptarea la spațiul canadian a avut totuși drept urmare pierderea limbii idiș, care nu mai este limba maternă decât la 9.035 persoane în Quebec, în 1986, în timp ce i se substituie un alt bilinguism (englez-francez). Într-adevăr, printre grupele etnice, evreii au procentul cel mai mare de bilinguism în Quebec (44%). Multe activități literare

și teatrale celebrează totuși *idișcheitul*, pe care scriitori și poeți îl perpetuează, reinventându-l în limba engleză: A.M. Klein, Irving Layton, Leonard Cohen, Mordecai Richten și Ted Allen.

Trei sferturi din populația evreiască trăiește la Toronto și la Montreal în cartiere în care concentrarea lor este foarte accentuată în raport cu alte grupe etnice. Această segregare spațială este un efect al mobilității sociale și rezidențiale realizată de 25 de ani de cohorte întregi de imigranți, într-un univers în care separațiile și distincțiile sunt încă marcate. Desigur, excluderile tacite sau fățișe care existau în anii 30 (cote pentru studenți la Universitatea McGill sau absența căsătoriei civile în Quebec) au dispărut aproape cu totul; evreii dispun actualmente de venitul mediu cel mai ridicat în mozaicul canadian.

Există «nișe» profesionale determinate prin cunoștințe sau proprietate (profesii libere, întreprinderi manufacturiere sau comerciale) în care prezența evreilor este manifestă, în timp ce ei sunt subprezentați în sistemul bancar și în întreprinderile monopolizate. Astfel, după datele recensământului din 1981, evreii aveau de 5,3 ori mai multe șanse să aibă salarii mai mari, de 3 ori mai multe șanse să posede o diplomă universitară, de 2 ori mai multe șanse să dețină funcții de cadre, decât ceilalți canadieni. De asemenea, ei sunt supra-reprezentați în unele ramuri: medicină (de 4,5 ori mai mulți) și științele sociale (de 2, 4 ori mai mulți).

Acest tablou trebuie să fie moderat prin funcțiile ocupate de două ansambluri de imigranți recenți: *hasidim* (8.000) și sefarzii (25.000), ale căror traiectorii școlare și profesionale se supun unor constrângeri specifice, pietismul celor dintâi și dobândirea treptată de bunuri și de cunoștințe la cel de al doilea grup. Să notăm și existența unei proporții apreciată la 20%, de persoane care trăiesc în pragul sărăciei, vârstnici sau imigranți cu mobilitate slabă, a căror frustrare amintește de alte vremuri, astăzi uitate.

Singularitatea faptului sefard impune câteva observații. Imigrația de evrei nord-africani în Quebec (20.000) și în Ontario (5.000), la sfârșitul anilor 50, a coincis cu afirmarea unui naționalism teritorialist în Quebec, care face din limba franceză emblema sa de raliere. Paradoxal, o parte din acești imigranți se anglicizează în școli protestante care nu pretind certificate de botez, spre deosebire de școlile franceze și catolice. Chestiunea școlară va fi rezolvată prin crearea unei școli private sefarde, dar indică dintr-odată cum se etnicizează imigranții.

Pe de altă parte, minoritate în sânul minorității evreiești, evreii nord-africani vor trebui să-și recompună istoria lor și să-și redefinească identitatea într-un context de adaptare la societatea globală și la alți evrei–așchenazii — care dețin o legitimitate instituțională și o relativă influență. Pe acest teren al organizației nasc rivalitățile. Stigmatizarea nord-africanilor traduce vreme de câțiva ani un autism cultural care duce la reaproprierea «sefardității».

Etnicizarea rapidă a imigranților ține neîndoielnic de această înfruntare intercomunitară, care prezintă situații analoage în Franța și în Israel, dar ține și de sistemul dualist și pluralist canadian. Într-adevăr, evoluția crizei constituționale de 20 de ani a îngăduit sefarzilor și elitelor lor să intervină pe diferitele scene politice, federală și provincială, să-și afirme autonomia în sânul structurii confederale a iudaismului canadian și să continue o integrare socio-economică reușită.

În schimb, separatismul din Quebec a determinat plecarea a aproape 20.000 montrealezi spre Toronto, care devine de atunci capitala iudaismului canadian. Dezechilibrul piramidei de vârste a făcut mai manifestă îmbătrânirea pronunțată a populației din Montreal (care n-ar avea echivalent decât în aceea a populației evreiești din Miami), care este decelată și la Toronto și la Vancouver, unde procentul slab de reproducere

demografică (1,3 copil de familie) are și el o incidență. Să notăm că exogamia etnică a devenit cel puțin de două ori mai frecventă din 1972, trecând de la 7% la 15%, iar unii, mai alarmiști, o apreciază la 30%.

Declinul demografic și temerile pentru viitor divizează aici, ca și aiurea, aprecierile privind însemnătatea reală a asimilării și a transformării destinelor evreiești. Totuși, să notăm că efectivele școlilor evreiești sunt printre cele mai ridicate aici, întrecute doar de școlile din Israel, iar ultra-ortodocșii sunt cei care au nu numai cea mai puternică creștere demografică, ci și un impact real asupra procesului de reiudaizare constatat de câțiva ani.

Tendințele referitoare la identificarea religioasă sunt mixte: pe de o parte, aproape 75% din evreii canadieni sunt afiliați la o congregație, pe de altă parte, ei formează în Canada grupul etnico-religios a cărui practică scade mereu. Evreii canadieni respectă practica religioasă mai mult decât în sud, unde nu predomină ortodoxia în materie religioasă. Desigur, influența iudaismului american se manifestă din ce în ce mai mult, dar diferența persistă: de pildă, evreii sunt mai puțin reprezentați în sistemul federal canadian (5 din 295) decât în sânul Congresului american (38 din 535). Totuși, ei continuă să mențină la nivel local legăturile de vecinătate și de prietenie interculturale, precum și o identitate evreiască primordială mai accentuată decât acelea care se notează în Statele Unite.

În sfârșit, asimilaționismul nu este o ideologie explicită, nici la vârfurile statului, nici în sânul comunității, și ar fi mai potrivit să considerăm că identitatea colectivă evreiască este o construcție simbolică, frământată de memoria peregrinărilor, de utopia *idișlandului*, de supraviețuirea Statului Israel și de acest pământ primitor, unde se amestecă limbile și focul încrucișat al naționalismelor.

Practicând compromisurile într-un stat «slab», evreii canadieni apără atât drepturile individuale, cât și democrația «pluriculturală». Percepuți ca a treia individualitate între întemeietorii acestei țări, ei au făurit o comunitate a cărei completitudine instituțională a fost sursa unei adaptări la crizele federalismului canadian. Ei sunt confruntați astăzi cu sarcina de a regândi religia civilă care servește de ciment comunității și de a se interoga din nou cu privire la raportul lor față de cultura evreiască și de istorie.

Mikhael Elbaz

SURSE

I. Abella et M. Tropper, *None is Too Many; Canada and the Jews of Europe: 1933–1948*, Toronto, 1982; I. Abella, *A coat of Many Colours. Two Centuries of Jewish Life in Canada*, Toronto, 1990; P. Anctil et G. Caldwell, *Juifs et réalités juives au Quebec*, Quebec, 1984; M. Brown, *Jew or Juif? Jews, French-Canadians and Anglo-Canadians, 1759–1914*, Philadelphia, 1987; R. Brym *et al*, (éd.), *The Jews in Canada*, Toronto, 1993; D. J. Elazar et H. M. Waller, *Maintaining Consensus. The Canadian Jewish Polity in the Postwar World*, New York, 1990; A. E. Elbaz, *Folktales of Canadian Sephardim*, Toronto, 1982; M. Greenstein, *Third Solitudes*,Toronto, 1990; J. Laglais et D. Rome, *Juifs et Québécois français; 200 ans d'histoire*, Montreal, 1986; E. Y. Lipsitz, *Canadian Jewry Today.*, Toronto, 1989; E. Paris *Jews: An Account of their Experience in Canada*, Toronto, 1980; I. Robinson și al. (éd.), *An Everyday Miracle. Yidish Culture in Montreal*, Montreal, 1990; L. Rosenberg, *Canada's Jews: A Social and Economic Study of the Jews in Canada*, Montreal, 1939; B.G. Sack,

History of the Jews in Canada, Montreal, 1965; M. Weinfeld și al (éd), *The Canadian Jewish Mosaic*, Toronto, 1981.

ASIA DE SUD-EST

I. India. — II. Singapore.

I. India

În 1950, India a recunoscut *de jure* Statul Israel, iar în 1952 s-a deschis la Bombay un consulat al Israelului. Dar abia în 1992 și-a normalizat India relațiile diplomatice, trimițând o delegație în Israel și acceptând o Ambasadă a Israelului la New Delhi, precum și un centru cultural indian la Haifa, în Israel, având ca scop să facă mai bine cunoscute comunitățile evreiești din India. Această normalizare a pus capăt unei situații paradoxale. India adăpostește încă din antichitate comunități evreiești care au putut totdeauna să trăiască libere și care prezintă particularitatea cu totul singulară în diaspora de a nu fi suferit niciodată persecuții din partea lumii înconjurătoare. În India castelor, a ierarhiei, în care fiecare grup există doar în funcție de poziția pe care o ocupă față de celelalte, evreii s-au văzut integrați în același fel ca și celelalte grupuri și, ca atare, nu au fost victime ale vreunor vexațiuni. Totuși, aceste comunități evreiești au trebuit să facă față evoluției istorice a Indiei, astfel încât tratamentul lor a suferit schimbări, îndeosebi o dată cu sosirea portughezilor (în secolul al XVI-lea), a olandezilor (în secolul al XVII-lea) și a englezilor (în secolul al XVIII-lea).

1. *Implantări evreiești în India și istoria comunităților*

Se disting trei grupe de comunități evreiești în India, repartizate în arii geografice diferite: evreii din Cochin în actualul stat Kerala; *Bene Israel la Bombay și în regiunea sa; în fine, evreii din Bagdad, existenți la Bombay, dar mai ales la Calcutta.

Cea mai numeroasă dintre aceste comunități este încă și astăzi cea din Bombay. În 1959 existau în India 27.000 de evrei; în 1961 — 19.000; în 1971 — 6.000; în 1989 — nu se mai numărau decât 5.000; 30.000 de evrei indieni erau în Israel. Bene Israel au precumpănit întotdeauna.

Se mai știe că evreii din Persia și din Khorasan au venit în India de Nord în cursul epocii mongolilor (secolul al XVI-lea). În această epocă, un evreu venit din Persia s-a convertit la islam și a devenit un celebru sufi, cunoscut sub numele de Sarmad, evreul din Persia. El a fost executat de către Aurengzeb. Mormântul său, din vechiul Delhi, mai este venerat încă și în zilele noastre.

Evreii din Cochin

Istorie. Prima menționare a evreilor în legătură cu India (Hoddu) se întâlnește în cartea Esterei (1, 1; 8,9): împăratul persan poruncește evreilor să se împrăștie în cele 127 de provincii ale imperiului său, care se întinde din India până în Etiopia. Alte referiri la India se găsesc în literatura apocrifă, ca în prima carte a Macabeilor, precum și în texte postbiblice, dar nicăieri nu este indicată stabilirea de comunități evreiești

în această țară. Primul element istoric este conținut într-un document păstrat încă și astăzi de către evreii din Cochin, care enumeră privilegiile acordate de Bhaskari Ravi Varma, suveran hindus al statului Malabar (actuala Kerala) lui Iosef de Rabban (Isuppu Irappan), responsabil al comunității evreiești din stat. Totuși, datarea acestui document este controversată, părerile variind între secolul al IV-lea și al X-lea. Alte atestări apar și în povestirile călătorilor (de exemplu, Marco Polo), care relatează existența comunității din Cochin. Dar este posibil ca originea evreilor pe coasta Malabar să fie mai veche.

Cranganore (Shingly) — Anjuvannam. Un regat evreu în India de Sud-Vest.

Legenda pretinde că primii evrei au venit cu flota negustorilor regelui Solomon pe coasta Malabar, în jurul anului 973 î.e.n., astfel încât după cuceririle, deportările și represiunile marilor imperii din Orientul Mijlociu, apoi de către cele înfăptuite de Roma, s-ar fi constituit, încă din Antichitate, o diasporă evreiască în India. Legenda atribuie populareа evreiască cea mai veche din regiune orașului Cranganore (situat la vreo 30 de kilometri la nord de Cochin). După începutul erei noastre, se pare că evreii din insula Majorca s-ar fi instalat acolo (în anul 369 e.n.), apoi alți evrei s-ar fi refugiat aici din Mesopotamia, de la Firuz (în anul 486 e.n.), de la regele din Kobad (în anul 518 e.n.).

Un cântec de căsătorie creștin din Malabar este un ecou al legendei evreiești despre stabilirea veche; el menționează un negustor evreu (Habban), trimis să caute un om care ar putea construi un templu mai frumos decât cel al lui Solomon. Cântecul istorisește că Habban era însoțit de sfântul Toma, sosit la Cranganore în anul 52 e.n. și că el a fost primit în sunetele unui flaut la care cânta o fetiță evreică. Cântecul continuă, relatând că sfântul Toma a rămas în cartierul evreiesc din Cranganore și că a convertit 40 dintre locuitorii săi.

Evreii din Cranganore au ajuns la statute politice importante și au fost tratați bine de către diferiții regi hinduși, care le-au dat teritorii cunoscute sub numele de Anjuvannam, singurul teritoriu evreiesc în afara țării strămoșești.

Kochangadi (Cochin). În anul 1341 a izbucnit o ceartă între doi frați din spița lui Iosef de Rabban. Fratele mai tânăr l-a ucis pe cel mai vârstnic și s-a refugiat la Cochin în anul 1344. Încordarea era atât de mare încât zamorinul a hotărât să pună capăt privilegiilor acordate lui Ioseph de Rabban, pe care descendenții săi ar fi trebuit să le păstreze vreme de 72 de generații. În 1524, zamorinul și musulmanii (porecliți uneori mauri) au atacat comunitatea evreiască din Crangamore pentru a încerca să pună mâna pe monopolul asupra mirodeniilor. După această agresiune evreii au fugit la Cochin, unde regatul le-a asigurat protecție și le-a acordat un oraș aproape de palatul său. În schimb, regatul a primit o parte din monopolul comerțului lor. El a conferit titlul de muladiar responsabilului comunității evreiești. Acest titlu a fost abolit abia în 1810.

Sosirea portughezilor (1500–1663). Anii de ocupație portugheză la Cochin au fost cei mai grei pentru comunitatea evreiască. În 1565, portughezii au atacat pe evreii rămași la Cranganore, pentru a pune mâna pe monopolul piperului. Cu toții, ei s-au refugiat la Cochin. Distrugerea așezării Cranganore a fost asemuită cu aceea a celui de-al doilea templu. Orașul evreiesc Cochin a fost stabilit în 1567, iar sinagoga Pardesi a fost construită în 1568. Numele acestei sinagogi provine neîndoielnic din cuvântul ebraic *Pardes*, dar, în limba vernaculară, *pardesi* semnifică și «străin». Or, această sinagogă a fost rezervată curând ultimilor imigranți, străinilor. Probabil a fost folosită această semnificație dublă. În 1662, portughezii care aveau drept de comerț nu departe

de Cochin, au izbutit să distrugă parțial sinagoga Pardesi; cartea (*Sefer ha-Iașar*) care conținea istorisirea primei sosiri a evreilor la Cranganore s-a pierdut pentru totdeauna. Această sinagogă a fost renovată în 1664.

Perioada olandeză (1663–1795). În 1663 olandezii i-au învins pe portughezi și o eră nouă a început pentru comunitatea evreiască din Cochin, care a avut mari responsabilități în comunitatea olandeză, servindu-i între altele ca interpreți. În 1685 a fost trimisă la Cochin o delegație evreiască din Amsterdam, condusă de Moise Pereyra De Paiva. Raportul său «Noticies dos Judeos de Cochim», publicat în 1687, este unul dintre documentele cele mai bogate în informații pentru studiul acestei comunități. În timpul acestei perioade, comunitatea evreiască din Cochin a jucat un rol important în comerț. David Ezechiel Rahabi (1694–1771), una dintre persoanele cele mai cunoscute ale Dutch East India Company, era responsabil al comunității evreiești din Cochin. În această calitate el a cerut evreilor din Amsterdam cărți în ebraică pentru comunitatea sa. Casa sa era un loc de întâlnire cu europenii, dar și cu responsabilii religioși hinduși, musulmani, parsis, creștini etc. În cursul acestei perioade, un număr important de evrei sosiți din Spania, din Portugalia, din Africa de Nord, din imperiul otoman, din Siria, din Palestina și din Irak au venit să se stabilească în această regiune a Indiei. Să mai notăm că și mesajul lui Sabbatai Țvi a avut răsunet în comunitatea din Cochin, dar n-a făcut acolo adepți.

Englezii (1795–1948). În 1795 Cochin a trecut sub patronaj britanic. Rabi Beth Hillel a fost primul evreu care a vizitat Cochinul în cursul acestei perioade. Cartea sa *Travels of Rabbi Beth Hillel*, publicată în 1832 la Madras, dă informații prețioase. În 1900, lordul Curzon a fost primul vice-rege care a vizitat Cochinul. În 1948 evreii au pierdut locul lor în Consiliul legislativ, stabilit de către rajah.

Alb, negru și cafeniu. Comunitatea evreiască din Cochin se divide în trei grupe: albă, neagră și cafenie. În prima grupă se găsesc urmașii evreilor europeni, în a doua — cei ai foștilor sclavi convertiți, în a treia — urmașii lui Iosef Rabban, veniți probabil din Yemen. Evreii convertiți (negri) au fost foarte prost tratați de către evreii «albi» și «cafenii»: s-a practicat endogamia, separarea în locurile de rugăciune. Influența sistemului castelor a avut cu siguranță un rol în această deosebire, dar și sosirea portughezilor, olandezilor și englezilor, pentru care culoarea deschisă a pielii era sinonimă cu superioritatea. Evreii negri pretindeau că sunt primii veniți iar albii au sosit abia în secolul al XIII-lea; ei mai proclamau că plăcile de cupru date lui Iosef de Rabban le aparțineau. Aceste grupe diferite erau reunite prin folosirea limbii mayalam, limbă dravidiană, și de o oarecare cunoaștere a ebraicei, pe care ei o utilizau pentru a comunica cu alți călători și pentru a stabili documente legale. Au adoptat portul vestimentar regional. Mai târziu, evreii albi au ales veșmintele occidentale și limba engleză. În 1968, în timpul celebrărilor celei de-a 400 aniversări a sinagogii, au putut veni cu toții în sinagoga Pardesi.

Evreii din Bombay și din regiunea sa: Bene Israel

Originile. *Bene Israel se pretind urmașii unui grup de șapte bărbați și șapte femei care au scăpat din naufragiul unui vas care-i transporta din Palestina pentru a se salva de persecuțiile lui Titus (a se vedea *Israel). Naufragiații au fost înmormântați sub două movilițe diferite, după sexul lor. Bene Israel mai arată încă și astăzi aceste movilițe la Nav, un orășel în apropiere de Bombay. Această poveste despre naufragiu seamănă

cu cea a brahmanilor chitpavan din regiunea Bombay. Au fost emise mai multe ipoteze cu privire la sosirea acestor Bene Israel în India. Evreii din Cochin pretind că Bene Israel ar fi avut ca destinație primară portul Cranganore, înainte de a naufragia. Bene Israel răspund că ei au sosit înaintea distrugerii celui de-al doilea templu și subliniază că tradiția lor se bazează pe aceea a primului templu. Unii pretind că ei reprezintă unul din cele zece *triburi deportate de regele asirian Tiglat Phalazar III în anul 722 î.e.n.; alții — că Bene Israel sunt urmașii evreilor care aparțineau celor două triburi care formau regatul Iuda (cele 12 triburi purtau numele celor 12 fii ai lui Iacob). Iar alții afirmă că Bene Israel sunt descendenții evreilor veniți în anul 175 î.e.n., refugiați din cauza persecutării de către suveranul Siriei, Antiohus Epifane. Ei ar fi abordat portul Cheul (Chaul) pe coasta de vest a Indiei, în regiunea Konkan, la vreo 50 de kilometri de Bombay. Numele de Bene Israel («Copiii lui Israel») ar indica faptul că ei ar fi venit între anii 721 și 580 î.e.n., deoarece cuvântul *Iehudim* pentru a-i desemna pe evrei n-a fost folosit decât după aceea. De fapt, se socotește că acest nume de Bene Israel a fost adoptat în cursul cuceririi Indiei de către musulmani, pentru a evita persecuțiile; acest nume ar fi fost și un factor de protecție contra Inchiziției stabilite de portughezi în această regiune, care ar fi considerat Bene Israel drept o sectă musulmană. Menționarea acestor evrei apare într-o scrisoare adresată de către *Maimonide rabinilor din Lunel în 1199 sau 1200, care precizează că aceștia nu cunosc decât șabatul și circumciderea; mai târziu, menționarea a fost făcută în scrisoarea unui misionar danez, în 1738. Bene Israel au adoptat foarte curând limba marathi, limbă indo-europeană a regiunii Bombay, ca propria lor limbă. De aceea s-a vorbit despre acest grup de evrei ca despre hinduși convertiți la iudaism, dar nimic nu dovedește aceasta.

Activitățile. Bene Israel au devenit la început presatori de ulei, ceea ce îi situa destul de jos în ierarhia sistemului castelor. Ei nu munceau sâmbăta, dar, în mod paradoxal, erau cunoscuți ca «presatori de ulei de sâmbătă». La sfârșitul secolului al XVIII-lea ei și-au diversificat activitățile. Cei mai mulți s-au stabilit la Bombay, părăsindu-și târgușoarele din Konkan. În cursul perioadei britanice ei au ocupat posturi importante în administrație și armată. Se știe că englezii preferau să înroleze minoritățile nehinduse.

Cutumele. S-a remarcat că Bene Israel practicau o endogamie foarte strictă. Cei care se căsătoreau în afara colectivității erau porecliți Kala Israel (evreii negri), în timp ce aceia care respectau endogamia erau numiți Gora Israel (evreii albi). Însă distincția între albi și negri era mai puțin strictă decât la cea de la evreii din Cochin. Unii Bene Israel erau poligami. Influența hindusă apare în mai multe cutume ale lor; astfel, în cursul ceremoniei căsătoriei, soțul se duce spre casa soției călare pe un cal frumos împodobit, iar tânăra soție este acoperită cu flori și are mâinile vopsite cu henne, așa cum se obișnuiește și acum în căsătoriile hinduse tradiționale. Această influență este sensibilă și în pregătirile culinare de sărbători; de exemplu, la *Roș ha-șana, Iom Kipur, Simhat Tora, *Pesah, mâncarea principală este *khir*, un fel de orez cu lapte, foarte apreciat încă și azi de către indieni. Pentru Pesah, Bene Israel fabrică **mața* cu orez, mai curând decât cu grâu.

Bene Israel au împrumutat de la hinduși unele forme rituale, precum *Kirton* sau cântec devoțional, și de la musulmani, de pildă *Urs* sau sărbătoarea care comemorează data aniversară a morții unui sfânt etc. Bene Israel își înmormântau morții în cimitirul musulman. Ei aveau o sărbătoare închinată profetului *Ilie, pe care ei îl consideră ca patronul lor, a 15-a zi a lunii Șevat (începutul lui februarie). De altfel, această zi este numită Tu bi-Șevat (15 Șevat), sărbătoarea *Anului Nou al arborilor; este interesant de notat că hindușii celebrează și ei această zi (*vanamahoțiva*) prin plantarea de arbori. Se presupune că profetul Ilie a venit călare într-unul din satele lor din regiunea Bombay,

unde se venerează încă și acum urma copitei calului lui Ilie, pe o stâncă. Această legendă amintește mult pe aceea a lui Mohammed, al cărui cal și-a lăsat urmele pe marea stâncă ce poate fi văzută sub vestita cupolă din Ierusalim. Bene Israel se conformează ritului sefard, dar au anumite practici particulare, de pildă ofranda *malida*, care desemnează în marathi un fel de prăjitură de orez cu nucă de cocos, struguri și mirodenii. Această *malida* este oferită tuturor celor care iau parte la rugăciunea în care este cinstit Ilie, trimisul lui Mesia, dar și cu prilejul tuturor împrejurărilor fericite.

Renașterea acestor Bene Israel. În secolul al XVIII-lea, vizita la Bombay a lui David Ezechiel Rahabi (1721–1791), evreul din Cochin care lucra pentru Dutch India Company, a marcat o cotitură hotărâtoare pentru această comunitate foarte izolată. David Rahabi i-a recunoscut pe acești evrei după modul lor de viață: ei îndeplinesc circumcizia, se abțin să lucreze sâmbăta, respectă legile alimentare ale *cașrutului*. Deși nu aveau cărți în ebraică, Bene Israel recitau *Șema Israel* și celebrau principalele sărbători. David Rahabi le-a adus sprijin moral și intelectual, învățându-i ebraica și dându-le texte religioase. El a numit și un responsabil (*Khaji*, de la cuvântul arab *Kadi*, judecător), căci Bene Israel nu aveau rabini. Cei mai mulți purtau nume indiene, care desemnau, de fapt, târgul lor. De atunci ei au început să adopte nume biblice. Prima sinagogă (Șaar ha-rahamim) a fost construită la Bombay în anul 1796 de către Samuel Ezechiel Divekar; o a doua — în 1839. În 1827, niște misionari au întemeiat o școală, unde erau acceptați copii ai Bene Israel. Grație lor, Bene Israel și-au aprofundat cunoașterea iudaismului, studiind Biblia scrisă în marathi. Cu toate acestea, misionarii își pierdură interesul pentru Bene Israel, căci, practic, n-au existat convertiri ci, dimpotrivă, o întărire a iudaismului lor. În cele din urmă a fost creată în 1881 o școală evreiască (numită actualmente Sir Elly Kadoorie School) de către Haçem Samuel Kehimkar, grație ajutorului financiar al Asociației evreiești din Londra. În 1925, o mișcare liberală evreiască, influențată de învățământul lui Claude Montefiore, a fost întemeiată la Bombay. În aceeași epocă a izbucnit un conflict între două grupe de Bene Israel, divizate asupra modului de administrare a sinagogii și școlii și, mult mai serios, asupra sionismului.

Evreii din Bagdad, Bombay și Calcutta

În secolul al XVIII-lea, evrei din Bagdad (denumire care desemnează, de fapt, pe evreii originari din Irak, din Siria și din Yemen) s-au instalat în India. Ei s-au implantat întâi la Surat, Bombay și Poona, apoi cei mai mulți s-au fixat la Calcutta, unde englezii își stabiliseră capitala. Această comunitate era pricepută în schimburile comerciale cu golful Persic și, împreună cu comunitatea parsi, în comerțul cu opiu din China. Aceste două comunități au tras din acest comerț un profit enorm.

Întâlnirea dintre Bagdadi și Bene Israel. David Sassoon din Bagdad, sosit la Bombay în 1832, a fost una dintre figurile predominante ale acestei comunități. Activitatea sa principală consta mai ales din afaceri maritime și un doc din portul Bombay poartă încă și astăzi numele său. El a început să organizeze comunitatea, făcând să se construiască o sinagogă, căci bagdadiii refuzaseră după un timp să frecventeze sinagogile Bene Israel. Ei pretinseră chiar și un cimitir aparte. Într-adevăr, ei găseau că cutumele Bene Israel (căsătorie, divorț, recăsătoria unei văduve fără copii etc.) foarte indianizate, nu corespundeau tradiției proprii lor. De fapt, evreii din Bagdad se înfățișau ca urmașii evreilor exilați la Babilon după distrugerea primului templu, în anul 586 î.e.n. (a se vedea *Israel), deci moștenitorii unor rituri foarte vechi. Bene Israel n-au

putut să ia parte la cvorumul de rugăciune (**minian*) al evreilor bagdadi și n-au fost chemați niciodată la citirea *Torei. David Saasoon a făcut să se construiască școli evreiești și a ajutat săracii din comunitatea sa.

Calcutta. Istoria evreilor din Bagdad la Calcutta a început prin sosirea unui evreu venit din Alep (Siria), Șalom Cohen, la 1 august 1798. În pofida instabilității politice din acea epocă, Șalom Cohen s-a îmbogățit din comerțul cu mătase, cu indigo etc. El și-a extins comerțul la alte orașe din India, precum Madras, Bombay, Dacca și Benares, angajând evrei din Alep și din Cochin. În februarie 1816, Șalom Cohen a fost numit bijutier al Nawabului (suveran musulman) din Lucknow, ceea ce arată că musulmanii și evreii se înțelegeau bine. Au sosit să se instaleze la Calcuta și alți evrei din Bagdad ca Ezechiel Iuda, Iosef Ezra (1830–1886), David Hakham Aaron Gubbay (1829–1898). Cu toții s-au îmbogățit din comerțul cu opiu și din întreprinderile imobiliare și au contribuit la prosperitatea comunității lor. Astfel, prima sinagogă (Neve Șalom) a fost construită în 1831, fiind urmată de un cimitir. În 1856 a fost clădită o altă sinagogă (Magen David). În 1881 a fost creată o școală evreiască. Comunitatea s-a lărgit în așa măsură încât în 1884 a fost construită a treia sinagogă. La mijlocul secolului al XIX-lea, evreii din Calcutta și-au extins comerțul în Extremul Orient, la Rangoon, Singapore, Shanghai, Penang și Hong Kong. La începutul secolului al XX-lea au sosit la Calcutta și alți evrei din Bagdad și Basora, din pricina persecuțiilor.

Evreii bagdadi și europenii. La Bombay ca și la Calcutta, evreilor Bagdadi le plăcea să-i frecventeze pe europeni și pe anglo-indieni. Ei vorbeau araba, pe care o scriau cu caractere ebraice, dar au adoptat repede engleza. N-au făcut nici un efort să învețe o limbă indiană; numai cei defavorizați au învățat limba urdu și s-au apropiat de musulmani. Bogătașii s-au occidentalizat repede. Ei vroiau să se disocieze de Bene Israel și să profite de ceea ce englezii ofereau ne-indienilor. Erau tratați ca europeni, dar vroiau să aibă statut oficial de europeni, însă acesta le-a fost refuzat, tocmai din pricina Bene Israel și a evreilor din Cochin. Bene Israel îi ironizau pe acești „occidentalizați", întrebându-i dacă Bagdadul se află în Europa; ei nu pricepeau de ce nu sunt demni de acest statut. Evreii din Bagdad se comportau ca membrii unei caste superioare de evrei. În India britanică din 1885, numai indivizii de origine armeană și portugheză au obținut acest statut. Atunci mulți bagdadi s-au exilat în Anglia. Evreii din Calcutta au continuat să frecventeze cluburile de la care indienii erau excluși. Ei au rămas probritanici și au organizat slujbe religioase pentru victoria contra naționaliștilor indieni. Unii dintre ei au ocupat funcții importante în administrație. Această afacere a statutului «european» a durat multă vreme. În 1942, britanicii au îngăduit evreilor din Bagdad să se înroleze în armata lor, fără a le acorda totuși acest statut oficial de europeni, pe care nu-l vor căpăta, de altfel, niciodată.

2. *Interacțiunea comunităților evreiești indiene*

David Rahabi a jucat un rol important pentru comunitatea Bene Israel. Ansamblul comunităților evreiești din India a suferit influența caracterului ierarhizat al societății hinduse: fiecare dintre aceste comunități căuta să-și mențină privilegiile, pentru a se situa în rangul castelor superioare, ceea ce, fără îndoială, a împiedicat un schimb mai rodnic între ele. Actualmente, mica comunitate a Bene Israel din New Delhi este aceea care îi primește pe evreii în trecere, fie că sunt din India sau de aiurea, fără a ține seamă de deosebirile dintre ei.

3. *Independența Indiei și crearea Statului Israel*

Naționalismul indian și sionismul. Două evenimente de o importanță considerabilă au zguduit comunitățile evreiești din India: independența Indiei în 1947 și crearea Statului Israel în 1948. Aceste comunități s-au găsit confruntate cu mișcarea naționalistă indiană și cu sionismul; ele au trebuit să aleagă între naționalitatea indiană și emigrarea în Israel sau în altă parte. Situația lor era grea, deoarece naționalismul indian se unea cu mișcarea arabă din Palestina contra englezilor, mișcare ce a fost susținută din ce în ce mai mult de musulmanii din India. A fost comparată împărțirea Palestinei cu cea a Indiei. După independență, evreii indieni și-au pierdut statutul special de minoritate ne-hindusă, care le conferea unele drepturi. Încă din 1897, Herzl invitase pe reprezentanții Bene Israel să participe la primul congres sionist. Dar abia după Declarația Balfour din 1917, Bene Israel s-au interesat de sionism. Astfel, în 1920, s-a format la Bombay o asociație sionistă. În 1923 a sosit la Bombay primul reprezentant al Agenției Evreiești. El a organizat cursuri despre iudaism și sionism. În 1938 a fost formată Asociația femeilor sioniste.

Emigrarea în Israel. O mare parte a comunității din Cochin a emigrat în Israel în decembrie 1954, urmată de evrei din Bene Israel. Aceștia din urmă au avut multe greutăți în recunoașterea lor ca evrei. Ei au reacționat protestând violent și făcând o grevă. S-au plâns și la Guvernul Indiei de această discriminare. În cele din urmă, după un șir de discuții, la 17 august 1964, marele rabinat din Ierusalim a declarat că Bene Israel sunt evrei. Cei mai mulți dintre evreii din India au fost regrupați în *moșavim*. Ei continuă să vorbească în limbile indiene, rămân atașați de India și păstrează unele rituri specifice.

Evreii din Bagdad au ales în majoritatea lor emigrarea spre Anglia, Statele Unite, Canada, Australia.

4. *Hinduism și iudaism*

Au fost adesea comparate diferitele curente ale tradiției hinduse și ale iudaismului: brahmanismului i-ar corespunde ortodoxia evreiască, religia *Kohanim*-ilor (preoți); curentului devoțional bhakti i-ar corespunde hasidismul; tantrismului — Cabala. Dar modelul comunităților evreiești din India n-a fost brahmanic, ci totdeauna rabinic. Valorile atașate limbii sanscrite n-au afectat aceste comunități, care au respectat totdeauna limba ebraică, cel puțin în cult.

Înțelepți și profeți. Comunitățile evreiești din India au trăit într-un contact foarte diferit decât cel al altor comunități din diaspora. Au fost făcute apropieri între unele puncte ale teologiei hinduse și evreiești. De exemplu, *bar mițva* a fost apropiată de ceremonia *upayana* sau inițierea practicată de castele cele mai înalte: în ambele cazuri este vorba de o accedere la majoratul religios. A fost remarcată importanța acordată profetului Ilie, care a fost comparat cu un înțelept hindus (*rsi*), cu un *jivanmukta*, ființă omenească eliberată de legăturile sale și identificată cu conștiința ultimă cât timp trăiește; Ilie ar fi deci o ființă care a ajuns la ultima eliberare. Această apropiere nu trebuie să ne facă să uităm că cele două teologii se opun de cele mai multe ori. Monoteismul evreiesc și politeismul hindus nu promovează aceleași valori și nu au rădăcinile în aceeași credință; astfel, iubirea de viață și de creație la evrei se deosebește net de dorința hindusă a unei mântuiri (*moksa*), menită să pună capăt ciclului teribil al reîncarnărilor. Doctrina **gilgul*-ului este diferită, căci ea dă un sens pozitiv renașterilor.

În timp ce iudaismul nu uită distanța care îl separă pe om de Dumnezeu și nu caută o fuziune care să aboleasca această deosebire, hinduismul îl cheamă pe om să se topească în Absolut.

Tantrismul și Cabala. Ultimele lucrări ale lui Gershom *Scholem, Moșe Idel și Charles Mopsik arată că tantrismul are multe puncte comune cu tradiția Cabalei. Ambele au înțeles actul sexual ca o practică sacrată care permite o unire mistică pentru tantrici, o realizare «teurgică» pentru cabaliști. Scholem a sugerat o influență posibilă a yoga asupra doctrinelor cabalistice ale lui Abraham *Abulafia, așa încât vorbește despre «versiune iudaizată a yoga». Și Idel arată o oarecare afinitate între vizualizarea tetragramei și *mandala* hindusă, ambele fiind mijloace de meditație pentru a accede la Prezența divină. Scholem și Idel socotesc că această influență hindusă asupra ezoterismului evreiesc ar fi fost posibilă prin intermediul sufismului islamic. Scholem a examinat, de asemenea, o relație posibilă între noțiunile de *Șehina* și de *Sakti* (elementul feminin al divinității), între arborele sefirotic și *Sri Yantra* (reprezentare geometrică a divinității). Cabala și tantrismul stabilesc amândouă un șir de corespondențe între micro și macrocosm, în jurul cărora elementele masculine și feminine sunt articulațiile fundamentale.

II. Singapore

1. *De la origini până în 1945*

Istorie. Comunitatea evreilor din Singapore este alcătuită din evrei din Bagdad, veniți în 1830. Cei mai mulți soseau din Calcutta, de pildă Salleh Mannasseh și Nassim Iosef Ezra. În 1843 a fost construit un lăcaș de rugăciune. Grație eforturilor lui Manasseh a fost clădită după aceea o sinagogă în 1878 în Church Street, care mai cuprinde încă și astăzi cel mai vechi templu chinez din Singapore și o biserică creștină; o moschee se află mai departe, în Arab Street. Mai târziu, membrii comitetului sinagogii au cumpărat un teren pentru cimitirul comunității. În 1905 a fost construită o nouă sinagogă (El Chessed), urmare directă a tensiunilor interne care divizau comunitatea evreiască. Unii vroiau folosirea exclusivă a ebraicei, alții promovau folosirea limbii engleze.

În 1819, Stanford Raffles, care lucra pentru compania East India, a pus mâna pe Singapore, care a fost cumpărat de către englezi în 1824. Atunci Singapore a făcut parte din *Straits Settlements* până în 1946, dată la care a devenit colonie a Coroanei. Evreii născuți la Singapore erau considerați atunci ca asiatici și scutiți de serviciul militar. În 1965, Singapore a dobândit independența și a devenit un stat din Commonwealth. În timpul ocupației japoneze a Singaporelui, din 1942 până în 1945, evreii au fost internați în lagăre. Yamashita, șeful ocupației japoneze la Singapore, l-a chemat pe responsabilul comunității evreiești și, la 5 aprilie 1943, 100 de evrei au fost internați la Changi, în partea de sud a Singaporelui. La 12 septembrie 1945, evreii au fost evacuați cei din urmă.

2. *Perioada contemporană*

Această comunitate depindea de cea din Calcutta, dar în 1909 Manasseh a adus de la Bagdad un *hazan* care a fost autorizat să celebreze căsătoriile, să pronunțe divorțurile și să explice regulile de urmat în caz de **halița*. Manasseh a mai trebuit să constituie un **minian* profesionist, pe care îl plătea. Comunitatea evreiască din Singapore

celebrează toate sărbătorile evreiești, îndeplinește și riturile proprii evreilor, precum circumcizia și **Bar mițva*. Există și un *Talmud Tora, frecventat de vreo 30 de copii (băieți și fete), condus de rabinul Ben Zahim, originar din Spania, secundat de doi profesori veniți din Israel. În iulie 1987, comunitatea cuprindea 242 membri. Orientarea predominantă este ortodoxă. Se observă un număr infim de căsătorii mixte.

Jewish Welfare Board, creat înainte de război, asigură hrana zilnică celor defavorizați, finanțează școala și căminul de bătrâni Abdulah Shoker Home.

Comunitatea evreiască este bine integrată în societatea multirasială din Singapore, alcătuită în majoritate din chinezi, malaezi (musulmani) și indieni (hinduși și musulmani).

Singapore a recunoscut Israelul, și în noiembrie 1986 l-a primit pe președintele Statului Israel, Haim Hertzog. Există o ambasadă israeliană la Singapore și această reprezentanță diplomatică joacă un rol important în viața comunității evreiești. Tânăra, dar puternica organizație din Asia, Pacific Jewish Association, al cărei cartier general este la Melbourne și care și-a ținut ședința inaugurală în mai 1980 la Hong Kong, va trebui să exercite o influență hotărâtoare asupra acestor comunități evreiești împrăștiate în Asia și să fie un factor important de apropiere între Israel și țările din continentul asiatic.

Elisabeth Chalier Visuvalingam

SURSE

E. Baber, *The Bene Israel of India. Images and Reality*, Washington, 1981; S.B. Isenberg, *India's Bene Israel. A Comprehensive Inquiry and Sourcebook*, Bombay, 1988; B.J. Israel, *The Jews of India*, Delhi, 1982; H.S. Kehimhar, *The History of the Bene Israel of India*, Jérusalem, 1937; S.S. Koder, *History of the Jews of Kerala*, Cochin, 1974; E. N. Musleah, *On the Banks of the Ganga;* Id., *The Sojourn of Jews in Calcutta*, North Quincy, Mass., 1975; E. Nathan, *The History of the Jews in Singapore*, Singapore, 1986; J.G. Roland, *Jews in British India. Identity in a Colonial Era*, Hanovre–Londres, 1989, T. A. Timberg (éd.), *Jews in India*, Delhi, 1986; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1961; trad. fr., *Les Grands Courants de la mystique juive*, Paris, 1973; S. Strizower, *The Bene Israel of Bombay. A Study of Jewish Community*, New York, 1971.

CHINA

I. Comunitatea din Kaifeng. — II. Comunitățile moderne.

Istoria comunităților evreiești din China este cea a apariției lor, a evoluției lor, apoi a declinului și dispariției lor. Este greu să se stabilească cu certitudine data sosirii primilor evrei în China; deși cea mai veche dovadă scrisă despre prezența evreiască datează din secolul al VIII-lea. Avem totuși dreptul să presupunem că evreii au venit în China înaintea acestei date. Dintre fostele comunități stabilite la Hongshou, Nungpo și în alte orașe ale Chinei, numai aceea din Kaifeng, din actuala provincie Henan, numără actualmente locuitori care își mai amintesc de originile lor evreiești. În ce privește comunitățile mai recente, care n-au avut nici o legătură cu cea din Kaifeng și care

s-au stabilit mai ales la Harbin și la Shanghai, începând din secolul al XIX-lea, ele au încetat să existe ca atare în anii 50, atunci când, după instaurarea Republicii Populare Chineze, cei mai mulți dintre membrii lor au emigrat spre Israel și alte țări occidentale.

I. Comunitatea din Kaifeng

Se poate reconstitui istoria evreilor din Kaifeng pornind de la mai multe surse istorice: pe de o parte, dispunem de inscripții în chineză care figurau pe stelele comemorative înălțate în curtea sinagogii din Kaifeng și care datează, respectiv, din 1489, 1512, 1579 și 1663; pe de altă parte, ne putem referi la numeroasele istorisiri scrise de călători, în majoritate nechinezi, care au vizitat Kaifengul de-a lungul veacurilor, sursele evreiești fiind, totuși, dintre cele mai rare. Se admite în general că sub dinastia Song (960–1279) s-a constituit comunitatea evreiască din Kaifeng, ai cărei primi membri au fost negustori de ascendență persană, stabiliți la Kaifeng după ce au obținut autorizația de la împăratul Chinei, Kaifeng fiind atunci capitala imperiului. În 1163, evreii din Kaifeng au construit prima sinagogă din oraș, probabil în stil chinezesc; ea a fost distrusă în 1461, când au avut loc inundații provocate de umflarea apelor Huanghe (Fluviul Galben). A fost reconstruită în 1489, dată care a marcat un punct de vârf în istoria comunității.Umflarea apelor determinase și dispariția sulurilor Torei (a se vedea **Tora, sefer*), dar comunitatea din Kaifeng a putut face rost de suluri de la evreii din Ningpo.

Dinastiei chineze Song i-a urmat cea mongolă Yuan (1277–1368), apoi dinastia chineză Ming (1368–1644), dar evreii chinezi n-au avut nimic de suferit de pe urma acestor schimbări dinastice, chiar dacă sub împărații Ming sinizarea evreilor a făcut progrese sensibile, mai ales datorită faptului că legăturile lor cu comunitățile evreiești străine au fost din ce în ce mai rare.

În 1605 a avut loc un eveniment care se va dovedi hotărâtor pentru evreii din Kaifeng: în acel an, mandarinul Ai Tian, evreu din Kaifeng, plecă la Pekin să se întâlnească cu părintele iezuit Matteo Ricci, despre care auzise că, la fel ca și evreii din Kaifeng, ar fi un adept al monoteismului, cu toate că nu este musulman. Prin urmare, pentru Ai Tian nu exista nici o îndoială că acest străin este și el evreu, ceea ce, nădăjduia el, va deschide noi perspective comunității din Kaifeng, ruptă de peste un veac de comunitățile evreiești de dincolo de mări. În acest fel, Ai Tian a ajuns la biserica iezuiților din Pekin, crezând că este o sinagogă și s-a prezentat părintelui Ricci, închipuindu-și că acesta este un rabin european. Ricci a fost primul care și-a dat seama care este realitatea; el a priceput că are în fața lui un evreu chinez și l-a informat pe Ai Tian că el nu este evreu, ci creștin, ceea ce vizitatorului venit din Kaifeng îi fu destul de greu să înțeleagă. În felul acesta a devenit posibil ca, la începutul secolului al XVII-lea, să ajungă în Europa primele informații despre prezența evreilor în China, prin rapoartele pe care iezuiții stabiliți la Pekin le trimiteau la Roma. În aceste rapoarte către superiorii lor, părinții iezuiți care s-au dus la Kaifeng au dat o descriere foarte amănunțită despre viața înfloritoare a comunității evreiești din Kaifeng. Chiar dacă cei mai mulți dintre membrii acestei comunități nu mai stăpâneau limba ebraică, ei se duceau la sinagogă pentru cele trei rugăciuni zilnice, respectau regulile *cașrutului*, țineau șabatul, zilele de sărbătoare și de post, făceau o educație religioasă copiilor lor. În ce privește viața lor de fiecare zi, ea nu se deosebea prin nimic de aceea a vecinilor lor: evreii din Kaifeng erau îmbrăcați à la chinoise, purtau cozi de păr, înfășurau cu benzi picioarele fiicelor lor, vorbeau în dialectul local și exercitau profesii asemănătoare cu cele ale concetă-

țenilor lor chinezi; erau fermieri, comercianți, meșteșugari, cărturari, soldați, medici etc. Numai practicile lor religioase mai îngăduiau să se facă deosebire între ei și ceilalți chinezi, care, de altfel, îi socoteau un fel de sectă musulmană, iar faptul că respectau prescripțiile *cașrutului* a făcut ca ei să fie porecliți «Secta care extirpă nervii». Tăierea rituală a animalelor, care reprezenta pentru evreii din China o practică religioasă esențială, a fost respectată neîndoielnic până la mijlocul secolului al XIX-lea. La sfârșitul dinastiei împăraților Ming, sinagoga a fost din nou distrusă (1642) și comunitatea a fost lipsită de majoritatea cărților biblice. Abia după 20 de ani, când a avut loc inaugurarea noii sinagogi, evreii din Kaifeng au putut avea din nou suluri ale Torei.

Iezuiții care au vizitat Kaifengul la începutul secolului al XVIII-lea scriau cu toții despre starea înfloritoare a comunității și despre faptul că membrii săi continuau să asiste cu regularitate la rugăciunile zilnice din sinagogă și să respecte *Iom Kipur, *Roș haşana; *Pesah, *Șavout, *Hanuka, *Purim, etc. Însă călătorii iezuiți notau că evreii din Kaifeng erau cu totul izolați de comunitățile evreiești existente în străinătate și nu știau nici dacă mai existau și alte comunități evreiești în China, ceea ce explica declinul lent al comunității și asimilarea ei treptată la lumea chineză din jur. La un moment dat, sărbătorile evreiești au încetat să mai fie celebrate doar potrivit ritului evreu, iar nu numai viața de fiecare zi a evreilor din Kaifeng, ci și viața lor religioasă a suferit o influență chineză, astfel încât moștenirea culturală și religioasă a comunității a arătat semne de sinizare din ce în ce mai nete; evreii au început să ardă tămâie în sinagogi, să-l cinstească pe Confucius, să facă ofrande — desigur *cașer* — cu prilejul sărbătorilor evreiești.

Sub dinastia împăraților Qing (1644–1911), guvernanții manciurieni au fost înclinați spre o politică din ce în ce mai anti-creștină și xenofobă, care a frânat pătrunderea străină în interiorul țării, ceea ce a sporit și mai mult izolarea comunității evreiești și a accelerat într-o anumită măsură dezintegrarea ei: căsătoriile mixte s-au înmulțit mereu și treptat s-a impus asimilarea la populația chineză locală sau la comunitatea musulmană. O dată cu expulzarea în afara Chinei a misionarilor iezuiți (1734),comunitatea s-a trezit cu totul izolată de lumea din afară, iar în Europa mai ajungeau doar foarte rare informații. Începând din 1910, dată la care a murit probabil ultimul rabin din Kaifeng, sulurile Torei au rămas doar simple obiecte de venerare, pe care nici un membru al comunității nu mai era în stare să le citească.

Totuși, începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o dată cu deschiderea Chinei pentru occidentali, dispunem iarăși de mărturii mai numeroase despre comunitatea evreiască, grație istorisirilor călătorilor care au fost la Kaifeng, dar care au trebuit să se mărginească a constata declinul comunității și pierderea tradițiilor evreiești. Sinagoga era atunci în parte ruinată, iar comunitatea, evaluată la 300–400 de persoane, nu mai avea nici o cunoștință de ebraică. La această dată, cam pe la 1850, evreii din Kaifeng au acceptat să vândă unor misionari occidentali majoritatea cărților biblice și suluri ale Torei de care mai dispuneau și dintre care unele se găsesc actualmente la Hebrew Union College din Cincinnati. În sfârșit, pe la 1860 a dispărut definitiv sinagoga din Kaifeng.

După câțiva ani, comunitatea evreiască din Londra a întreprins diferite inițiative pentru a face să renască comunitatea și a căutat să reînnoade legăturile cu evreii din Kaifeng; apoi, în 1900, evreii stabiliți la Shanghai au creat Asociația pentru salvarea evreilor chinezi. Cu toate că a izbutit să înnoade contacte cu Kaifeng și să culeagă informații prețioase despre comunitate, Asociația a fost nevoită să-și dea seama care este realitatea, constatând că singurele cutume prin care evreii din Kaifeng se mai deosebeau de concetățenii lor chinezi erau că nu consumau carne de porc și nu venerau

idolii. De fapt, toate încercările întreprinse pentru a face să renască comunitatea din Kaifeng au eșuat, iar Asociația n-a fost în măsură nici măcar să adune fondurile pentru reconstruirea sinagogii.

Cu toate acestea, în cursul anilor 30, călătorii în trecere mai confirmă încă prezența urmașilor evreilor din Kaifeng care, deși nu știau nimic despre iudaism și erau conștienți de totala lor asimilare la lumea chineză înconjurătoare, se știau încă descendenți ai unui popor vechi, diferit de chinezi, și se declarau mândri de aceasta.

Întrucât politica guvernelor Chinei n-a urmărit niciodată măsuri discriminatorii față de evrei, ea a încurajat integrarea lor spontană la societatea chineză, statutul lor religios fiind astfel respectat. Evreii din China nu s-au lovit de nici o greutate în a se integra economic și social, unii dintre ei accedând chiar la înalte funcții oficiale, ceea ce a favorizat încă și mai mult integrarea lor la lumea chineză.

II. Comunitățile moderne

Începând de la mijlocul secolului al XIX-lea când, în urma războaielor opiului (1830–1842), occidentalii au pătruns cu forța în China și au stabilit concesiuni și legații străine, s-au instalat în China și noi comunități evreiești. Acești ani, care au marcat istoria Chinei, au fost ani de expansiune a activităților economice și financiare ale străinilor în țară. Printre aceștia, erau mici grupuri de comercianți evrei, care s-au stabilit mai ales în orașele de coastă de lângă Shanghai, în sud-estul Chinei, și de lângă Tianjin, în nord-estul țării, precum și în orașul Harbin din Manciuria.

Fiecare dintre aceste comunități a avut o istorie distinctă și a cunoscut o evoluție proprie, dar toate aveau în comun unele caracteristici specifice comunităților nechinezești. La fel cu întreaga populație străină privilegiată, evreii nu trăiau printre chinezi, ci își stabileau locuința în enclavele cu străini din marile orașe chineze, de unde își administrau treburile în toată țara. Trăind astfel la marginea lumii chineze, ei nu s-au simțit părtași la evenimentele și crizele politice care au afectat China între 1850 și primele decenii ale secolului al XX-lea, evenimente și crize care i-au afectat rareori. Lumea afacerilor și viața comunitară au alcătuit centrul activităților lor și, în aceste decenii, comercianții și oamenii de afaceri evrei au prosperat și s-au îmbogățit, la fel ca mulți alți străini stabiliți pe atunci în China. În plus, întrucât antisemitismul era un fenomen necunoscut chinezilor, care nu făceau nici o deosebire între diferiții străini, comunitățile evreiești nu prea au întâmpinat piedici în desfășurarea lor.

Războiul din Pacific care a izbucnit în decembrie 1941 (Pearl Harbor) a pus capăt acestui consens politic de care beneficiaseră până atunci toate comunitățile străine din China.

1. *Comunitatea din Manciuria*

Pe la începutul secolului al XX-lea a avut loc stabilirea de comunități evreiești în mai multe orașe din Manciuria (Mukden, Dairen, Harbin), de-a lungul căii ferate transmanciuriene. Comunitatea din Harbin a jucat un rol cultural și social preponderent în regiune. Cu câțiva ani înainte de sfârșitul secolului al XIX-lea veniseră la Harbin, nu departe de frontiera rusă, primii evrei ruși, dornici să se stabilească aici. Rusia era atunci unul dintre principalii investitori pentru construirea transmanciurianului, întreprindere care a drenat spre Harbin o numeroasă populație, în majoritate rusă și a făcut din acest oraș centrul economic, financiar și cultural al Manciuriei de Nord.

La sfârșitul războiului ruso-japonez (1904–1905), câștigat de Japonia, mulți soldați evrei din armata țaristă a Siberiei au decis să se stabilească în Manciuria, contribuind la dezvoltarea economică a orașului Harbin.

În 1909, comunitatea evreiască din Harbin, care număra cam 8.000 de persoane, și-a clădit prima sinagogă din oraș, probă evidentă a dinamismului ei și a unei implantări reușite. Câțiva ani mai târziu, refugiați din pricina Revoluției din Octombrie și a războiului civil au sosit la Harbin, astfel încât la începutul anilor 20 comunitatea evreiască număra cam 12.000 de persoane. Alcătuită aproape exclusiv din evrei ruși, ea forma un grup social foarte omogen, care ducea o viață comunitară foarte activă (școală evreiască, bibliotecă, spital, mai multe periodice în rusește, etc.), grup în fruntea căruia s-a aflat vreme de mulți ani un șef necontestat, în persoana lui Abraham I. Kaufmann. În timpul primelor decenii ale existenței sale, comunitatea a cunoscut prosperitate, stabilitate și o bogată viață culturală, puternic marcată de activitățile organizațiilor sioniste. Însă curând, criza economică mondială din 1929, apoi ocupația Manciuriei în 1931 de către japonezi, în sfârșit crearea în 1932 a statului Manzhuguo (în aparență independent, în realitate sub control japonez) au avut repercusiuni grave, înainte de toate economice, asupra comunității evreiești, a cărei prosperitate a dat înapoi, iar populația evreiască din Harbin care, în 1929, mai număra încă 15.000–16.000 persoane, a descrescut repede în anii care au urmat, când multe familii din Manciuria au plecat în căutarea unor condiții economice și politice mai bune în alte orașe ale Chinei, în special Tianjin și Shanghai. Chiar dacă în primii ani ocupația japoneză n-a afectat mai mult situația poltică a evreilor din Manciuria decât cea a altor comunități străine, de la sfârșitul anilor 30 japonezii au pornit să execute un control mai sever asupra comunității și au pretins recenzarea tuturor evreilor ruși din China de nord, pretextând o așa-zisă simpatie a evreilor pentru comunism, dovadă fiind, după părerea lor, existența Birobidjanului vecin, ei prefăcându-se a nu ști că cei mai mulți evrei din Manciuria se refugiaseră aici din pricina revoluției bolșevice. Acest control mai strict, întărind totodată legăturile comunitare, a îmboldit pe evreii din China și din Manciuria să creeze un Consiliu al evreilor din Extremul Orient, cu sarcina de a defini relațiile dintre evreii din China, îndeosebi din Manciuria, și japonezii, care, începând din 1937, ocupaseră treptat toată China septentrională și regiunile de coastă ale țării. În cursul celor trei conferințe care s-au ținut la Harbin în 1937, 1938 și în 1939, consiliul a fixat linia politică de urmat și a acceptat să se alinieze la politica japoneză din Manzhuguo. În schimb, comunitatea evreiască a fost autorizată să-și mențină instituțiile culturale și religioase pe toată durata războiului, dar s-a izbit de mari greutăți atunci când armata sovietică a ocupat Harbinul (august 1945), conducătorii comunității evreiești din Manciuria fiind acuzați de colaborare cu japonezii.

2. *Comunitatea din Shanghai*

În realitate, ar fi mai potrivit să vorbim despre comunitățile evreiești din Shanghai, deoarece între mijlocul secolului al XIX-lea și anii 30–40 ai secolului actual, evrei, veniți din diferite regiuni ale globului s-au stabilit la Shanghai. Primii au fost evreii din Bagdad, care, după deschiderea Chinei pentru occidentali (în 1850) vroiau, la fel ca și ceilalți străini, să profite de avantajele economice și financiare pe care le oferea această nouă piață. Evreii ruși, la rândul lor, au început să sosească la Shanghai la începutul secolului al XX-lea, alăturându-li-se apoi fugarii din cauza revoluției bolșevice. Mai puțin prosperi decât evreii din Bagdad, o parte din ei au reușit totuși să se integreze economic și social în această metropolă internațională. În fine, a treia comu-

nitate evreiască, aceea a refugiaților din Europa Centrală, care au izbutit să fugă din Germania hitleristă, din Austria și din alte țări europene ocupate de armatele germane, s-a stabilit la Shanghai începând de la sfârșitul anilor 40.

— Comunitatea sefardă

Originară din Bagdad, familia Sassoon a fost una din primele familii evreiești care s-au stabilit la Shanghai după războiul opiului, venind din Bombay, unde ea trăise de la începutul secolului al XIX-lea. Ca și alte familii originare din Irak, ea a cunoscut curând reușita, grație unor operațiuni bancare, precum și a întreprinderilor sale de transport și de construcții și a contribuit într-o măsură mare la creșterea și dezvoltarea orașului, este drept, scoțând totodată profituri din speculația funciară și din importul de opiu în China. Începând de la sfârșitul secolului al XIX-lea, mai multe din aceste familii (Sassoon, Hardoon și Kadoorie) au jucat un rol hotărâtor în viața economică și financiară a metropolei chineze. Considerați ca membri bogați, influenți și respectați ai înaltei societăți britanice instalată la Shanghai, ei n-au neglijat totuși viața comunitară și au contribuit într-o măsură mare la finanțarea instituțiilor evreiești. La începutul secolului al XX-lea, familiile Hardoon și Ezra au creat și au subvenționat cu regularitate prima școală evreiască din Shanghai (Shanghai Jewish School). Comunitatea evreiască, ce s-a constituit oficial în 1910, dispunea începând din anii 20 de două sinagogi, finanțate una de către Silas A. Hardoon (sinagoga Bet Aharon), cealaltă de sir Iacob Sassoon (sinagoga Ohel Rachel). Se cuvine notat că, în ansamblu, comunitatea evreilor din Bagdad n-a aderat la ideile sioniste, cu excepția notabilă a lui N.E.B. Ezra, care s-a dedicat vreme de zeci de ani cauzei sioniste și a editat între 1904 și 1931 (anul morții sale) jurnalul *Israel's Messenger*, organul oficial al Asociației sioniste din Shanghai. Perfect integrați la viața internațională din metropolă, evreii din Bagdad, în majoritate cetățeni britanici, au fost în parte internați în lagărele japoneze, împreună cu cei mai mulți cetățeni ai țărilor aliate, după declanșarea războiului din Pacific.

— Comunitatea rusă.

La începutul secolului al XX-lea, evenimentele politice survenite în Rusia au provocat refugierea spre Extremul Orient a multor evrei ruși. Adesea de origine modestă și cu o cultură foarte diferită de aceea a evreilor din Irak, care făceau parte din *establishmentul* orașului, evreii ruși au întâmpinat greutăți de toate felurile până a ajunge să formeze o clasă de mijloc înstărită în cadrul populației străine din Shanghai. După războiul ruso-japonez (1904–1905) și revoluția din octombrie 1917, comunitatea așchenază stabilită aici a sporit numericește prin sosirea masivă de evrei fugari din Rusia.

Probabil că diferențele culturale și lingvistice dintre cele două comunități evreiești din Shanghai le-au determinat să-și creeze instituții comunitare distincte (societăți de într-ajutorare, cluburi, sinagogi etc.). Spre deosebire de evreii din Bagdad, evreii ruși erau puternic influențați de sionism și au creat mai multe organizații sioniste, numeroși tineri fiind încadrați în rândurile Betarului, deosebit de activ în anii 1930–1940.

Între decembrie 1941 și august 1945, ani în timpul cărora Shanghaiul era în întregime ocupat de armata japoneză, comunitatea rusă a fost, desigur, sub controlul ocupantului; totuși ea și-a putut continua exercitarea activităților sale economice și sociale, spre deosebire de celelalte comunități evreiești din Shanghai.

— Refugiații din Europa Centrală.

Spre sfârșitul anilor 30 au început să sosească la Shanghai refugiați evrei din Germania nazistă și din țările ocupate de germani în Europa Centrală. Până în august 1939, concesiunile străine din Shanghai (franceză și internațională) au rămas accesibile refugiaților, fără obligația de viză. Dar începând cu această dată, puterile străine care guvernau enclavele occidentale ale orașului au luat primele măsuri în vederea limitării intrării refugiaților evrei din Europa; totuși, unii (ca, de pildă cei mai mulți dintre elevii *ieșivei* din Mir), au izbutit să ajungă în metropola chineză *via* URSS, Manciuria, și uneori chiar Japonia.

Evaluată cam la 20.000 de persoane, această comunitate, foarte săracă, a fost în mare parte dependentă de solidaritatea celorlalte comunități evreiești din oraș, precum și de ajutorul financiar al Jointului. Totuși, treptat, refugiații au pus la punct ei-înșiși instituții comunitare care și-au luat sarcina de a organiza într-ajutorarea, de a găsi locuințe, a asigura asistența medicală, educația copiilor și ansamblul vieții culturale și religioase.

După Pearl Harbor (8 decembrie 1941), japonezii au invadat toate enclavele străine din Shanghai, a căror parte chineză o ocupaseră încă din 1937. Deși statutul politic al refugiaților din Europa Centrală a rămas neschimbat, după ce al III-lea Reich i-a declarat decăzuți de naționalitate, situația lor economică s-a degradat repede. Mulți dintre ei și-au pierdut slujbele pe care le găsiseră pe la firmele anglo-saxone, acum alungate de pe piața shanghaiană, iar ajutorul financiar acordat de organizațiile de ajutorare americane nu mai ajungea la destinație.

În cele din urmă, la începutul anului 1943, ocupantul japonez a luat contra refugiaților măsuri care au avut consecințe dramatice. În luna februarie a acelui an, autoritățile japoneze au decis să adune toți refugiații apatrizi sosiți din Europa începând din 1937, într-o parte a cartierului sărăcilor din Hongku, poreclit de atunci «ghetoul din Shanghai». Japonezii au acordat refugiaților un răgaz de trei luni pentru a se supune acestei dispoziții, a-și găsi o nouă locuință, a-și lichida treburile din afara cartierului din Hongku, pe care nu vor mai avea dreptul să-l părăsească decât cu o autorizație specială dată numai de autoritățile japoneze.

Sfârșitul războiului din Extremul Orient (august 1945) a avut repercusiuni foarte diferite asupra comunităților evreiești din Shanghai. Evreii din Europa Centrală au dorit în majoritatea lor să plece din Shanghai spre Statele Unite, Israel sau țări occidentale. Evreii din Bagdad și cei de origine rusă au considerat, în majoritate, Shanghaiul ca patria lor, deoarece unele familii locuiau acolo de mai multe generații. Dar capitularea japoneză din august 1945 n-a însemnat pacea în China, unde, din 1946, se purta cu îndârjire războiul civil dintre comuniștii și naționaliștii chinezi. Ca urmare, comunitățile străine din Shanghai au început să se gândească la plecarea lor definitivă din China, mai ales că guvernul naționalist a introdus treptat măsuri de limitare a activităților comerciale ale străinilor în țară, iar începând din 1948 armatele comuniste au trecut la cucerirea Chinei de Sud. În cursul acestor ani de război civil, evacuarea evreilor din Hongku s-a făcut spre Statele Unite, Australia și Israel, cu ajutorul dat de Joint și de IRO.

Chiar dacă prezența evreiască în China nu reprezintă decât un episod în viața celor două popoare, ea nu este totuși lipsită de semnificație. Desigur, China nu și-a pus pecetea pe viața evreiască, dacă exceptăm comunităților evreiești vechi, care au sfârșit prin a se asimila cu lumea chineză. Iar evreii, ca popor, n-au lăsat urme în istoria Chinei. Dar acceptarea de către China a unor popoare cu religii și culturi străine, acceptarea

de către China a diferenței culturale și religioase, a făcut ca în această țară comunitățile evreiești să nu cunoască niciodată antisemitismul și nici persecuția.

Françoise Kreissler

SURSE:

H. Dicker, *Wanderers and Settlers in the Far East — A Century of Jewish Life in China and Japan,* New York, 1962; D. Kranzler, *Japanese, Nazis and Jews — The Jewish Refugee Community of Shanghai, 1938–1945*, New York, 1976; H. Kublin, *Studies of the Chinese Jews*, New York, 1971; D.D. Leslie, *The Survival of the Chinese Jews — The Jewish Community in Kaifeng,* Leyde, 1972; M. Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries — The Jewish Experience in the Chinese Empire*, Philadelphie, 1980; S. Shapiro, *Jews in Old China*, New York, 1984; W.C. White, *Chinese Jews*, New York, 1966.

SIONISMUL

I. Apariția naționalismelor evreiești. — II. O soluție politică a «chestiunii evreiești». — III. O mișcare de adunare a evreilor.

I. Apariția naționalismelor evreiești

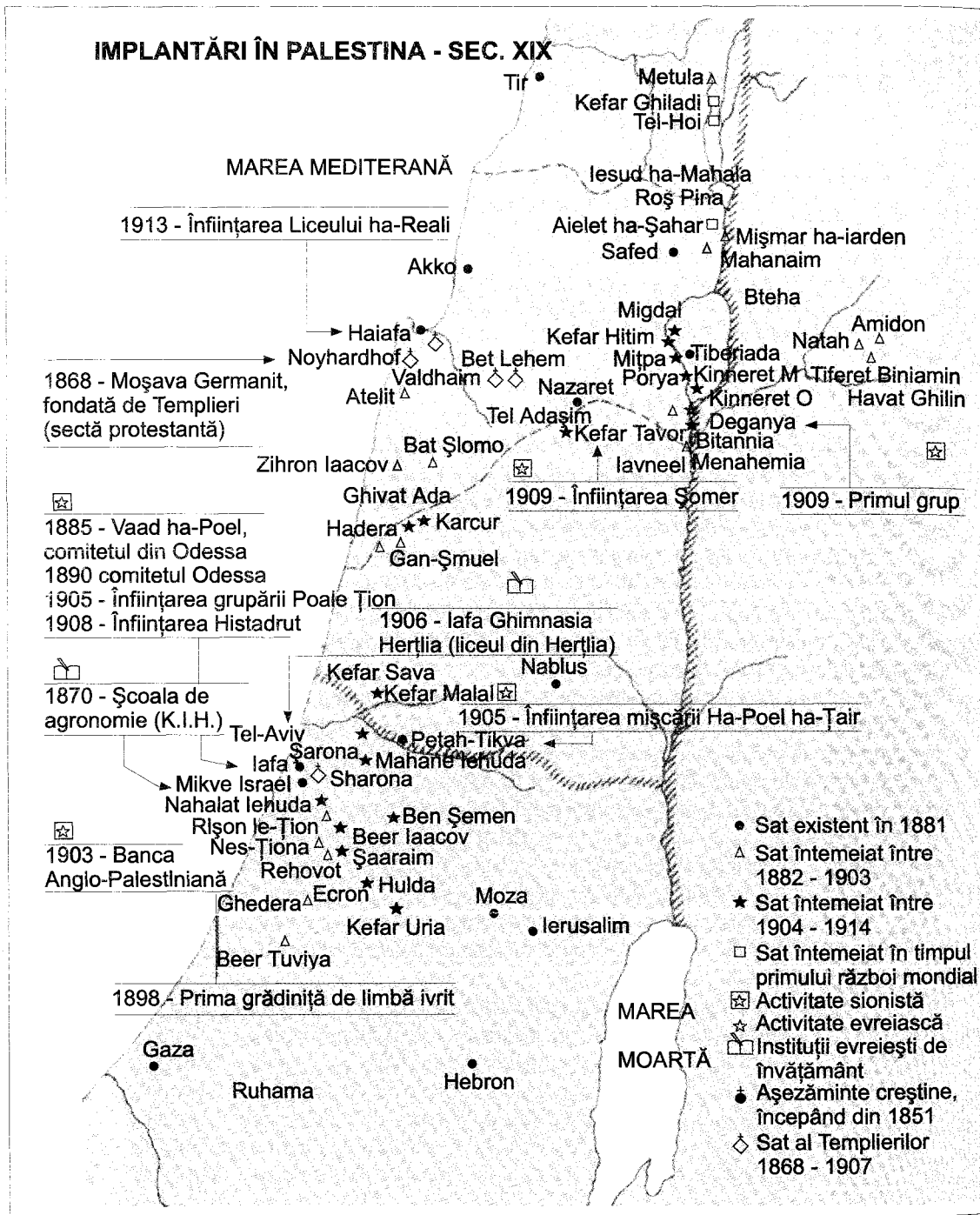
Termenul sionism desemnează atât ideologie cât și mișcare politică, având ca obiectiv renașterea și independența națională a poporului evreu pe pământul lui Israel. Cuvântul a fost creat de scriitorul vienez Nathan Birnbaum în 1890, pentru a desemna orientarea propriu-zis politică ce urmărește construirea unei națiuni evreiești în Palestina.

Istoricul Iacob Katz a remarcat pe bună dreptate că evreii, deși au avut în zorii vremurilor moderne o conștiință istorică și un sentiment etnic mult mai dezvoltat decât numeroase alte popoare cu caracter țărănesc din Europa Răsăriteană, nu și-au făurit un naționalism propriu decât mult după Primăvara popoarelor din 1848. Această întârziere ține de doi factori esențiali.

În primul rând, spre deosebire de unguri și polonezi, evreii erau lipsiți de două atribute naționale esențiale, teritoriul și limba. Fragmentarea teritorială și lingvistică (compensată parțial prin marea răspândire a idișului) făcea problematică conștiința unei unități de soartă. Pământul și limba nu erau un dat, ele trebuiau abia cucerite.

În al doilea rând, lumea evreiască pierdea din ce în ce mai mult coeziunea socială care persistase, *grosso modo*, până în secolul al XVIII-lea. Dispariția treptată a structurilor paranaționale, de pildă consiliul celor patru țări care a condus iudaismul polonez de la mijlocul secolului al XVI-lea până în 1764, și diferențierea dintre Europa Apuseană, unde evreii deveniseră cetățeni cu drepturi depline, și Europa Răsăriteană, unde ei au rămas niște străini, au accentuat divizarea iudaismului și au subminat coerența sa internă.

Pentru ca să se regăsească acest simț tangibil al unității, absolut necesar pentru trezirea națională, a trebuit să aibă loc conjuncția a două fenomene istorice. Pe de o parte, slăbirea structurilor comunitare tradiționale îi obliga pe aceia care înțelegeau să mențină un simț al colectivului evreu să inventeze o nouă formă de a fi împreună, după modelul național, în vogă în secolul al XIX-lea. Pe de altă parte, ostilitatea persistentă pe care evreii, chiar și cei asimilați, o întâlneau în diferitele societăți în care fuseseră primiți, îi silea să ia act de impasul emancipării colective. Așa încât, naționalismul evreiesc apărea ca o alternativă pentru a scăpa de antisemitism și a da o identitate colectivă «modernă» unor evrei care nu mai erau încadrați de către tradiție. Cu toate acestea, sionismul nu era decât o modalitate a acestui naționalism evreiesc, care a îmbrăcat și alte forme.


IMPLANTĂRI ÎN PALESTINA - SEC. XIX
Tir
Metula
Kefar Ghiladi
Tel-Hoi
MAREA MEDITERANĂ
Iesud ha-Mahala
Roş Pina
1913 - Înfiinţarea Liceului ha-Reali
Aielet ha-Şahar
Mişmar ha-iarden
Safed
Mahanaim
Akko
Bteha
Migdal
Haiafa
Kefar Hitim
Amidon
Natah
Noyhardhof
Bet Lehem
Mitpa
Tiberiada
1868 - Moşava Germanit, fondată de Templieri (sectă protestantă)
Valdhaim
Porya
Kinneret M
Tiferet Biniamin
Atelit
Nazaret
Kinneret O
Havat Ghilin
Tel Adaşim
Deganya
Kefar Tavor
Bitannia
Bat Şlomo
Zihron Iaacov
Iavneel
Menahemia
Ghivat Ada
1909 - Înfiinţarea Şomer
1909 - Primul grup
1885 - Vaad ha-Poel, comitetul din Odessa
1890 comitetul Odessa
1905 - Înfiinţarea grupării Poale Ţion
1908 - Înfiinţarea Histadrut
Hadera
Karcur
Gan-Şmuel
1906 - Iafa Ghimnasia Herţlia (liceul din Herţlia)
1870 - Şcoala de agronomie (K.I.H.)
Kefar Sava
Nablus
Kefar Malal
1905 - Înfiinţarea mişcării Ha-Poel ha-Ţair
Tel-Aviv
Petah-Tikva
Sarona
Mahane Iehuda
Iafa
Sharona
Mikve Israel
Nahalat Iehuda
Ben Şemen
Rişon le-Ţion
Beer Iaacov
1903 - Banca Anglo-Palestiniană
Nes-Ţiona
Şaaraim
Rehovot
Hulda
Ghedera
Ecron
Moza
Kefar Uria
Ierusalim
Beer Tuviya
1898 - Prima grădiniţă de limbă ivrit
MAREA MOARTĂ
Gaza
Hebron
Ruhama
Sat existent în 1881
Sat întemeiat între 1882 - 1903
Sat întemeiat între 1904 - 1914
Sat întemeiat în timpul primului război mondial
Activitate sionistă
Activitate evreiască
Instituţii evreieşti de învăţământ
Aşezăminte creştine, începând din 1851
Sat al Templierilor 1868 - 1907

Istoricul Simon Dubnov, refuzând să considere că evreii erau străini de Europa, milita pentru recunoașterea autonomiei culturale a comunităților evreiești din diaspora (cu dreptul de a stabili un sistem educativ specific). Acest principiu figura și în programul seimiștilor lui Haim Jitlovsky, care cereau în plus ca toți evreii ruși să dispună de un «parlament» național reprezentativ.

Cel mai fierbinte concurent al sionismului era Bund (Uniunea generală a muncitorilor evrei din Rusia, Polonia și Lituania) care, deși susținea lupta de clasă în sânul lumii evreiești, era favorabil autonomiei culturale personale, recunoașterii drepturilor educative și culturale ale evreilor în țările în care ei locuiau.

Spre deosebire de acești «diasporiți», alte grupe împărtășeau, împreună cu sioniștii, convingerea că se cuvine să aibă loc o concentrare teritorială a evreilor, dar nu numai-decât în Palestina. Partizanii lui Nahman Syrkin, dar mai ales cei ai lui Israel Zangwill, întruniți în sânul lui *Jewish Territorial Organization*, începând din 1905, au întreprins numeroase (dar zadarnice) demersuri în Mesopotamia, Angola și încă și în alte părți, pentru a încerca edificarea unei țări evreiești. Această strategie teritorialistă a cunoscut succesul cel mai semnificativ, deși la o scară foarte modestă, în 1928, prin crearea de către puterea sovietică a Regiunii autonome evreiești de la Birobidjan, în apropierea Manciuriei. Regiunea n-a izbutit să atragă decât un număr foarte limitat de evrei (20 000 în 1976, adică 30% din populația totală a Birobidjanului), deoarece ea suferea de îndepărtarea geografică, precum și de politica ambiguă a lui Stalin față de evrei.

Cu toate că a trebuit să înfrunte alte tipuri de naționalisme evreiești, precum și critici din partea cercurilor evreiești marxiste sau asimilaționiste, sionismul a reușit să se impună ca ideologie dominantă în lumea evreiască după al doilea război mondial și după genocidul evreilor din Europa, care au făcut inutile toate celelalte soluții ale chinuitoarei «chestiuni evreiești».

II. O soluție politică a «chestiunii evreiești»

Trăsătura esențială a sionismului a fost, de la pornire, caracterul său eminamente politic. Deci, el se deosebește de la bun început de simpla aspirație de veacuri de reîntoarcere la Sion (deși se hrănește din această dorință de Sion), precum și de filantropia desfășurată în Palestina de englezul Moses Montefiore sau de «Alianța Israelită Universală» (crearea fermei-școală de la Mikve Israel în 1870).

Mișcarea Iubitorilor de Sion (*Hibat Țion*), care s-a dezvoltat în anii 1880 în Rusia, Polonia și România, după pogromuri, dovedea persistența atașamentului pentru Țara făgăduită. Totuși, ea s-a vădit incapabilă să insufle un adevărat elan național evreilor, deoarece suferea de lipsa unui adevărat program politic. Studenții grupului Bilu din Harkov care au urcat în Israel pentru «a lucra la renașterea politică, economică și spirituală națională a poporului evreu» erau, neîndoielnic, minoritari în cursul primei **alia*. Cu toate că ideea unei emancipări colective a evreilor a fost susținută în anii 1860 de rarii autori religioși (Alkalai, Kalișer, Natonek) sau seculari (Hess, Pinsker, Lilienblum, Smolenskin, Levanda...), ea nu a ajuns la maturitate decât cu Theodor *Herzl care, între 1896 și 1904, a lansat cu adevărat sionismul politic, înzestrându-l cu un manifest întemeietor (*Statul evreilor*), cu o organizație (Organizația sionistă) și cu un program politic (în scopul creării unui cămin pentru poporul evreu). Această dimensiune politică este deosebit de manifestă în intensa activitate diplomatică pe care Herzl a desfășurat-o pentru a încerca să obțină o garanție internațională de la imperiul otoman, apoi de la Marea Britanie pentru proiectul său. Politizarea evreilor, pe

care o implică sionismul, nu s-a făcut însă fără greutăți, inclusiv chiar în rândurile mișcării sioniste.

Astfel, Așer Ginsberg, cu pseudonimul de scriitor Ahad ha-Am (1856–1927) s-a făcut avocatul unui sionism mai mult calitativ decât cantitativ, considerând că sionismul trebuie să ofere un răspuns nu crizei materiale a evreilor, ci decăderii spirituale a iudaismului. Convins că Palestina nu putea deveni rapid o țară de primire pentru masele evreiești, el dorea, în schimb, ca ea să devină un «centru spiritual», altfel spus un focar de difuzare a culturii ebraice în toată diaspora. Ahad ha-Am era convins că națiunea evreiască va fi modelată mai curând prin cultură decât printr-un cadru politic. Deși viziunea sa foarte pretențioasă n-a avut decât un ecou limitat, Ahad ha-Am rămâne o figură eminentă a mișcării sioniste, care a pus degetul pe probleme cruciale, care însă, multă vreme, au fost ignorate de instanțele oficiale ale sionismului. Astfel, în textul său din 1891, *Emet mi-Ereț Israel* («Adevărul asupra țării lui Israel»), el insista asupra existenței unei importante populații arabe și critica pe colonii evrei care aveau tendința s-o trateze cu dușmănie. El a fost deci unul dintre primii care au pus accentul pe riscul unor înfruntări între evrei și arabi, care, din nenorocire, s-au exacerbat cu timpul.

Această atenție acordată conflictului iudeo-arab îi caracterizează și pe un număr de intelectuali de la Universitatea ebraică (Martin Buber, Iuda Magnes, Shmuel Hugo Benjamin...) care au fost activi în diferite grupări (Brit Șalom, Liga pentru apropierea iudeo-arabă, Ihud), favorabile stabilirii unui stat binațional în Palestina. Ei susțineau un sionism cu desăvârșire etic: construirea unui cămin pentru evrei nu se poate face decât cu respectarea dreptății, ținând seama de drepturile legitime ale arabilor autohtoni.

Alții, întruniți în curentul sionist religios, formulează o altă pretenție față de sionism: ei doresc ca sionismul să se înscrie clar într-o perspectivă religioasă, deci să afișeze scopuri mesianice. Dar cererea lor n-a fost ascultată, sionismul rămânând sub conducerea sioniștilor socialiști, mișcare eminamente seculară.

În sfârșit, ultima rezervă față de caracterul politic al sionismului este exprimată de membrii grupurilor pioniere care, începând din 1904, s-au instalat în Palestina pentru a începe să constituie primele așezări evreiești, fără să aștepte acordul ipotetic al otomanilor sau al altor puteri europene. Adepții acestei munci «practice» au sfârșit prin a juca un rol dominant în Organizația sionistă, dar fără a neglija activitatea diplomatică pe care au integrat-o demersului lor încă din 1907. Această dublă acțiune, urmărind întărirea prezenței evreiești în Palestina și totodată obținerea sprijinului politic al puterilor europene, a constituit esența sionismului sintetic pe care Haim Weizmann l-a propus încă din 1907. De altfel, activismul diplomatic al lui Weizmann a fost la originea Declarației Balfour din 2 noiembrie 1917, prin care Marea Britanie s-a pronunțat în favoarea stabilirii în Palestina a unui cămin național evreiesc.

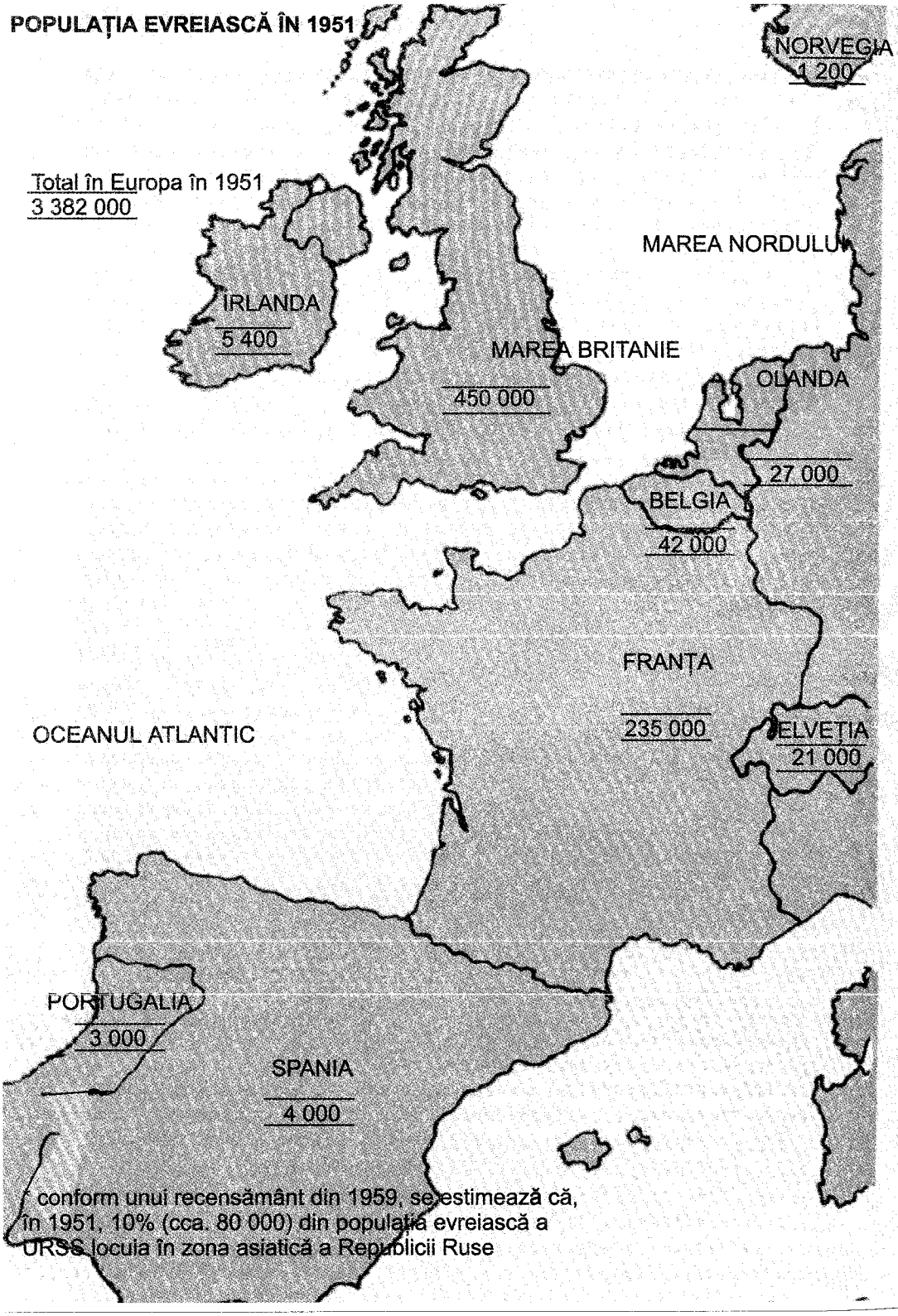
III. O mișcare de adunare a evreilor

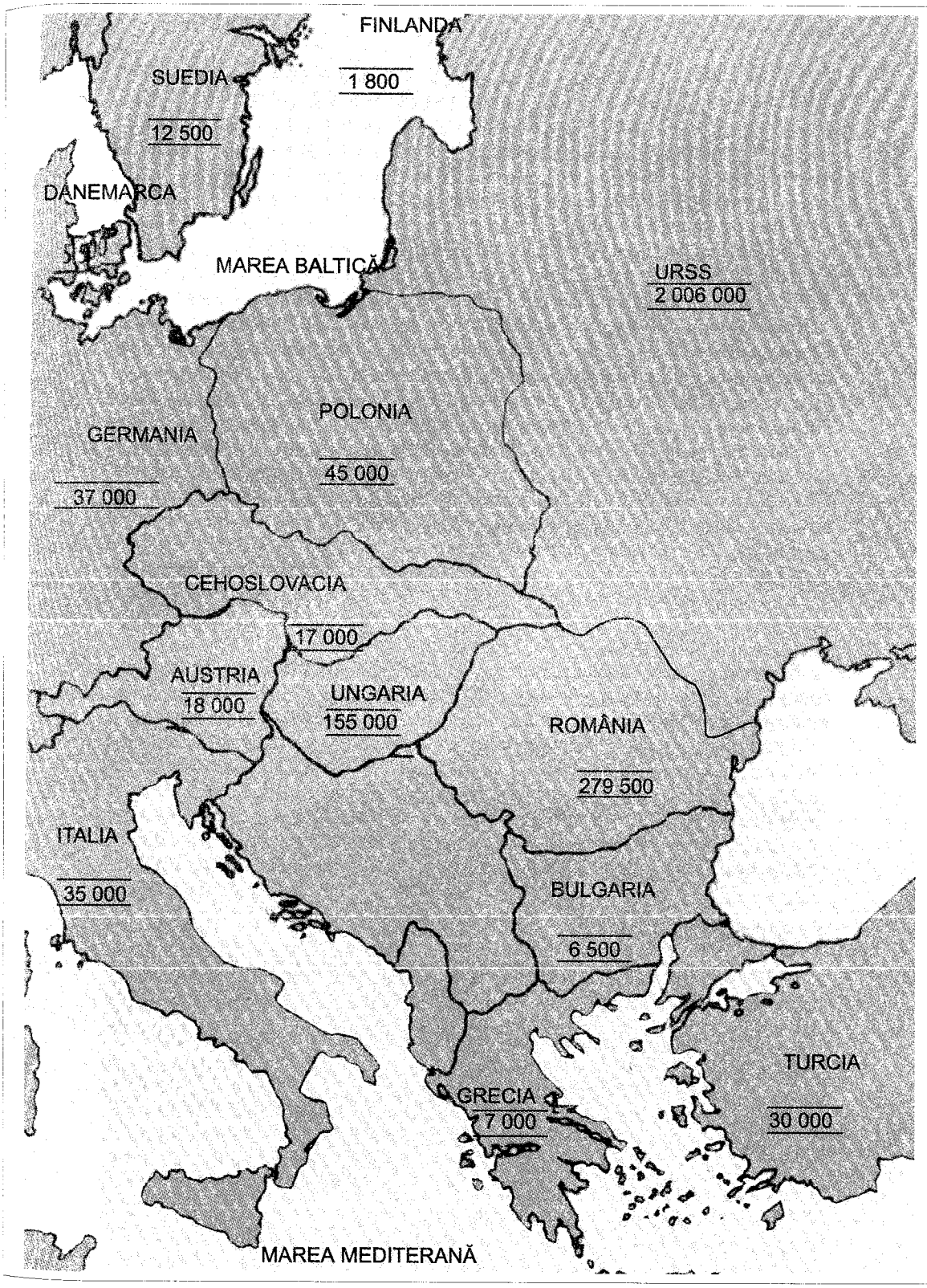
Deoarece nu putuse obține sprijinul notabililor evrei (de Hirsch, Rothschild), Herzl crease Organizația sionistă pentru a mobiliza masele evreiești. Totuși, susținerea parțială a sionismului n-a început decât după primul război mondial și încă în chip variabil, după țări. În Europa Occidentală sionismul a rămas o mișcare minoritară în sânul comunităților evreiești atașate ideii de integrare în națiunile care primiseră evrei și care le acordaseră cetățenia. Dimpotrivă, sionismul a devenit o adevărată mișcare de masă în Bulgaria, în România și în Polonia (în Rusia, cucerirea puterii de către bolșevici a

dus repede la interzicerea oricărei activități sioniste). Sionismul a cunoscut un succes considerabil și în Africa de Sud, unde cei mai mulți imigranți erau de origine lituaniană. În Statele Unite sionismul s-a impus cu multă greutate, în măsura în care credo-ul său naționalist șoca ideologia de americanizare a evreilor, susținută cu vigoare de către iudaismul reformat și de *American Jewish Committee*. Organizația sionistă americană nu întrunea decât 8.000 de membri în 1930. Ea n-a obținut o audiență mai vastă decât o dată cu consolidarea influenței hitleriste asupra Europei, care apărea ca o confirmare sionistă a tezei lui Max Nordau, fidelul locotenent al lui Herzl, potrivit căreia, în absența unei imigrări masive, evreii vor trebui să facă față unor calamități fără precedent. Sub conducerea lui Stephen Wise și a lui Abba Hillel Silver, sionismul american a câștigat în influență în anii 1935–1945. Militantismul său a servit lui Ben Gurion pentru a impune în 1942 programul din Biltmore, care prevedea pentru prima dată în chip explicit crearea «în Palestina a unui stat evreu integrat în structura lumii democratice». Acțiunea sioniștilor americani a fost, de asemenea, decisivă pentru a convinge pe evreii americani, opinia publică și administrația americană să susțină lupta de independență a *ișuvului* în 1947–1948.

Ca orice organizație politică democratică, Organizația sionistă a cunoscut dezbateri interne, uneori foarte vii. În 1905, la congresul al VII-lea, controversele au fost aspre în cursul discuției asupra propunerii britanice de a da evreilor un teritoriu în Uganda, propunere care a fost în cele din urmă respinsă. Congresul al XII-lea (1921), întrunit după adoptarea Declarației Balfour, a imprimat o linie politică pragmatică mișcării, cu alegerea lui Haim Weizmann la președinția OSM și a angajat-o hotărât în consolidarea *ișuvului*. Cele mai multe congrese din anii 30 au fost de o importanță capitală. În 1934 Weizmann a trebuit să-și părăsească postul, acuzat fiind că s-a arătat prea conciliant față de guvernul britanic, care adoptase în 1930 Carta albă Passfield, care limita imigrația și cumpărarea de pământuri (ea n-a fost pusă în aplicare din pricina atitudinii hotărâte a OSM). Congresul de la Praga din 1933 s-a desfășurat într-o atmosferă încordată din cauza accederii la putere a naziștilor și a asasinării misterioase, în iunie 1933, pe plaja din Tel Aviv, a șefului departamentului politic al Agenției Evreiești, Haim Arlosoroff. Acest omor a provocat o tensiune extrem de vie, deoarece fracțiunea dominantă în Congres, Mapaiul socialist, a acuzat dreapta revizionistă a lui Vladimir Jabotinsky de a fi încurajat, cel puțin intelectualicește, pe autorii atentatului. Revizioniștii, apărători ai unui sionism integral (pentru un stat evreu pe cele două maluri ale Iordanului), s-au despărțit de altfel în 1935 și n-au revenit în OSM decât în 1946. Plecarea revizioniștilor din OSM i-a lăsat lui Ben Gurion și partizanilor săi mâinile libere să-și întărească puterea în sânul diferitelor organisme sioniste. Sfârșitul anilor 30, marcați de proiectul de împărțire a Palestinei (1937), apoi de Carta Albă din 1939, a făcut din Palestina o miză din ce în ce mai importantă. Iar al doilea război mondial a deplasat definitiv epicentrul sionismului din diaspora spre Statele Unite, unde, în 1943 a fost adoptat programul din Biltmore.

După crearea Statului Israel, sionismul organizat se afla la o răscruce. Într-un sens, el își îndeplinise sarcina, întrucât fusese întemeiat un stat evreu, însă totodată misiunea sa rămăsese neîndeplinită total, deoarece majoritatea evreilor continua să se afle în diaspora. Prin urmare, OSM n-a fost dizolvată, dar i s-a atribuit un rol mai mult educativ și de gestionare — acțiunea politică fiind de-acum rezervată statului — în conformitate cu programul din Ierusalim (1954), care preciza că rolul sionismului este acum să lucreze pentru consolidarea Israelului, pentru adunarea exilaților și pentru întărirea unității poporului evreu. Cu toate că funcțiile sale (absorbția imigranților, acțiuni sociale...) au fost specificate în 1952, OSM și-a pierdut în anii 50 mult din capacitatea


POPULAȚIA EVREIASCĂ ÎN 1951
NORVEGIA
1 200
Total în Europa în 1951
3 382 000
MAREA NORDULUI
IRLANDA
5 400
MAREA BRITANIE
450 000
OLANDA
27 000
BELGIA
42 000
FRANȚA
235 000
OCEANUL ATLANTIC
ELVEȚIA
21 000
PORTUGALIA
3 000
SPANIA
4 000
conform unui recensământ din 1959, se estimează că, în 1951, 10% (cca. 80 000) din populația evreiască a URSS locuia în zona asiatică a Republicii Ruse


FINLANDA
1 800
SUEDIA
12 500
DANEMARCA
MAREA BALTICĂ
URSS
2 006 000
POLONIA
45 000
GERMANIA
37 000
CEHOSLOVACIA
17 000
AUSTRIA
18 000
UNGARIA
155 000
ROMÂNIA
279 500
ITALIA
35 000
BULGARIA
6 500
TURCIA
30 000
GRECIA
7 000
MAREA MEDITERANĂ

de mobilizare a maselor din diaspora. Sionismul a regăsit totuși o a doua tinerețe după războiul de șase zile, care a stârnit un elan de solidaritate fără egal în jurul Israelului. Acest entuziasm pro-israelian a avut o urmare dublă. Pe de o parte a determinat OSM să reafirme net scopul său ultim, revenirea evreilor în Israel prin *alia, încurajând în același timp intensificarea educației evreiești în diaspora (programul din Ierusalim din 1968 și «procesul din Cezareea» din 1981). Pe de altă parte, a antrenat o aprofundare a vocației de adunare a evreilor, a Organizației Sioniste Mondiale, care s-a tradus în mai multe feluri. În 1971 a fost reconstituită Agenția Evreiască, în baza unui parteneriat echitabil între OSM și organele de colectare a fondurilor din diaspora. În plus, spre a crește reprezentativitatea OSM, membrii delegațiilor naționale la congresele sioniste sunt de-acum aleși; Congresul al XXXII-lea a avut loc în 1992. Această democratizare a coincis cu lărgirea bazei OSM, la care iau parte numeroase organizații evreiești internaționale (Uniunea mondială a comunităților sefarde, Uniunea mondială a iudaismului progresist ...). Această reînnoire a OSM are în chip clar drept obiectiv să facă din sionism o mișcare de adunare a tuturor evreilor din lume, oricare ar fi apartenența lor politică sau angajamentul lor religios. Dacă congresul sionist cincinal va deveni adevăratul «parlament» al evreilor din lume, aceasta va fi evident semnul cel mai izbitor al succesului ideologiei sioniste. A se vedea și *Palestina și Israel, pentru construirea *ișuvului* și relațiile dintre Statul Israel și diaspora.

Alain Diekhoff

SURSE

S. Avineri, *Histoire de la pensée sioniste*, Paris, 1982; T. Herzl, *L'Etat des juifs*, continuat de *Essai sur le sionisme* de C. Klein, Paris, 1990; W. Laqueur, *Histoire du sionisme*, Paris, 1979; Y. Manor, *Naissance du sionisme politique*, Paris 1983.

AȘCHENAZ ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ

I. A trăi și a reconstrui. — II. Comunitățile evreiești în țările blocului sovietic.

I. A trăi și a reconstrui

Ororile săvârșite de Germania nazistă, sintetizate prin denumirile de Holocaust (ardere de tot), de *hurban* (distrugere), de genocid sau de *șoah* (cataclism), au distrus iudaismul european care, până la al doilea război mondial, cuprindea cea mai mare parte a evreilor de pe glob.

Din numeroasele comunități care au existat în Polonia, Germania, Austria, Olanda, Cehoslovacia, Iugoslavia și Grecia n-au rămas decât rari supraviețuitori. Din comunitățile care au existat în Uniunea Sovietică, România și Ungaria n-a rămas decât o jumătate. Chiar dacă cifrele nu sunt precise (ele variază între 4,5 milioane și peste 6 milioane de morți), nu e mai puțin adevărat că urmările «Soluției finale» au fost înspăimântătoare, fără exemplu în istoria omenirii. După deschiderea lagărelor, lumea s-a cutremurat față de ororile care s-au petrecut acolo, iar reîntoarcerea rarilor supraviețuitori a pus cu acuitate chestiunea creării unei țări proprii a evreilor. Cu toate acestea,

Cartea Albă, care limita imigrarea și cumpărarea de terenuri în Palestina, a continuat să rămână în vigoare, mandatul britanic continua să țină închise porțile acestei țări.

Însă înrolarea evreilor din Palestina în armata britanică în timpul războiului, în cadrul brigăzilor evreiești, formase unități combatante. Parașutiști evrei ajunseseră în unele zone ocupate de nemți, unde au încurajat și organizat o emigrație clandestină. La sfârșitul războiului, militanții din Palestina au intrat în clandestinitate pentru a organiza intrarea în această țară a supraviețuitorilor Holocaustului și a lupta contra englezilor (vezi *Palestina și Israel). Situația dramatică în care au fost puse vapoarele încărcate cu supraviețuitori din lagărele morții (printre care *Exodus* în 1947), cărora britanicii le-au refuzat intrarea în Palestina și care au fost îndreptați spre lagăre în Cipru, au silit opinia publică internațională să ia atitudine în favoarea creării unui stat evreu. La 29 noiembrie 1947, Adunarea Națiunilor Unite a adoptat moțiunea de împărțire a Palestinei între arabi și evrei. După ce la 14 mai 1948 a fost creat Statul Israel, istoria evreilor, cu excepția celor din Uniunea Sovietică și din țările arabe, a intrat într-o eră nouă.

Războiul modificase configurația iudaismului aşchenaz. Acum, cele circa 11–12 milioane de supraviețuitori se aflau împărțiți între America și Europa. Jumătate dintre ei se aflau pe continentul american, un sfert în Europa și în URSS, dintre care 250.000 în lagărele DP (persoane deplasate) din Germania și Austria. Marea majoritate a celor care erau originari din Europa de Răsărit nu mai avea cămin la care să se înapoieze, totul fusese distrus și populația se concentra în câteva orașe; mulți au rămas în Rusia Centrală și în locurile unde fuseseră evacuați în timpul războiului, în regiunile de răsărit ale Rusiei.

Se produseseră schimbări și în domeniul limbii vorbite și al sociologiei evreilor. Evreii adoptaseră treptat limbile țărilor în care se aflau, în vreme ce vorbirea idiș se redusese. Războiul și genocidul decimaseră numărul vorbitorilor de idiș, iar ebraica se dezvoltase până și în instituțiile culturale din diaspora, o dată cu crearea Statului Israel. Regruparea evreilor în țările dezvoltate și prospere economicește a modificat sociologia evreilor din Europa. Toate tentativele agricole au fost abandonate în diaspora: coloniile din sudul Rusiei și din Crimeea fuseseră distruse de către naziști, tânăra generație le-a părăsit atât în Birobidjan, cât și în Argentina. Clasa muncitoare evreiască, semnificativă la începutul secolului din punct de vedere numeric, scăzuse considerabil. Copiii provenind din această clasă urcaseră pe treptele sociale, deveniseră medici, ingineri, institutori etc.

II. Comunitățile evreiești din țările blocului sovietic

1. *Uniunea Sovietică*

Dacă evreii au participat relativ puțin la acțiunile partizanilor din regiunile ocupate de nemți, în schimb, ei au jucat un rol important în armată. Circa 500.000 de evrei au servit în armata sovietică, iar 200.000 au murit pe front. În spatele frontului, evreii au trebuit să îndure cele mai aspre condiții de existență, mai ales numeroșii refugiați, evacuați în orașele și în colhozurile din Asia Centrală și de dincolo de Volga. Autoritățile sovietice priveau cu o deosebită suspiciune pe foștii cetățeni polonezi; ei au fost înrolați în detașamente de muncă. În tot cursul războiului s-a manifestat un antisemitism latent, ale cărui victime principale au fost tot refugiații. Când, începând din 1943–1944, Armata Roșie a trecut la eliberarea regiunilor ocupate, și a ieșit în evidență amploarea ororilor naziste, s-a manifestat totuși de multe ori ura anti-evreiască pe care regimul de ocupație

nazistă o stârnise și o încurajase în rândurile populațiilor locale. Această ură s-a accentuat și mai mult atunci când evreii au încercat să-și recupereze bunurile. Există exemple dovedind că unii evrei care supraviețuiseră războiului au fost asasinați de foștii lor vecini. Eliberarea Kievului a fost prilejul unui pogrom sinistru.

Epurările de dinainte de război slăbiseră mult cultura idiș, iar nimicirea populației evreiești în timpul războiului se însoțise de distrugerea școlilor și a tuturor centrelor culturale evreiești. Chiar dacă crearea în iunie 1942 a Comitetului evreiesc antifascist încercase să dea un nou suflu culturii idiș, mai ales grație jurnalului *Einikait*, condus de David Bergelson și Itic Fefer, în realitate toate acestea au fost folosite de autoritățile sovietice doar pentru a obține asistența politică și financiară a organizațiilor evreiești mondiale în lupta contra germanilor. Aceasta a devenit un fapt evident după lichidarea Comitetului antifascist evreiesc în 1948, când a apărut cu claritate că regimul sovietic n-avea nici o intenție să autorizeze vreo renaștere a presei sau a școlilor idiș. Cei care supraviețuiseră genocidului și războiului vorbeau rusește. Pentru cele două milioane de evrei care supraviețuiseră, Uniunea Sovietică nu prevedea decât asimilarea integrală.

La 13 ianuarie 1948 a fost ucis vestitul actor Mihoels. Versiunea oficială pretindea că el a fost victima unui accident. În realitate, el a fost asasinat de poliția secretă. În luna noiembrie a aceluiași an a fost dizolvat Comitetul antifascist evreiesc și toți membrii săi au fost arestați. Stalin a instaurat o politică de teroare, sprijinită de o intensă campanie de presă, în care intelighenția evreiască era demascată ca fiind «cosmopolită». Au început ani negri pentru populația evreiască. Cei 25 membri ai Comitetului antifascist evreiesc, dintre care unii erau scriitori de seamă (de pildă, Pereț Markiș, David Hofstein, David Bergelson, Leib Kvitko și Itic Fefer) au fost acuzați de înțelegere cu imperialismul american și cu sionismul și au fost executați la 12 august 1952. Publicațiile evreiești au fost suspendate, organizațiile culturale ale evreilor au fost interzise și multe pesonalități evreiești au fost întemnițate.

În același timp, un proces asemănător a avut loc în Cehoslovacia. Veteranul Rudolf Slansky, secretar general al partidului, a fost acuzat de spionaj în folosul imperialismului american și al Statului Israel.

La 13 ianuarie 1953, guvernul sovietic anunța descoperirea complotului zis al «bluzelor albe» și arestarea unor eminenți medici, în majoritate evrei, acuzați că au vrut să atenteze la viața marilor conducători sovietici, prin folosirea deliberată a unor tratamente necorespunzătoare. S-a extins în țară o violentă campanie antisemită; evreii au fost scoși din pozițiile sociale pe care le dobândiseră; în paralel, era răspândit zvonul unei iminente deportări masive a evreilor la periferia Uniunii. Însă, la 5 martie 1953, moartea lui Stalin a anulat toate aceste planuri. La 4 aprilie 1953, *Izvestia* publica anunțul oficial despre falsitatea acuzațiilor împotriva medicilor evrei, iar după două zile *Pravda* anunța, la rândul ei, că istoria conspirației medicilor n-a fost decât o mașinație a KGB. Medicii au fost eliberați și reabilitați, iar organizatorii mașinației au fost judecați sub diferite capete de acuzare, între care și acela de atâtare la ura de rasă.

Cu toate acestea, perioada destalinizării n-a adus schimbări în situația evreilor din URSS. Manifestările identitare au continuat să fie privite drept crime. Tot ce putea aminti de participarea evreilor la război, ba chiar la revoluție, era omis. Cote implicite la admiterea în învățământul superior au readus pe ordinea de zi funestul *numerus clausus* țarist. Antisemitismul a redevenit politică de stat, care a atins culmea atunci când a izbucnit războiul de șase zile. Israelul a fost denunțat în presă ca agresor și au fost luate măsuri diplomatice contra lui.

Toate acestea au făcut să se trezească în rândurile evreilor din Uniunea Sovietică o conștiință națională subterană, care a început să se exprime pentru a regăsi un sens

identității sale. Evreii s-au organizat în clandestinitate, se duceau la sinagogile supravegheate de poliție pentru a manifesta pe față apartenența lor, învățau limba ebraică și au început să ceară dreptul de a emigra în Israel. Guvernul sovietic a încercat să instaureze o politică de intimidare. Au fost intentate procese, întâi evreilor din Leningrad, care deturnaseră un avion în iunie 1976, după aceea și altora, la Riga și Chișinău. Cele două condamnări la moarte pronunțate au provocat o puternică reacție în opinia publică internațională. Sub presiunea acesteia, autoritățile sovietice au întredeschis cortina de fier pentru emigrația evreilor sovietici, însă fără a înceta să ia măsuri represive contra celor care doreau să plece. O bucată de vreme, le-au impus chiar un fel de tribut pentru studiile pe care le făcuseră și diplomele pe care le obținuseră în URSS.

În pofida măsurilor represive, aproape 100.000 de evrei au părăsit Uniunea Sovietică între 1968 și 1974. Ulterior, mișcarea de emigrare s-a redus, ca urmare a schimbării atitudinii autorităților în legătură cu acordarea amendamentului Jackson, care făcea să depindă schimburile economice cu Occidentul de libera circulație a persoanelor. Calea emigrației evreilor din Rusia trecea însă printr-un tranzit prin Viena. Greutățile în absorbție întâmpinate în Israel de imigranți au făcut ca, în aceste condiții, mulți evrei ruși debarcați la Viena să refuze plecarea spre Israel și să ceară azil în alte țări.

Ultima cotitură a avut loc o dată cu democratizarea angajată în URSS prin perestroika lui Gorbaciov, care a deschis larg porțile emigrării. Mii de evrei au părăsit Uniunea Sovietică; dacă 180.000 au emigrat în anii 1970–1988, alți 400.000 li s-au adăugat până în 1992.

Încetinirea actuală a acestei emigrații este legată de implozia lumii comuniste, care favorizează atât noi speranțe cât și noi temeri. Speranța de a putea, în sfârșit, duce o viață normală, asemenea celei a altor evrei din țări ale diasporei, care au posibilitatea de a-și exprima în felurite feluri ataşamentul lor identitar; iar temeri — față de trezirea din nou a ideologiilor naționaliste, cu utilizarea antisemitismului ca armă de cucerire a mulțimilor.

2. *Polonia*

În 1945, când a fost eliberată Polonia, mii de copii evrei orfani rătăceau din târg în târg și pe străzile orașelor. Mulți se aflau și la familii poloneze, în care uneori au fost botezați, dar mai ales au fost ascunși, uneori împotriva voinței lor, în timpul anilor de război. Comitetele evreiești au instaurat instituții de asistență pentru acești copii și pentru a ajuta părinții să-și regăsească copiii dispăruți. Multe familii poloneze au refuzat să înapoieze copiii, pe care fie că îi socoteau ca ai lor, fie că cereau compensații financiare pentru că i-au ascuns, punându-și în primejdie viața. Repatrierile masive din Uniunea Sovietică s-au soldat prin revenirea în Polonia a 31.700 copii mai mici de 14 ani, dintre care sute erau orfani și aveau nevoie de îngrijiri. Au fost deschise școli, orfelinate și creșe, care să se ocupe de circa 20.000 de copii. Departamentul tineretului s-a ocupat de vreo 7.700 de băieți și fete. Consiliul religios evreiesc a trimis emisari să regăsească copii ascunși de către familiile poloneze și să le convingă să-i redea familiei lor din străinătate, dacă asemenea familii existau sau să facă să fie adoptați de familii evreiești în Statele Unite, în Anglia și în alte locuri. Mișcarea sionistă a organizat și ea un comitet de coordonare (*Koordynacje*), ai cărui trimiși au străbătut Polonia în căutarea copiilor, plasând pe cei de sub 12 ani în stabilimente specializate și trimițându-i pe ceilalți în orășelele de copii ale kibuțurilor, administrate de mișcările de tineret. Tulburările psihologice ale acestor copii erau atât de mari încât s-a instituit un seminar special pentru educatori, la Lodz. Acest comitet sionist trimitea

sistematic copii în străinătate, cu intenția de a-i stabili în Palestina. La sfârșitul anului 1947, peste 500 de copii fuseseră regăsiți în Polonia și au fost plasați în centrele mișcării de *alia* instalate în Germania, în Austria și în Franța, înainte de a pleca spre Israel. Se presupune că un anumit număr de copii au rămas în Polonia, ascunși, uneori împotriva voinței lor, în instituțiile catolice și în mănăstiri.

Renașterea unei vieți evreiești în Polonia n-a fost o treabă ușoară. În 1945 au fost create 200 comitete locale de asistență pentru supraviețuitori, în vreo zece districte, care trebuiau să le dea un sprijin material și să-i ajute să se reinsereze în viața profesională. O școală elementară de limbă idiș a fost deschisă la Lodz; de asemenea, o societate de arte și litere. Odată reorganizate mișcările sioniste, ele au deschis sute de ferme de inițiere și de stabilimente pentru copii, în vederea pregătirii membrilor lor pentru *alia*. În iulie 1945, a venit Jointul și a stabilit diferite structuri de asistență pentru persoanele în vârstă, pentru bolnavi și copii, în afară de alimentele, medicamentele și îmbrăcămintea pe care le aducea pentru instituțiile existente. În același an, ORT a început și el să deschidă în Polonia școli profesionale. Organizația TOZ (numele polonez al OSE), specializată în ajutorul medical, făcea să circule opt ambulanțe-dispensar, acorda îngrijiri în șapte spitale și în centre instalate în toate orașele. La sfârșitul anului 1946 au fost repatriați din URSS 154.000 de evrei, care s-au adăugat celor 80.000 care rămăseseră, formând o populație totală de circa 250.000 de persoane. Guvernul polonez și partidul comunist au încurajat în această epocă toate ajutoarele aduse evreilor și n-au pus nici o piedică emigrării celor care vroiau să plece, încurajând chiar *ișuvul* («instalarea») din Palestina.

Noile condiții, precum și repatrierea evreilor din Uniunea Sovietică puteau face să se creadă că o nouă Polonie a apărut, în care viața ar fi posibilă pentru evrei. În afară de aceasta, o renaștere părea că dobândește efectiv forme: școlile funcționau, viața religioasă se însuflețea în toate orașele în care se stabiliră din nou evreii. Teatrul idiș s-a redeschis în 1950. Societatea pentru cultură și artă a creat biblioteci. Institutul istoric evreiesc a început să adune și să publice lucrări privitoare la genocid.Jurnalul *Dos naie lebn* («Viața nouă») a apărut din 1945 până în 1947. Uniunea comunităților religioase a reunit 30 de comunități, care se ocupau să pună în stare de funcționare sinagogile distruse, să sfințească din nou cimitirele profanate, să înmormânteze potrivit ritualului cadavrele celor care fuseseră aruncați în gropi comune. Uniunea comunităților religioase s-a alăturat în 1948 Comitetului Central al evreilor din Polonia și colaborarea lor a durat cât timp stalinismul a permis unor organizații religioase și laice să funcționeze. La sfârșitul anilor 60 se mai numărau 23 de comunități, dar în 1966 nu mai existau decât 18. La sfârșitul anului 1947 se numărau 200 de societăți cooperative, întrunind 6.000 de persoane. Circa 15.000 de evrei lucrau pentru instituțiile comunitare, în mine sau în industria grea, în întreprinderile textile, în uzinele private sau de stat. ORT a organizat în 1946 peste 49 cursuri profesionale diferite, pe care le-au urmat un milion de elevi. Diferitele comitete și organizații sioniste au contribuit și la menținerea relațiilor cu străinătatea, iar în 1948 Comitetul Central a luat parte la lucrările Congresului evreiesc mondial.

De fapt, reînvierea iudaismului polonez se datora mai ales dorinței vechilor comuniști evrei de dinainte de război, care vroiau să demonstreze eșecul nazismului și al antisemitismului, precum și vitalitatea poporului evreu. Însă majoritatea evreilor polonezi, inclusiv repatriații, nu mai doreau să rămână într-o țară al cărei sol era îmbibat cu sângele a milioane de evrei, cu atât mai mult cu cât pogromurile au continuat și după încetarea ocupației naziste (astfel, în anul 1945 au fost asasinați 353 de evrei). Zeci de mii de evrei au fugit din URSS și din Polonia, încercând să ajungă în Palestina.

trecând prin Germania și prin România. Pogromul care a avut loc la Kielce la 4 iulie 1946 a accentuat acest proces de exod, care a dus mulți evrei din Polonia spre lagărele de persoane deplasate. Comitetele sioniste au organizat fuga a mii de persoane în Silezia de Jos, în apropiere de Kudowa. Această operație (*beriha*) a durat 6 luni; la capătul acestui timp plecarea a devenit mai grea, fără ca totuși emigrarea să înceteze. În 1949, când organizațiile sioniste au fost dizolvate, membrii lor au fost autorizați să părăsească țara și 30.000 de persoane s-au folosit de acest prilej. Exodul masiv a avut loc între 1949 și 1950, în pofida tuturor încercărilor Comitetului Central de a-l împiedica. Pe de altă parte, această fugă a fost stimulată și de instaurarea în URSS de către Stalin a unui regim de intimidare, care nu lăsa să se prevadă nimic bun pentru Polonia, devenită între timp un satelit sovietic. Campania lansată o dată cu asasinarea actorului Mihoels, procesul «bluzelor albe», precum și acuzațiile de «deviere națională» aduse lui Gomulka, secretarul PC polonez, au avut un răsunet considerabil asupra situației evreilor din Polonia, care a devenit asemănătoare celei a evreilor din URSS. Însă, de această dată, antisemitismul stalinist nu s-a manifestat în Polonia nici prin vărsare de sânge, nici prin valuri de arestări. Au fost afectate mai ales organizațiile culturale. În 1949 au fost dizolvate Bundul și comitetele sioniste, apoi au fost interzisă activitatea Joint și ORT. Școlile evreiești au fost naționalizate, idișul și ebraica au dispărut din programele școlare, Agenția Evreiască a fost declarată o agentură a imperialismului. În această perioadă, evreii erau concentrați mai ales la Varșovia (cam 8.000), Wroclaw (6.000) și Lodz (5.000), restul fiind împrăștiați între Czeczin (Stettin), Katowice, Cracovia, Legnice și Walbzych. Au mai continuat să funcționeze unele instituții evreiești (teatrul, institutul istoric) și mai apărea jurnalul *Folksștime*.

În perioada destalinizării din anii 1956–1957, cu reîntoarcerea lui Gomulka, a devenit din nou posibilă o formă de viață culturală evreiască și a început din nou să activeze Jointul. Dar manifestările antisemite care s-au desfășurat curând au determinat un nou val de emigrare (autorizată și de această dată) a 50.000 de evrei în cursul anilor 1958–1959. Comunitatea evreiască din Polonia s-a redus la 30 000 de persoane. Ea a încetat propriu-zis să mai existe în anii 1968–1969. Războiul de șase zile pe de o parte, agitațiile studențești din martie 1968 pe de altă parte, au dat prilej guvernului să folosească arma antisemitismului, mereu latent la polonezi. Evreii au fost excluși din posturile publice, idișul a fost declarat limbă «străină» (deși exista pe acest pământ cam de tot atâta timp cât și limba poloneză), toate publicațiile evreiești au trebuit să fie traduse în poloneză înainte de editare. Aceasta a însemnat sfârșitul editurii *Idiș Buh* și al publicației *Idișe Șriftn*, iar *Folksștime* s-a transformat din cvasi-cotidian în săptămânal. Joint și ORT au fost din nou nevoite să-și înceteze activitatea, azilul de bătrâni evrei fondat de Joint a fost transformat în azil general, ecouri mediatice virulente însoțeau campania de eliminare a manifestărilor culturale evreiești. În aceste condiții, rămășițele unei comunități, care numărase odinioară peste 3 milioane de suflete, au ales definitiv calea exilului. Cei câțiva evrei care au hotărât să rămână în Polonia au fost cazuri izolate (căsătorii mixte, oameni foarte în vârstă etc.); aceasta n-a împiedicat însă ca antisemitismul să persiste, ba chiar să se intensifice o dată cu trezirea naționalismului polonez, legată de ieșirea Poloniei din blocul comunist.

3. *România*

Ruptura României cu Axa în august 1944 și guvernul care a fost apoi instaurat, până la abolirea monarhiei în 1947, au favorizat întărirea activității sioniste în această comunitate mult diminuată în anii celui de-al doilea război mondial. Până la sfârșitul

anilor 50 regimul a rămas în orbita și în relații strânse cu Uniunea Sovietică, a cărei influență s-a exercitat în toate domeniile, deci și asupra vieții evreilor. Dar nici în anii întunecați ai dictaturii staliniste, evreii n-au suferit aceleași tribulații ca cele îndurate de evreii din URSS și chiar din Polonia. Totuși, și aici organizațiile și instituțiile lor au fost suspendate sau împiedicate să funcționeze. Păstrând vie amintirea celor suferite în anii războiului și ai dictaturii militaro-fasciste (amintim deportările și pierderile de vieți omenești din acei ani), confruntați și cu discriminările la care erau supuși sub noul regim, o bună parte a populației evreiești din România s-a orientat spre emigrare. A fost un declin demografic constant al populației evreiești, evidențiat și de următoarele cifre: circa 428.312 persoane existente în anul 1947 și numai 144,235 persoane la recensământul din 1956. Chiar dacă aceste cifre oficiale nu pot fi socotite ca fiind în întregime fiabile, ele evidențiază totuși exodul masiv al evreilor români în anii 1944–1947. Astfel, 14 vase încărcate cu emigranți clandestini transportau aproape 14.000 de evrei români spre Palestina. De la proclamarea Statului Israel și până în anii 60 aproape 200.000 de evrei români s-au stabilit în Ereț Israel, pe lângă alți aproape 80.000 care au ajuns în alte țări, precum Franța, Anglia, Statele Unite etc.

În perioada post-stalinistă, influența Uniunii Sovietice a scăzut treptat. România s-a orientat spre o politică așa-zis «independentă», în fapt spre un regim de național-comunism, în care atitudinea naționalistă și discriminările cu caracter antisemit erau mascate în chip abil de o frazeologie comunistă. Totuși, în aceste condiții, comunitatea evreiască și-a putut exprima mai lesne identitatea și România a continuat să întrețină relații diplomatice cu Israelul, pe care a refuzat să-l condamne în 1967. Considerând emigrarea evreilor ca o acțiune care îi aducea venituri, conducerea statului a folosit-o în acest sens; emigrarea a continuat și a luat proporții mereu mai mari, pe măsură ce erau mai bine cunoscute succesele Israelului. Declinul demografic al populației evreiești din România a continuat deci, astfel că în prezent au rămas în această țară mai puțin de 15 000 persoane, în marea majoritate oameni în vârstă. Sutele de mii de evrei români se află mai ales în Israel.

4. *Ungaria*

Configurația populației evreiești și repartiția ei geografică au fost complet modificate de către război. Puțin numeroși au fost cei salvați din lagăre care să revină la căminele lor nimicite. Dacă noul regim a pedepsit sever pe responsabilii deportărilor și ale celorlalte crime de război, abolind totodată legislațiile antisemite precedente, antisemitismul s-a manifestat totuși prin pogromuri sau profanări de cimitire, care au avut loc în anul 1946. Când Ungaria a devenit republică populară, în 1948, situația evreilor a suferit o schimbare definitivă. Noul regim a instituit o politică ostilă față de evrei, a interzis toate activitățile organizațiilor sioniste și culturale, a pus capăt relațiilor cu străinătatea. În 1954 au avut loc numeroase expulzări de evrei din orașe (mai ales din Budapesta) spre provincii. De asemenea, represiunea din anul 1956 i-a afectat considerabil pe evrei; dar în anii 1960 au fost înnodate din nou legături și o serie de delegați au putut lua parte la Congresul evreiesc mondial și la alte activități internaționale.

În 1967, populația evreiască din Ungaria era estimată la circa 80.000 sau 90.000 de persoane, din care majoritatea trăia la Budapesta, unde se găseau instituțiile comunitare. Existau aproape 20 de sinagogi, iar comunitatea menținea o școală secundară și un seminar rabinic, condus de Alexander Schreiber — singurul care funcționa în întreaga Europă răsăriteană. Guvernul ungar a susținut Israelul în timpul războiului de independență, dar regimul comunist a redus posibilitățile de emigrare, menținând

totuși schimburile economice cu Statul Israel, care au continuat în pofida ruperii relațiilor diplomatice în 1967.

5. *Cehoslovacia*

În 1948, când comuniștii au ajuns la putere, aproape 44.000 de evrei trăiau în interiorul frontierelor cehe, întrunind comunitățile din Slovacia, din Boemia și din Moravia, reprezentând mai puțin de o șesime din cifra populației evreiești care se aflase acolo în 1939. Lovitura de stat din Cehoslovacia, ca și proclamarea Statului Israel în același an (1948) au stârnit un puternic puseu migrator, care nu contraria politica de atunci a guvernului, favorabilă Israelului. Între 1948 și 1950, 18.879 persoane au ajuns în Israel, în timp ce peste 7.000 au ales emigrarea în alte țări. Când regimul a impus încetarea emigrării, au rămas pe loc 18.000 de evrei, dintre care 5.500 evrei în așteptarea vizei. Începând din 1965 au fost autorizați din nou 2–3.000 de evrei să părăsească țara, iar după intervenția rusească din august 1968, au mai plecat 3.400, ceea ce a redus populația evreiască la mai puțin de 12.000 suflete, dintre care o majoritate zdrobitoare de persoane vârstnice.

În anii care au precedat instaurarea regimului comunist, fuseseră înnodate contacte cu organizațiile evreiești din străinătate, în special cu Congresul evreiesc mondial, cu Jointul și cu organismele sioniste. Toate acestea au încetat în februarie 1948.

În anul 1964 s-a resimțit o oarecare ameliorare a situației. Comunitatea din Praga a putut celebra atunci 400 de ani de la crearea *Confreriei Sacre a acestei comunități. Muzeul evreiesc din Praga, pe care germanii îl măriseră în timpul războiului în vederea primirii arhivelor unei «etnii dispărute» (adică a evreilor), a fost recuperat de către Ministerul Culturii din Cehoslovacia și a fost reorganizat. În 1968, comunitatea evreiască a putut aniversa un mileniu de existență, precum și 700 de ani de la înălțarea celebrei sinagogi Altneuschul. Legăturile cu organismele evreiești din străinătate fuseseră treptat reînnodate; ele au fost însă din nou întrerupte după războiul de șase zile, nemaifiind reluate decât după ce a ajuns Dubcek la putere.

Un număr de evrei luase parte activă la rezistența antigermană în timpul războiului și se înrolaseră în armata din exil, iar după război, la revenirea în țară, au luat parte la viața statului. În 1948 se găseau evrei la diferite ministere și chiar în partid, cu Rudolf Slansky pe postul de secretar general. De îndată însă ce linia oficială a partidului sovietic a devenit fățiș antisemită, cehii au adoptat-o. Procesul Slansky, care a avut loc în 1952, ilustra perfect această afirmație: 11 din cei 14 arestați erau evrei. În procese ulterioare, sute de evrei au fost condamnați la pedepse grele, trimiși în lagăre de muncă sau scoși din funcțiile publice. Evreii au devenit cetățeni de rangul doi. Destalinizarea a fost mai puțin relevantă în Cehoslovacia decât în alte țări. Slansky nu a fost reabilitat. Dacă unii evrei arestați au fost eliberați, în anul 1956 mai rămăseseră încă întemnițați 300 de evrei, număr care a sporit când a avut loc campania Israelului în Sinai (vezi *Israel); atunci au fost arestați, împreună cu alții, 27 de conducători evrei, care au fost acuzați de spionaj pentru străini sau de activitate sionistă.

În cursul anilor 60, evreii au putut participa din nou la viața națională. Ei n-au mai ocupat funcții administrative de stat, dar au participat intens la diferite domenii ale vieții culturale: presă, cinematografie, arte, literatură. Fenomenul acesta s-a accentuat în cursul scurtei Primăveri de la Praga, căreia i-a pus capăt invazia rusească. A avut loc din nou intensificarea antisemitismului, sprijinit de propaganda din Germania de Est, din Polonia și din URSS. Toate acestea au prilejuit plecarea a 3.400 evrei, în majoritate intelectuali.

* * *

Lumea aşchenază, caracterizată odinioară printr-o istorie, o cultură, un univers religios specific, s-a dematerializat în prezent. Procesul de dezintegrare, pornit o dată cu abolirea regimului comunităților autonome, a fost încheiat de către nazism. Masacrarea populațiilor a căror limbă, idișul, vehiculase o cultură dezvoltată de-a lungul a zece secole în Europa de Răsărit și Centrală, a făcut ca echilibrul iudaismului aşchenaz să basculeze în chip brutal spre declin. Iar crearea Statului Israel a dat iudaismului un nou centru de gravitate... În calitate de distincție religioasă internă, iudaismul aşchenaz pornise însă spre declin încă de când hasidismul optase pentru liturghia *sefard*, bazată pe cartea de rugăciuni a lui Isaac *Luria și de când renașterea limbii ebraice fusese concepută în pronunțarea ei sefardă.

Cu toate acestea, chiar dacă nu am lua în socoteală nimicirea europeană a terenului geografic și cultural al aşchenazilor și în pofida uniformizării dorite în noul stat al evreilor, formele de afirmare identitară aşchenaz/sefard persistă încă în Israel, dar și în țările din diaspora în care evreii sunt bine integrați din punct de vedere cultural și social — chiar dacă aceste forme identitare sunt mai mult reapariții decât o realitate efectivă. Istoria, precum și evoluțiile sale interne au făcut ca universul aşchenaz, ca și evreii care îl formau, să pătrundă în societatea acelor națiuni care dețin, fiecare, trăsături caracteristice atât naționale cât și etnice. În acest fel, poporul evreu care — așa cum afirmau unii — n-a avut drept teritoriu decât religia și limba sa, a cunoscut, de fapt, diferite istorii, legate de implantările sale geografice. Toate acestea au fost perturbate în secolul al XX-lea, când noțiunea de «exil» s-a estompat în fața posibilității unei alegeri libere.

În zilele noastre, când evreii din Africa de Nord pot studia în *ieșivot* întemeiate după modelul lituanian, când unii evrei de origine poloneză se roagă potrivit ritualului sefard, adevăratele diferențe au mai rămas în cantilația și în respectarea unor cutume. Se pare că istoria are de gând să reducă clivajul pe care este întemeiat iudaismul tradițional.

Sylvie Anne Goldberg

SURSE

C. Abramski, M. Jachimczyk și A. Polansky, *The Jews in Poland*, Oxford, 1988; S. W. Baron, *A Social and Religions History of the Jews*, t.18, New York, 1978; H. H. Ben Sasson, *A History of the Jewish People*, Harvard, 1969; P. Korzec, *Juifs en Pologne*, Paris, 1980; L. Leneman, *La Tragédie des Juifs en URSS*, Paris, 1959; J. Schatz, *The Rise and Fall of the Jewish Communists of Poland*, Berkeley, 1991, A. Dagan, *The Jews of Czechoslovakia*, t. 3, Philadelphia; 1984; D. Tollet, *Histoire des Juifs en Pologne, du XVIe siècle à nos jours*, Paris, 1992.

EUROPA OCCIDENTALĂ

Când se examinează repartizarea marilor religii istorice, catolică, protestantă și evreiască în țările Europei celor 12, se constată că dimensiunea minoritară apare ca o caracteristică recurentă a evreilor. Oricare ar fi țara examinată, efectivele de evrei

nu depășesc nicăieri, ca în Franța, procentul de 1% din populația totală. Prezența minorităților ne-creștine în Europa Apuseană dobândește o vizibilitate cu atât mai mare cu cât evreilor li s-au adăugat, sub acest aspect minoritar, musulmanii. Islamul se înfățișează acum ca o religie de imigrație: diaspora maghrebiană și din Africa neagră în Franța, diaspora turcă în Germania, indo-pakistaneză în Marea Britanie. Ca și evreii pe vremuri, dar cu un decalaj în ce privește epoca, aceste populații cumulează o alteritate dublă, religioasă și națională. Desovietizarea «celeilalte Europe» și conflictele etnice care o sfâșie au contribuit să deschidă ochii europenilor din Vest asupra faptului că există un islam european. Așa încât se poate socoti că începutul înrădăcinării islamului în Europa Occidentală pune capăt caracterului istoric excepțional al faptului minoritar evreiesc. Contribuind la lărgirea paletei sale religioase, această nouă repartizare va avea cu siguranță incidențe asupra evoluției iudaismului european, cu toate că aceste incidențe rămân imprevizibile.

Ultimii cincizeci de ani au cuprins trei evenimente care au perturbat viața evreiască contemporană: genocidul (vezi *Lumea aşchenază), crearea Statului Israel și procesul de decolonizare și de accedere la independență a țărilor din Maghreb. Ele au desenat din nou harta geopolitică a iudaismului, au schimbat demografia sa și au făcut țândări cadrele sale seculare de viață.

Genocidul a amputat în chip dramatic lumea evreiască de o parte din ea. Europa Centrală și Răsăriteană, care forma odinioară zonele cele mai populate cu evrei, este acum lipsită de o prezență evreiască. Populațiile evreiești din Europa Apuseană n-au fost cruțate nici ele: aceea din Belgia a fost distrusă în proporție de 45%, cea din Olanda în proporție de 80%, iar pentru Franța aprecierea oscilează între o treime și o cincime. Această sângerare, evaluabilă în vieți pierdute dar și în lipsa de vieți care să se nască, s-a însoțit de o redistribuire geografică a evreilor în lume. În jurul acestei găuri uriașe, harta Europei s-a preschimbat. Statele Unite au devenit din nou un refugiu pentru cei scăpați care nu optaseră nici pentru Palestina, nici pentru America Latină sau Africa de Sud. Mai târziu, după aproape două decenii, comunitățile evreiești de pe țărmurile mediteraneene au dispărut la rândul lor, prin efectele cumulate ale creării Statului Israel și ale conflictului israelo-arab, ale decolonizării și ale accederii la independență a celor trei țări din Maghreb. Aceste evenimente au grăbit exodul evreilor din țările arabo-musulmane, Franța devenind țara cea mai afectată de aceste mișcări migratoare, întrucât a primit un mare număr de evrei.

Dacă este încă prematur să încercăm un bilanț al mișcărilor migratoare în direcția Europei de Vest care rezultă din implozia URSS, se poate totuși afirma că evreii vor figura în aceste mișcări. Alegerea bătrânei Europe putându-se explica prin limitările americane la imigrare sau prin dificultățile la integrare întâmpinate în Israel.

De la expulzarea evreilor din Spania și până în anii 50, în afara câtorva enclave sefarde în zona meridională și occidentală (sud-vestul francez, Anglia, Olanda, Italia sau Grecia), iudaismul european era mai ales aşchenaz de baștină. Din anii 50 încoace, iudaismul sefard a operat o reîntoarcere masivă pe continentul european. Reconstituindu-și dimensiunea sefardă în Europa, iudaismul european a încetat să mai fie exclusiv aşchenaz. Noțiunea de iudaism european nu mai desemnează o singură realitate. Sefarzii, dintre care unii reveneau după un exil de cinci veacuri pe pământ islamic, erau deja europenizați prin intermediul școlilor Alianței Israelite Universale.

Dacă iudeocidul a instaurat o ruptură radicală în cadrul culturii aşchenaze, evreii din Africa de Nord au integrat-o treptat. Iudaismul european de astăzi constituie o nouă realitate, îndepărtată deja de configurația sa de după război. În prezent, el este pluralist în componentele sale umane și culturale, fiind totodată decentrat. Iudaismul

european și-a proiectat ramificațiile în afara Europei, dar în schimb s-a îmbogățit cu aporturile prețioase ale continentelor Asia și Africa. El ilustrează paradoxul european, a cărui vocație și iradiere planetară nu maschează faptul că, în pofida acestora, Europa actuală apare ca o mică provincie a lumii atât de vaste.

Abordarea evreilor și a iudaismului în lumea contemporană trebuie să țină cont de o realitate care arată slaba lor angajare comunitară. Imaginea unui grup organizat, care evoluează în jurul unui nucleu și ale cărui cercuri concentrice ar figura gradul de proximitate sau de depărtare în raport cu un centru, corespunde unei paradigme depășite. Actualmente, evreii nu se consideră ca atare prin fuziunea dimensiunilor multiple a unei ființe profunde; ei sunt astăzi evrei prin adunare. Evreitatea lor nu este decât un element printre diferitele componente ale identității lor. Ea se integrează mai puțin sau mai mult, după persoane și împrejurări, la multiplicitatea apartenențelor lor: națională, politică, profesională, ideologică, religioasă etc., și nu joacă în mod obligator un rol determinant în viața lor zilnică și socială. «Comunitatea evreiască» nu mai constituie nici locul unic de înviorare, nici polul exclusiv de referință și de identificare.

În actuala Europă Occidentală, democratică, pluralistă, secularizată, deschisă la circulația oamenilor și a ideilor, evreii aspiră mai puțin să evidențieze deosebirile lor cât să împărtășească comunitatea de soartă care îi leagă cu țările lor și cu concetățenii lor. Nici afilierea comunitară și nici chiar frecventarea școlilor evreiești nu constituie singure niște indicatori fiabili cu privire la dinamismul real al vieții evreiești organizate. Modurile de gestionare a pluralismului religios și organizarea internă a grupelor confesionale sunt aici de cele mai multe ori moștenite din istoria și din tradițiile naționale. Principiul separării bisericii de stat și principiul laicității sunt proprii Franței. Ele nu se întâlnesc sub această formă în Belgia, în Germania sau în Italia, unde grupelor religioase li se recunoaște o funcție socială, adică au o parte de răspundere în domeniile educației și sănătății. După cazuri, fie că bisericile percep un impozit (Germania) care le permite să-și finanțeze instituțiile, fie că statul finanțează și controlează parțial școlile private confesionale (Italia) sau există un sistem de polarizare (Belgia).

Populația evreiască din Europa ar fi, după unele aprecieri de 1.020.000 de persoane, adică 8% din populația evreiască mondială. Dintre ei, 50–60% sunt stabiliți în Franța, 30% în Anglia, restul de 10–15% se repartizează între Germania unificată (29.000–35.000), Belgia (30.000–32.000), Olanda (25.700), Italia (31.000–35.000), Spania (12.000), Danemarca (6.500–9.000), Grecia (5.000), Irlanda (2 000), Luxemburg (700–1.200) și Portugalia (300).

Régine Azria

FRANȚA

I. De la afacerea Dreyfus până după al doilea război mondial. — II. Evreii din Franța în momentul de față.

I. De la afacerea Dreyfus până după al doilea război mondial.

În dimineața de 5 ianuarie 1898, în marea curte a școlii militare, căpitanul Dreyfus, acuzat că a trădat Franța în folosul Germaniei, a suferit degradarea infamantă. I s-au

smuls galoanele chipiului și mânecelor, benzile roșii ale pantalonului, epoleții, toate insignele gradului. «Trădătorul», condamnat cu o lună înainte de către un consiliu de război, putea fi acum îndepărtat în Insula Diavolului.

1. *Afacerea Dreyfus*

«Afacerea» cum i se spunea și cum i se mai spune și acum, a împărțit Franța, a pus la încercare soliditatea republicii, a stârnit un val de antisemitism. Desnodământul ei fericit: grațierea lui Dreyfus în 1899, reabilitatea lui totală în 1906, a întărit pe evreii din Franța în dragostea lor pentru patrie și pentru republică, în credința lor în integrare și în asimilare, a cărei cea mai perfectă paradigmă este itinerariul familiei Dreyfus. Bunicul, negustor sărac de la țară, tradiționalist, trăind în orășelul alsacian Rosheim. Alfred, nepotul, născut în oraș, la Mulhouse, unde tatăl său, Rafael, devenise un industriaș înstărit. În 1872, după anexarea Alsaciei de către Germania, Rafael Dreyfus alege pentru el și pentru copiii săi minori naționalitatea franceză și părăsește orașul Mulhouse, devenit german. Alfred Dreyfus își continuă studiile la Paris: Școala politehnică, Școala de război. Devine ofițer de stat major. Astfel, în trei generații, mobilitatea este izbitoare, reprezentativă pentru aceea pe care a cunoscut-o ansamblul evreilor din Franța în cursul secolului al XIX-lea. În primul rând, mobilitatea geografică: trecerea de la târgul alsacian la oraș, apoi la Capitală. Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, majoritatea populației evreiești trăiește la Paris sau în regiunea pariziană. Apoi, mobilitate socială: de la sărăcia micului negustor la bunăstarea industriașului, pe urmă la prestigiul carierei militare, carieră emblematică a integrării reușite în acțiune, dar și translație, migrație a valorilor. Bunicul era tradiționalist, fiul respecta încă riturile, nepotul, erou fără voie al unei afaceri care l-a depășit, nu s-a exprimat niciodată asupra iudeității sale. El se situează la periferia comunității evreiești. Totuși, la fel cu imensa majoritate a evreilor din Franța în această perioadă, Dreyfus s-a căsătorit cu o evreică; endogamia a rămas și va rămâne, de fapt, regula până la al doilea război mondial.

2. *Emanciparea evreilor à la française*

Care a fost fizionomia comunității la cotitura secolului, când s-a deslănțuit „afacerea"?

Emanciparea din 1791 a făcut din evrei cetățeni la fel cu ceilalți, sunând clopotele de înmormântare a «națiunilor evreiești» (a se vedea *Lumea așchenază). Cu prilejul unei dezbateri la Adunare, la 23 decembrie 1789, contele Stanislas de Clermont — Tonnerre, deputat de Paris, declarase: «Trebuie refuzat totul evreilor ca națiune și acordat totul evreilor ca indivizi [...]; trebuie ca ei să nu formeze în stat nici un corp politic și nici un ordin; trebuie ca ei să fie individual cetățeni». De atunci, iudaismul nu trebuia să mai existe în Franța decât ca religie. Evreii, care au ajuns la egalitate completă sub monarhia din Iulie, trebuiau să devină francezi de confesiune mozaică. În 1808, Napoleon a organizat viața religioasă în cadrul consistoriilor: un *Consistoriu central, alcătuit din trei rabini și doi laici și consistorii departamentale, reprezentând fiecare cel puțin 2.000 de evrei. În afară de organizarea cultului, aceste consistorii au sarcina de a încadra și a supraveghea populația evreiască. O dată cu legea separației bisericii de stat (1905), funcțiile consistoriilor au fost modificate. Ele au devenit simple asociații de cult, pierzând totodată monopolul organizării cultului. De atunci, pot exista și sinagogi neconsistoriale. Deviza Consistoriului, «Religie și Patrie», exprimă o doctrină pe care o rezumă și termenii de emancipare și de integrare, al căror sens l-a explicitat marele rabin Liber. «[...] evreii au devenit cetățeni ca și ceilalți — aceasta

se numește emanciparea — și, firește, ei trebuie să fie asemenea concetățenilor lor — aceasta se cheamă asimilarea — pentru tot ce nu este religia lor, căci iudaismul este în esență o religie și se păstrează ca atare». Această doctrină a francezilor israeliți a rămas în vigoare până la al doilea război mondial.

Nici o organizație n-a exprimat mai bine decât Alianța Israelită Universală această credință în excelența și universalitatea Emancipării à la française. Ca urmare a afacerii din Damasc, unde, în 1840, evreii au fost acuzați de crimă rituală asupra unui călugăr franciscan, precum și ca urmare a afacerii Mortara (Italia), unde, în anul 1888, biserica catolică a refuzat să înapoieze părinților săi un copil evreu pe care o servitoare l-a botezat — un număr de intelectuali, impregnați de idealuri liberale și republicane, încrezători în Progres și Rațiune, care fac să dispară obscurantismul și, o dată cu el, și antisemitismul, au hotărât să întemeieze, în 1860, prima organizație evreiască cu vocație internațională. Emancipați și luminați de-acum, evreii din Franța aveau datorii față de frații lor persecutați, căci, spune deviza Alianței, «toți israeliții sunt solidari unii cu alții». În primul rând, datorie de solidaritate și de susținere a evreilor amenințați, dar și necesitatea de a ajuta pe coreligionari să se integreze deplin în țările în care se află, să se schimbe, să-și modifice obișnuințele, renunțând la particularismele lor, să-și schimbe mentalitatea. Pe scurt, «să se regenereze», cum se spunea pe atunci. În felul acesta, ei vor putea beneficia de progres, devenind cetățeni de confesiune israelită, la fel cu coreligionarii lor din Franța. Începând din 1860, Alianța Israelită Universală a creat o întreagă rețea de școli în Africa de Nord, în Orientul Apropiat, în Balcani, care va fi vectorul de difuzare a idealurilor Revoluției și a concepției franceze despre iudaism.

În 1872, data ultimului recensământ în care figurează apartenența religioasă și pentru care posedăm date statistice fiabile, în Franța metropolitană trăiau 49.439 evrei, dintre care 24.319 la Paris și în periferiile sale, proporție care a crescut mereu, în timp ce înainte de 1800, 70% din evreii din Franța trăiau în Alsacia. La sfârșitul secolului se estimează în general numărul evreilor din Franța la 80.000, dintre care 50.000 la Paris. La un secol de la Emancipare, evreii din Franța nu mai constituiau — spre deosebire de imperiul țarist — o minoritate națională, ci de-acum o comunitate, dacă acceptăm definiția dată pentru această noțiune de către Annie Kriegel: «un tip de grupare în care gradul de apartenență prezintă intensități variabile — de la gradul practic zero la gradul o sută; în care modalitățile de apartenență sunt și ele foarte disparate în manifestările lor concrete [...] ceea ce înseamnă în practică, pe de o parte, că a intra și a ieși dintr-o asemenea structură colectivă este (relativ) la îndemâna oricui și, pe de altă parte, locul pe care fiecare îl alege să se situeze pe raza foarte întinsă care merge de la centru spre periferie nu are fixitatea unui angajament perpetuu». Această comunitate, numericește foarte mică și ale cărei contururi au ajuns vagi, este pentru istoric deosebit de greu de definit și de studiat. Ea este alcătuită în primul rând din evreii băștinași (evrei comtadini, bordelezi, alsacieni sau loreni care au optat pentru Franța). Ei erau majoritari până la primul război mondial. O parte dintre ei s-a îndepărtat de practica religioasă evreiască, nu mai frecventa vreo sinagogă. Atunci evreii imigranți au fost cei care au înviorat din nou comunitatea evreiască din Franța.

Într-adevăr, după asasinarea lui Alexandru al II-lea în 1881 și după pogromurile care au urmat, Franța a cunoscut o primă imigrație provenind din imperiul țarist. A fost un val modest: 90% din emigranții din Rusia au ales atunci Statele Unite, 25.000 de evrei din Europa Centrală și de Răsărit, din imperiul țarist, dar și din Austria sau din România s-au instalat în Franța înaintea primului război mondial, îndeosebi la Paris. Erau mai ales muncitori și meseriași. Prima societate de muncitori a fost întemeiată în 1882, iar la începutul secolului al XX-lea, sindicatul parizian al șepcarilor și pălă-

rierilor nu cuprindea, practic, decât imigranții evrei. Aceștia au desfășurat o rețea întreagă de *Landsmanshaften*, asociații de originari care au jucat atât rolul de societăți funerare, pentru înhumare în careurile evreiești ale cimitirelor, cât și rolul de societăți de într-ajutorare materială, preocupându-se în același timp și de viața culturală a membrilor lor, uneori chiar și de viața lor culturală. Aceste asociații au fost pentru imigranți un ciur, o sită între societatea din care au plecat și societatea care i-a primit. Căci acești evrei străini erau sortiți ca, ajutați de coreligionarii lor, să devină francezi. Școala laică și școlile consistoriale, în care copiii erau învățați că trebuie să devină francezi de confesiune israelită, au jucat un rol capital în integrarea lor în Franța. Cu atât mai mult cu cât anii 1906–1928, de la reabilitarea lui Dreyfus până la primele semne ale marii crize economice din 1929, au constituit o secvență lungă, în care triumfa tocmai modelul francez de integrare, într-un fel o «vârstă de aur» în care evreii au fost, după cum spune proverbul idiș, «fericiți ca Dumnezeu în Franța», ani în care antisemitismul, fără să fi dispărut vreodată cu totul, se afla totuși la limita cea mai de jos. Primul război mondial a jucat rolul de accelerator al procesului de integrare. Francezii evrei au dat dovada unui entuziasm patriotic, la fel cu toți francezii. Atașamentul lor pentru patrie a fost profund, de nezdruncinat. În ce privește imigrații, 6.000 dintre ei s-au angajat și au luptat în regimentele de marș ale Legiunii străine iar 1.200 și-au pierdut viața în lupte.

3. *Perioada interbelică*

Anii care au urmat războiului din 14–18 au fost ani de transformare profundă a comunității evreiești. Franța, al cărei dinamism demografic fusese de mult atins, care fusese sângerată de Marele Război, a fost atunci țară de primire pentru străini, în primul rând italieni și polonezi, cu atât mai mult cu cât Marea Britanie și apoi Statele Unite și-au închis porțile imigrației. În acest context s-a situat sosirea a peste 80 000 de evrei, provenind din Europa Centrală și de Răsărit, mai ales din Polonia nou creată, dar și din Ungaria, Letonia, Lituania, Rusia, România, cărora li se adăugau evreii sefarzi din Turcia sau din Grecia.

Ultimul val de imigrație, dinainte de 1939, a fost format din evrei germani. Ei au fost în număr de 20.000–25.000 la sfârșitul lui 1933, anul în care Hitler a preluat puterea. După *Anschluss*, alipirea Austriei la al treilea Reich, le-a venit rândul la emigrare evreilor austrieci, cărora li s-au alăturat, în 1939, evreii cehi. Pentru o parte dintre ei, Franța n-a fost decât o etapă în drumul spre continentul american sau spre Palestina. Acești imigranți s-au stabilit în majoritatea lor la Paris, dar și la Strasbourg, Metz, Nancy, Marsilia, Lyon sau Nisa.

În ajunul celui de-al doilea război mondial, comunitatea evreiască din Franța era de peste trei ori mai numeroasă decât în momentul afacerii Dreyfus. Evreii de baștină erau de-acum minoritari, evreii recent imigrați erau majoritari. Situația profesională a evreilor a devenit contrastantă. Așa cum a remarcat David H. Weinberg în studiul său privitor la evreii din Paris, această situație era direct dependentă de vechimea datei sosirii în capitală. Jumătate dintre francezii israeliți lucrau în marele comerț; 20% aveau o activitate industrială, cel mai des ca proprietari sau directori de întreprinderi în textile, giuvaergerie sau mecanică; 15% exercitau profesii liberale: dentiști, medici, avocați. Numai 5% făceau munci manuale. În schimb, 60% dintre evreii străini lucrau în sectorul industrial și artizanal, dintre care peste 80% (circa 50.000) ca lucrători la domiciliu sau în ateliere, în textile și în confecții.Ei nu constituiau propriu-zis o clasă muncitoare; diferențele dintre patroni și fasonieri, dintre patroni și muncitori, erau destul de vagi.

Dacă 15–20% dintre imigranți lucrau în comerț, peste jumătate dintre ei erau negustori ambulanți sau ocazionali. Numai 5% exercitau profesii liberale. Însă a doua generație, născută în Franța, cunoștea aceiași reușită profesională ca și evreii băștinași.

Imigrația din perioada interbelică se deosebea de cea care o precedase. În primul rând, prin numărul său, care făcea ca integrarea să fie mai puțin rapidă. Dar se deosebea mai ales prin aceea că s-a produs în timpul unui anumit climat general, cel al anilor 30, marcat prin crize economice mondiale, prin ascensiunea la putere a lui Hitler în Germania, iar în Franța prin sporirea xenofobiei și antisemitismului. Concepția despre iudaism a imigranților nu mai era aceea a francezilor israeliți. Pentru imigranții din acea perioadă, a fi evreu nu ținea numai de sfera religioasă, ci de un anumit mod de viață, de o cultură. Cea mai mare parte a evreilor imigrați rămânea atașată de practica iudaismului tradițional. Spre deosebire de francezii de confesiune israelită, ei nu despărțeau obligațiile profane de cele religioase. În Paris s-au înmulțit acele *șuln*, oratoriile care vădeau zelul cu care imigrații menținеau practica pe care o avuseseră în Europa de Răsărit. În 1935, circa 50.000 de persoane asistau la serviciile religioase din zilele de sărbătoare ale lunii Tișri. Până la război, cotidianul în idiș *Parizer Haint* («Parisul astăzi»), de inspirație religioasă, avea cele mai mari tiraje, vânzându-se mult mai mult decât celelalte două cotidiene, cel al Bund-ului, *Unzer Știme* («Vocea noastră») și cel al comuniștilor, *Naie Presse* («Presa Nouă»), inclusiv la Belleville, fieful organizațiilor comuniste evreiești, unde existau mai multe sinagogi și numeroase măcelării *cașer*. Pentru mulți, religia nu era decât un element al *Idișkeit*, adică ansamblul culturii evreiești din Europa de Răsărit, țesută în jurul idișului, limbă pe care o vorbeau la Paris în anii 30, 80% dintre evreii născuți în străinătate și 50% dintre cei născuți în Franța; deci, 68% din evreii parizieni vorbeau atunci idiș.

Totuși, o parte dintre acești evrei sau uneori copiii lor respingeau religia. Pentru că ea le părea perimată, pentru că pune piedici voinței lor de a se integra; pentru că aveau condiții precare de viață care făceau dificilă practicarea religiei: carnea *cașer* era oneroasă, respectarea șabatului era uneori incompatibilă cu exercitarea vieții profesionale. Dar mai ales pentru că aderau la ideologii de stânga — bundistă sau comunistă — pentru care religia este «opiul poporului evreu». Pentru acești imigranți de stânga, respingerea religiei nu antrena și respingerea totalității culturii idiș. Parisul a fost atunci unul din marile centre ale acestei culturi. Între 1918 și 1939 au fost create la Paris, 133 organe de presă în idiș, unele efemere. Scriitori precum Șalom Aș au locuit în capitală și au publicat. În 1922 a fost fondată Kultur Liga pentru a oferi «un colț culturii idiș» și a organiza conferințe și dezbateri. Începând din 1925, comuniștii au preluat controlul și au politizat-o. De atunci ea adăpostea și universitatea populară și o trupă de teatru. Ca reacție la această politizare, bundiștii s-au retras și au creat Medem Clubul, înzestrat cu o bibliotecă; aceasta mai există și acum, constituind prima bibliotecă idiș din Europa.

Într-adevăr, anii 30 au fost cei ai politizării evreilor imigrați. Unii s-au alăturat Bundului, a cărui primă organizație a fost întemeiată la Paris încă din 1900, de către refugiați politici. Foarte legați de Bundul din Polonia, preconizând atât revoluția socialistă cât și autonomia culturală, bundiștii au rămas în Franța într-o izolare relativă în raport cu socialiștii francezi din SFIO, socotiți prea reformiști, precum și în raport cu alte medii evreiești de stânga. Mai existau atunci și un mare număr de organizații sioniste, întrunind fiecare un număr restrâns de militanți: «revizioniștii», preocupați mai ales de crearea unei forțe militare evreiești; Poale Țion Hitahdut care preconiza crearea în Palestina a unui stat evreu socialist; sioniști generali, mai puțin politizați; sioniști religioși. Influența mișcărilor sioniste, foarte atomizate, a rămas slabă.În anii

30, printre organizațiile politice, comuniștii aveau cea mai mare influență. Față de afluxul de străini care a urmat Marelui Război, CSTU (Confederația generală de muncă unitară) și apoi partidul comunist au creat secții de limbă constituind MOE (mâna de lucru străină), devenită în 1932 MOI (mâna de lucru imigrată). Printre aceste secții era și subsecția evreiască, adică de limbă idiș. Până în anii 30, influența comunismului asupra evreilor imigrați a rămas slabă, atât de mare fiind sectarismul mișcării comuniste internaționale: era perioada tacticii «clasă contra clasă». În mediul evreiesc ea se traducea prin denunțarea violentă a «burgheziei evreiești», în care erau înglobați până și micii patroni, bundiștii, sioniștii și rabinii. În 1934 această tactică a fost flexibilizată, s-a trecut la epoca frontului unit, care și-a găsit echivalentul în lumea evreiască, reunind vreme de trei ani (din 1934 până în 1937) bundiști, sioniști de stânga și comuniști, în lupta contra «fascismului».

Cu toate acestea, majoritatea evreilor din imigrația anilor 20 și 30 n-a aderat la nici o mișcare politică. Ca și în generația dinainte, organizația lor a rămas *Landsmanschaft*, societatea care întrunea pe originarii din același târg sau oraș. În 1939 erau cam 200 asemenea societăți. În 1936 fusese creată Federația Societăților Evreiești din Franța (FSJF), ale cărei scopuri erau clar definite: «A aduna eforturile împrăștiate ale grupelor și indivizilor; a stimula adaptarea evreilor imigrați la viața franceză, dezvoltând în același timp activitățile culturale evreiești; a contribui la o colaborare mai strânsă cu marile organizații ale iudaismului francez sau mondial». La începutul anilor 30, peste 20.000 de familii imigrate erau membre ale uneia dintre societățile federate. Deși FSJF n-a ajuns niciodată să joace un mare rol politic, ea a avut în schimb un rol integrator, ajutând materialicește pe evreii săraci. De asemenea, ea a pus în contact pe imigrați cu organizațiile iudaismului francez, îndeosebi cu Consistoriul, față de care ea n-a manifestat niciodată ostilitatea pe care o arătau bundiștii sau comuniștii.

Iudaismul francez nu s-a bucurat de venirea noii imigrații. Organele sale de presă au exprimat teama dacă nu cumva acești noi imigrați vor stârni antisemitismul și vor pune sub semnul întrebării asimilarea à la française. Totuși, dincolo de disprețul care a fost exprimat destul de des față de «Polaci», comunitatea evreiască de baștină nu și-a neglijat datoriile. Au fost întemeiate comitete de ajutor, care au adunat bani, au căutat slujbe, locuințe. Obiectivul a fost același ca pentru imigrația precedentă: acești evrei să fie transformați în francezi buni, de confesiune israelită.

În septembrie 1939, când s-a declarat războiul, purtarea evreilor din Franța nu s-a deosebit prin nimic de aceea pe care au avut-o evreii în războiul din 14–18. Patriotismul evreilor de baștină era intact. Astfel, Marc Bloch, profesor de istorie economică la Sorbona, în pofida vârstei de 50 de ani și a problemelor de familie, a fost mobilizat la cerere. În *Ciudata înfrângere* el răspundea dinainte celor care i-ar fi contestat calitatea de francez, afirmând: «[...] am fost crescut în cultul acestor tradiții patriotice, ai căror cei mai fervenți susținători au fost israeliții din exodul alsacian: [...] orice se va întâmpla [...] Franța va rămâne patria din care nu-mi voi putea desprinde inima. M-am născut în ea, am sorbit cultura ei, mi-am însușit trecutul ei, nu respir bine decât sub cerul ei și, la rândul meu, m-am străduit s-o apăr cum am putut mai bine». Imigranții străini s-au angajat și ei tot atât de masiv ca în 1914 în regimentele de marș și în Legiunea străină: aproape 3.000 în regimentele al XXI-lea, XXII-lea și XXIII-lea de marș străine, 1.500 în regimentele al XI-lea și al XII-lea de străini de infanterie, 4.000–5.000 în armata poloneză reconstituită pe teritoriul francez, 1.300 în armata cehoslovacă, 5.000 în Legiunea străină. În total, 16.000 evrei care, la fel ca și cei din 1914, au apărat cu armele solul patriei lor de adopție, mulți dintre ei sperând că vor dobândi naționalitatea franceză la care aspirau. Pierderile în luptele bătăliei pentru Franța au fost considerabile.

Când s-a produs prăbușirea, soldații și ofițerii evrei, francezi sau străini, au împărtășit soarta armatei franceze: captivitatea în Germania; 10.000–15.000 de evrei s-au regăsit în Stalagurile sau Oflagurile, unde au rămas în tot timpul războiului.

4. *Vichy și statutul evreilor*

Primele măsuri discriminatorii s-au abătut asupra populației evreiești la trei luni după prăbușire și după semnarea de către Petain a armistițiului. La 27 septembrie 1940, autoritățile germane de ocupație au promulgat prima ordonanță «relativă la măsurile contra evreilor». Înainte de toate ea îi definea ca evrei pe cei care aparțin sau au aparținut de religia evreiască sau care au mai mult decât doi bunici evrei. Ordonanța interzicea evreilor care fugiseră când înainta armata germană, să se întoarcă în zona ocupată. Ordonanța impunea evreilor, așa cum s-a definit, «să se prezinte până la 30 octombrie 1940 la subprefectul arondismentului în care au domiciliul sau reședința de obicei, pentru a fi înscriși într-un registru special». În sfârșit, orice activitate comercială al cărei proprietar este evreu trebuie să se dezvăluie printr-un afiș special ca «întreprindere evreiască», în franceză și în germană.

La 18 octombrie 1940 au apărut simultan în *Jurnalul oficial* «legea referitoare la statutul evreilor», adoptată la 3 octombrie de către guvernul de la Vichy din proprie inițiativă, fără o cerere sau o presiune germană, precum și legea «cu privire la resortisanții străini de rasă evreiască» din 4 octombrie. Aceasta a doua lege permitea internarea evreilor străini în lagăre speciale, prin simpla decizie a prefectului departamentului în care au reședința, și, în plus, posibilitatea de a li se indica o reședință obligatorie. În ce privește statutul, el îl definea întâi pe evreu: «Este considerat ca evreu, pentru aplicarea legii de față, orice persoană născută din trei bunici de rasă evreiască sau din doi bunici de această rasă, dacă și consortul său este evreu». Evreii astfel definiți erau excluși prin lege de la principalele funcții publice, din presă, din cinema, din radiodifuziune, din teatru. Era prevăzută stabilirea de cote pentru profesiile liberale.

Al doilea statut al evreilor, cel din 2 iunie 1941, a fost adoptat într-un context nou, la scurt timp după crearea, prin legea din 29 martie 1941, a Comisariatului pentru probleme evreiești, încredințat lui Xavier Vallet, care fusese inspiratorul lui. Acest statut definea mai precis cine este evreu, dar mai ales lunga listă a profesiilor interzise. În aceași zi a fost impus un recensământ, de inspirație franceză de astă dată, în Franța metropolitană, în Algeria, în colonii și până și în protectoratele din Siria și Liban.

O dată cu legislația care făcea din evreii francezi niște semi-cetățeni și care permitea internarea evreilor străini în lagărele care răsăreau ca ciupercile în departamentele zonei neocupate, guvernul de la Vichy și autoritățile germane se concurau în a proceda la arianizarea bunurilor evreiești în zona ocupată, ca și în cea care a rămas liberă până în noiembrie 1943. Așa cum notează André Kaspi, termenul de «arianizare» nu exista în limba franceză și a fost împrumutat din vocabularul național-socialist. El poate fi înțeles în sens îngust, ca transferul proprietăților și bunurilor evreiești în mâini «ariene». Dar, în sens mai larg, era vorba ca, din voința naziștilor și a guvernanților de la Vichy, evreii să fie privați de ocupațiile lor, să fie reduși la mizerie, și după aceea să fie marginalizați.

Până în mai 1941, viața evreilor, de baștină sau străini, a ajuns de o precaritate extremă. Dar abia din mai 1941 libertatea lor a fost amenințată. Primele arestări de masă de către autoritățile germane s-au produs în zona ocupată, în 1940. La 14 mai, evreii străini din Paris, polonezi de la 18 la 40 de ani, cehi, ex-austrieci de la 18 la 60 de ani, au fost convocați la comisariatele cartierelor lor. 6.494 convocări, «bilete

verzi», îi invitau să se prezinte însoțiți de un membru al familiei sau de un prieten, pentru «examinarea situației sale». Din cei 6.494 convocați s-au prezentat numai 3 747, care au fost dirijați prin patru trenuri speciale spre lagărele de la Pithiviers și de la Beaune- la-Rolande, în Loiret.

Pentru aceste arestări a fost utilizat pentru prima dată fișierul evreiesc. Într-adevăr, în zona Senei, pentru a clasa informațiile obținute prin recensăminte, a fost necesar să se creeze un organism special instalat la prefectura poliției, sub ordinele administrației și ale poliției generale. Acest serviciu al fișierului evreiesc, zis fișierul Tulard, după numele responsabilului său, a clasat fișele după patru indici: alfabetic, strada, naționalitatea, profesia. El a slujit cu prilejul raziilor-jafuri ulterioare.

La 20 august 1941, al XI-lea arondisment a fost înconjurat de la ora 5 și 1/2 dimineața. 2.400 inspectori, gradați, gardieni ai poliției municipale pariziene au fost însărcinați, cu ajutorul *Feldgendarmeriei*, să-i aresteze pe toți evreii, francezi sau străini, de la 18 la 50 de ani, cu excepția cetățenilor americani. Trebuiau să fie arestate 5.784 persoane. Seara erau arestate numai 3.000 persoane. Germanii au decis deci să extindă arestările la alte arondismente. La 23 august, când razia s-a terminat, erau arestate 4.232 persoane. Ele au fost duse cu autobuze la Drancy, în lagărul instalat în vastele clădiri neterminate ale cetății Muette, care fuseseră deja utilizate de către germani pentru internarea prizonierilor de război francezi, și apoi a prizonierilor britanici. Lagărul era păzit, condus și administrat de către autoritățile franceze, dar era plasat sub controlul serviciului de treburi evreiești al Gestapo-ului, singurul abilitat să decidă internări și eliberări.

La 12 decembrie 1941 în zori, *Feldgendarmerie,* SIPO–SD și polițiști francezi au arestat 743 bărbați de naționalitate franceză, comercianți, industriași, ingineri, medici, avocați și profesori. Ei au fost duși în lagărul de la Compiègne-Royallieu.

Evrei, francezi și străini, zăceau în lagăre la Drancy, Pithiviers, Beaune-la-Rolande, Compiègne pentru zona nord, Gurs, Rivesaltes, Septfonds etc. pentru zona neocupată. Între timp, a început la răsărit exterminarea evreilor din Europa. Expresia de «soluția finală a chestiunii evreiești», care vroia să mascheze realitatea oribilă, era frecventă la RSHA, Oficiul central de securitate al Reichului, dirijat de către Reinhard Heydrich, din decembrie 1939. Obiectivul naziștilor, încă de când au ajuns la putere, a fost să facă Reichul *Judenrein* sau *Judenfrei*, «curat» sau «liber» de evrei, silindu-i la început să emigreze, apoi având în vedere strângerea lor într-un teritoriu îndepărtat, Madagascar. În 1941 soluția teritorială a fost părăsită și a început procesul de exterminare fizică. Când a avut loc invadarea Uniunii Sovietice, comandouri mobile, *Einsatzgruppen*, au urmat Wehrmacht-ul și au procedat la masacre masive și sistematice. În felul acesta au fost omorâți cel puțin 900.000 de evrei. În decembrie 1941, la Chelmno (rebotezat Kuhlmof) au avut loc primele gazări de evrei. În acest context s-a ținut la 20 ianuarie 1942, într-o vilă din Wannsee, suburbie a Berlinului, o conferință la care au luat parte 15 secretari de stat, aparținând tuturor sectoarelor statului german, pentru a discuta despre «evacuarea» și uciderea celor 11 milioane de evrei pe care i-au recenzat în Vechiul Continent, inclusiv Anglia și Spania. Clasată ca «afacere secretă» a Reichului, conferința de la Wannsee a pus la ordinea de zi «Soluția finală». Ea a afirmat autoritatea lui Heydrich în executarea exterminării evreilor, pe care a sistematizat-o. «Este neîndoielnic, declara Heydrich în preambul, că o mare parte dintre ei se va elimina în chip natural, dată fiind starea lor de deficiență fizică. Restul, care va continua să trăiască și care va trebui considerată ca partea cea mai rezistentă, va trebui tratată în consecință. Într-adevăr, experiența istoriei a arătat că, eliberați, această elită naturală poartă în germene elementele unei noi renașteri evreiești».

Anul 1942 a fost pentru evreii din Europa cel mai ucigător: cu 270.000 de victime. El a fost cel mai ucigător și pentru evreii din Franța, cu peste 40.000 de deportați. Primul convoi a plecat spre Auschwitz la 27 martie 1942, urmat de alte șase, înainte de iulie 1942.

Între decembrie 1941 și iulie 1942, raziile au încetat. O ordonanță din 29 mai 1942 a impus portul stelei galbene de către evreii din zona ocupată, Vichy-ul refuzând să aplice această dispoziție în zona liberă. La 16 și 17 iulie 1942 s-a desfășurat la Paris razia zisă «Vel-d' Hiv'», în vreme ce pe teritoriul fostei Polonii mașina de exterminare funcționa din plin. Pentru naziști era clar că toți evreii trebuiau deportați, spre a fi asasinați. În ceea ce îl privea, guvernul de la Vichy dorea ca evreii străini și apatrizi să părăsească teritoriul francez, dar evreii francezi să fie cruțați. La 2 iulie 1942, René Bousquet a cedat presiunilor lui Knochen și a acceptat ca poliția franceză să procedeze la arestări, atât în zona liberă cât și în zona ocupată. La 4 iulie, Pierre Laval a propus să fie incluși la deportare copii cu vârste mai mici de 16 ani. În acest fel el a salvat pe moment pe evreii francezi, oferind germanilor deportarea copiilor de origine străină.

La 16 și 17 iulie, aproape 900 echipe de arestare, cuprinzând fiecare un gardian în uniformă și un gardian în civil sau un inspector al poliției judiciare sau al Informației generale au primit sarcina să aresteze în «Parisul mare» aproape 25.000 de evrei, ale căror fișe fuseseră pregătite pe baza fișierului prefecturii. Bărbații și femeile fără copii au fost dirijați spre Drancy, femeile însoțite de copii — spre Velodromul de iarnă. În acest fel, operația «Vânt de primăvară» a rămas în memorie sub denumirea de «rafle de Vel' d'Hiv». Originalitatea acestei razii în raport cu toate cele dinainte a fost că femeile și copiii, cruțați până la acea dată, au fost acum arestați. În zilele care au precedat razia, evreii au fost preveniți de zvonul provenind de la prefectura de poliție și răspândit de militanții organizațiilor evreiești, comuniștii, sioniștii, cercetașii israeliți mai ales. Așa încât rezultatele au fost nesatisfăcătoare pentru nemți: numai 12.884 persoane arestate, adică mai puțin de jumătate din efectivele prevăzute; printre arestați, 5.802 femei și 4.051 copii.

În iulie și august 1942, alte razii s-au desfășurat în zona ocupată și în zona neocupată. Obiectivul era să fie umplute trenurile pentru Auschwitz. În felul acesta au fost arestați 6.584 evrei în zona neocupată. Împreună cu internații din lagărele din zona sud (lagărele din Milles, Noé, Gurs, Recebedou), cei din prestațiile GTE (gruparea muncitorilor străini) au fost în total 11.000 evrei din zona liberă care au fost deportați spre Auschwitz. Astfel, potrivit statisticilor stabilite de către Serge Klarsfeld, 4.086 evrei au fost deportați din Franța între 5 iunie și 11 noiembrie 1942. După aceea au fost necesare încă 19 luni pentru a deporta ceilalți 34.000 evrei, până la plecarea ultimului vagon, la 17 august 1944. Aceasta pentru că vara 1942 a marcat o cotitură în opinia publică. Până atunci precumpănise indiferența. Arestările din iulie și august 1942 au indignat numeroase medii. Presa Rezistenței a denunțat raziile, Biserica a luat atitudine. Episcopi, precum Mgr Théas din Montauban sau Mgr Saliège din Toulouse, au condamnat cu vigoare persecuția. Într-o scrisoare menită să fie citită în toate parohiile din dioceza sa, acesta scria: «Timpului nostru i-a fost dat să vadă tristul spectacol ca femei, bărbați și copii să fie tratați ca o turmă, ca membri ai aceleiași familii să fie despărțiți unii de alții și să fie îmbarcați spre o destinație necunoscută. De ce nu mai există dreptul de azil al bisericilor noastre? De ce suntem niște învinși?... Evreii sunt bărbați; evreicele sunt femei. Nu este îngăduit orice contra lor... ei fac parte din spița omenească. Ei sunt frații noștri, la fel ca atâția alții».

Ce atitudine au avut evreii din Franța față de persecuție? La începutul ocupației n-a existat o percepție limpede a proceselor care pornesc. Cvasi totalitatea evreilor

s-a supus ordonanței germane și s-a lăsat recenzată. Nici o organizație evreiască n-a indicat atunci necesitatea de a se sustrage recenzării. La fel ca întreaga Franță, ele au fost șocate de dezastru. Încă din octombrie 1940, grija principală era de a permite subzistența unei populații pe cale de marginalizare. Multe femei își aveau soțul prizonier în Germania, familii întregi erau fără resurse. Deci, grija majoră era și a rămas până la Eliberare, supraviețuirea evreilor, privați de mijloacele de existență. Foarte curând, Danneker a încercat să facă să se nască în Franța un *Judenrat*, un consiliu care să fie singurul interlocutor al germanilor. El a luat contact la Paris cu ce mai rămăsese din Consistoriu, dar acesta s-a opus, luând ca pretext legea separării bisericii de stat: Consistoriul nu se poate ocupa decât de treburile de cult. El nu este acreditat să-i reprezinte pe evrei. În schimb, la Paris, Consistoriul a acceptat crearea unui comitet de coordonare a operelor de binefacere din Marele Paris, care reunea colonia școlară, OSE, azilul de noapte din strada Lamarck. Comuniștii evrei și-au propus adeziunea, care a fost refuzată din pricina pactului germano-sovietic. În paralel a fost creată în zona liberă o Comisie centrală a operelor de asistență. În martie 1941 a fost creată UGIF, Uniunea generală a israeliților din Franța, al cărei obiect era «să asigure reprezentarea evreilor pe lângă puterile publice, în special pe chestiunile de prevedere și de reclasare socială». Toți evreii din Franța, francezi ca și străini, erau obligați să se afilieze la UGIF. În zona nord, UGIF gospodărea cantine, dădea ajutor săracilor. De pildă, în 1942, ea a tratat 5.500 de dosare. Fondurile proveneau în parte de la American Joint Distribution Committee, via UGIF din zona nord, în parte din fondul de solidaritate, adică din banii jefuirii bunurilor evreiești. În zona sud UGIF-ul nu era, de fapt, decât un simplu cartel care federaliza în chip foarte lax fostele opere de caritate: într-ajutorarea franceză israelită, ORT (Operă, Reconstrucție, Muncă), OSE, cercetașii israeliți, CAR (Comitetul de asistență pentru refugiați), FSJF, comisia lagărelor, HICEM (Organizația internațională evreiască de ajutor pentru refugiați), AIU.

Istoria UGIF mai rămâne de făcut. Ea ar permite ieșirea din polemică. Bilanțul provizoriu trebuie să fie nuanțat. UGIF a servit oare interesele comunității evreiești? se întreabă André Kaspi. «Într-o anumită măsură, da, răspunde el. «De pildă, datorită ajutorului dat de UGIF, au putut supraviețui unii bătrâni, incapabili să se ascundă, să-și găsească mijloace de subzistență, să beneficieze de îngrijiri absolut necesare. UGIF a făcut să trăiască bărbați și femei, privați de bunurile lor, smulși de la meseriile lor, siliți la pribegie într-o Franță dușmănoasă. Însă, curând, inconvenientele s-au dovedit mai mari decât avantajele. Nu există justificare pentru menținerea UGIF după vara anului 1943, căci de atunci UGIF a devenit un instrument al Gestapoului, oricare va fi fost devotamentul conducătorilor și membrilor săi, oricare vor fi fost serviciile aduse de ei».

Pe de altă parte, evreii au făcut rezistență. Ei au luat parte la diferitele mișcări de rezistență de toate obedințele. De asemenea, și-au alcătuit propriile lor mișcări care, luptând contra ocupantului nazist, se preocupau în același timp de supraviețuirea evreilor. Salvarea copiilor — acest viitor al poporului sortit nimicirii — a ocupat un loc special în acțiunile rezistenței evreiești. OSE (opera de ajutorare a copilăriei), SERE (serviciul de evacuare și regrupare a copiilor), EIF, au ascuns copiii, împrăștiindu-i pe la familii neevreiești; în special cu ajutorul organizațiilor creștine, au favorizat trecerea unor copii în Elveția sau în Spania. În acest fel, copiii au avut procente mai mari de supraviețuire decât adulții. Dacă deportările au afectat 26% dintre adulții de peste 17 ani, procentul copiilor deportați a fost mult mai mic, de 12,68% din totalul copiilor.

Rezistența evreiască a luat parte și la lupta armată. La sfârșitul anului 1941 a fost creată armata evreiască, prin federarea mai multor grupări sioniste. În afara grupelor sale urbane, ea a oganizat în Tarn un important maquis. Comuniștii evrei, grupați începând din 1943 în cadrul UJRE (Uniunea evreilor pentru rezistență și într-ajutorare) au practicat activități de solidaritate, au editat o bogată presă în idiș, ca și în franceză.

Cazul FTP–MO pune o problemă specială. Unele dintre detașamentele sale (ex. al doilea detașament parizian) erau alcătuite în totalitate din evrei.. Altele, de pildă Carmagnole din Lyon sau Liberté din Grenoble, erau alcătuite în marea lor majoritate din evrei. Însă obiectivele luptei lor erau identice cu cele ale FTP și nu priveau prin nimic supraviețuirea evreilor.

5. *Perioada postbelică*

În 1945, după ce foarte puțini dintre deportați s-au reîntors (2.500 din 76.000), comunitatea evreiască din Franța era mult slăbită. Se aprecia că ea număra 150.000–200.000 persoane, dintre care 100 000 trăiau în Capitală. Un evreu din patru sau din cinci, după estimări, își pierduse viața. Pierderile erau așa-dar imense. Ele nu se puteau totuși compara cu cele pe care le suferiseră evreii din Belgia sau din Olanda, ca să nu ne referim decât la evreii din Europa Occidentală. Fuseseră exterminați 25% dintre evreii din Belgia, 80% dintre evreii din Olanda. Georges Wurmser, președintele Consistoriului din Paris, se putea felicita în 1977 că «iudaismul din Franța, în comparație și în pofida pierderilor sale numeroase și atât de dureroase, se poate socoti încă o populație importantă. Comunitățile noastre trăiesc, cu câteva excepții, sinagogile noastre pot fi folosite. Fostele noastre programe de activitate au putut renaște, sunt create altele noi». După genocid și cel de-al doilea război mondial, care a cruțat-o mai mult, comunitatea evreiască din Franța a ajuns prima comunitate evreiască din Europa continentală, cu excepția celei din URSS, și va rămâne ca atare. Evreii care trăiseră în Franța în anii antebelici doreau, în imensa lor majoritate, să continue a lucra acolo. Foarte puțini încercau să emigreze spre continentul american sau spre Palestina. Într-un domeniu special, cel al copiilor, comunitatea a dovedit un dinamism uimitor. Ea a fost în stare să-și ia sarcina îngrijirii și creșterii copiilor victimelor, refuzând să arunce asupra statului această sarcină. Casele pentru copii, deschise după război de către OSE, OPEJ (Opera de protecție a copilăriei evreiești), CEE (Comisia centrală a copilăriei de pe lângă UJRE), Colonia școlară, Bundul... au educat mai multe mii de copii (2 500 în 1946).

În esență, instituțiile comunității au rămas cele de dinante de război. Consistoriului și asociațiilor care gravitau în jurul lui li s-au adăugat altele, provenind din imigrația sosită din Europa Centrală sau Răsăriteană.

Totuși, anii postbelici au marcat un declin al religiei. Rabinatul a fost decimat de către deportări. Mai grav, nu mai existau candidați la studii rabinice. Numărul căsătoriilor religioase, al *bar-mițvoturilor* (a se vedea **Bar miṭva*) a scăzut mult. Dar acest declin a fost trecător. Mișcările de tineret au cunoscut o recrudescență a practicii religioase, îndeosebi Cercetașii israeliți din Franța și cadrele lor. Încă din 1947, Robert Gamzon a creat o școală de studii evreiești, cu totul excepțională în Europa, Școala Gilbert-Bloch din Orsay. Ea a furnizat comunității până în prezent cadre ce se bucurau de o formație atât universitară cât și evreiască, o dată cu redescoperirea întregului patrimoniu ebraic.

Organizațiile provenind din imigrație sunt tot cele care au existat înainte de război. Scopurile puternicei Federații a societăților evreiești din Franța au rămas neschimbate. Ea reprezintă iudaismul imigrat și se ține la distanță de partidele politice, susținând

însă viguros crearea unui stat evreu în Palestina. În 1946 avea afiliate 120 de organizații: asociații culturale, îndeosebi în provincie; programe pentru copii, printre care OPEJ (Organizația pentru protecția copilăriei evreiești) și Colonia școlară; vreo 40 de societăți de originari; programe sociale și culturale.

Însă cel mai mare prestigiu l-au avut organizațiile comuniste. Situația lor este paradoxală. Ele n-au fost niciodată atât de valorizate, atât de integrate în comunitatea evreiască, deși aduc în ea un declin inevitabil. Ele își datorează prestigiul victoriilor Armatei roșii, precum și sângelui vărsat de eroii evrei în luptele cu arma în Rezistență. Însă, din ordinul partidului comunist, organizațiile de tineret au fost dizolvate. UJRE este condamnată la marginalizare și la îmbătrânirea inevitabilă a membrilor săi.

Noutatea instituțională apărută după război este CRIF, Consiliul reprezentativ al israeliților din Franța, care a devenit Consiliul reprezentativ al instituțiilor evreiești din Franța. Crearea sa a marcat o abatere de la doctrina consistorială. Într-adevăr, pentru francezii israeliți, ideea unei reprezentări politice a evreilor este nouă. Preambulul primei charte indică într-adevăr că «acest consiliu care reprezintă ansamblul elementelor iudaismului din Franța, se consideră ca singurul calificat să fie interpretul iudaismului din Franța atât în fața puterilor publice și al opiniei, cât și față de organizațiile evreiești din alte țări și în fața instanțelor internaționale». Deci, nici președintele Consistoriului și nici rabinatul nu mai sunt cei care îi reprezintă pe evrei, ci o organizație care federează pe altele, printre care unele care nu sunt legate prin nimic de iudaismul religios. În această reprezentare, Consistoriul își păstrează totuși o greutate hotărâtoare. El dispune de majoritatea delegaților, iar președintele său, Leon Meiss, devine totodată președintele CRIF. În 1954, CRIF a înscris în statutele sale o dispoziție care stipulează că președintele său este fie președintele Consistoriului, fie desemnat de către acesta; dispoziția aceasta a fost suprimată în 1982.

Dar schimbări profunde în conștiința evreilor din Franța s-au produs abia când a avut loc crearea Statului Israel, «repatrierea» evreilor din Africa de Nord și conștientizarea lentă a ceea ce a fost genocidul. Secvența deschisă de Revoluția franceză și care vroia ca evreii să se integreze individual cu succes în națiunile în mijlocul cărora trăiesc, s-a terminat o dată cu al doilea război mondial, deschizând o nouă secvență istorică.

Anette Wieviorka

SURSE

M. Bloch, *L' Étrange Défaite*, Paris, 1900 (ediția nouă); P. Girard, *Les Juifs de France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité*, Paris, 1976; N. Green, *Les Travailleurs immigrés juifs à la Belle Époque*, Paris, 1984; A. Kaspi, *Les Juifs pendant l'Occupation*, Paris, 1991; R. Hilberg, *La Destruction des juifs d'Europe*, Paris, 1988; P. Hyman, *De Dreyfus à Vichy. L'évolution de la communauté juive en France, 1906–1939*, Paris, 1985; S. Klarsfeld, *Le Mémorial de la déportation des Juifs de France*, Paris, 1978; A. Kriegel, *Les Juifs dans le monde moderne*, Paris 1977; Id., *Réflexions sur les questions juives*, Paris, 1984; L. Lazare, *La Résistance juive en France*, Paris, 1987, D. Weinberg, *Les Juifs à Paris de 1933 à 1939*, Paris, 1974; A. Wieviorka, *Déportation et Génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, 1992; Id., *Ils étaient juifs, résistants, communistes*, Paris, 1986; *Les juifs de France dans la Seconde Guerre mondiale*, sous la direction de A. Kaspi, A. Kriegel et A. Wieviorka, *Pardès*, 16, automne 1992.

II. Evreii actualmente în Franța

Populația evreiască din Franța, care număra cam 300.000 de suflete în ajunul celui de-al doilea război mondial, s-a cifrat cam la 600.000 la sfârșitul anilor 80. Între timp, ea ieșise din război amputată cu aproape o treime din efectivele sale. La mai puțin de un deceniu după război, decolonizarea țărilor Maghreb-ului s-a soldat prin importante fluxuri de populații în direcția Franței, printre care și evrei. Imigrația masivă a evreilor, apreciată la peste 200.000 de persoane și care a durat vreo zece ani, a modificat radical peisajul evreiesc francez atât pe plan demografic cât și instituțional și cultural.

Aceste variații demografice datorate împrejurărilor dramatice ale istoriei nu trebuie măsurate doar în termeni de pierderi și de câștiguri; ele compun un peisaj omenesc singular, a cărui bogăție principală provine din metisajul său etnic și cultural. Sub acest aspect, iudaicitatea franceză prezintă trăsături unice în Europa Apuseană, atât în privința dimensiunilor sale cât și prin caracterul său diversificat.

Din pricina tradiției lor politice și culturale, evreii din Franța au ajuns destul de târziu la ideea sionistă. Ei n-au acceptat-o cu totul decât abia după război, când au fost confruntați cu evidența precarității evreiești în diaspora. Ca atare, ei nu s-au precipitat în masă spre Israel. De asemenea, contribuția lor financiară, gaj al angajamentului lor alături de tânărul stat și mărturie concretă a solidarității lor, n-a fost dintre cele mai generoase un răstimp foarte lung. Cu toate acestea, îndeosebi din 1967, de la războiul de șase zile, evreii din Franța trăiesc în ritmul evenimentelor din Orientul Mijlociu, nu în chip unitar, dar aproape totdeauna cu pasiune și cu sfâșiere. Se cuvine deci să păstrăm prezentă în conștiință această strânsă interacțiune și să privim recompunerile interne ce se observă în sânul iudaismului francez ca tot atâtea răspunsuri, existențiale, instituționale, culturale, ba chiar ideologice, aduse problemelor pe care și le pun membrii săi cu privire la apartenențele și la identitățile lor. Departe de a fi uniforme, aceste răspunsuri vădesc, dacă mai era nevoie, caracterul pluralist al acestui grup, realitate formală și totodată informală, despre care, de altfel, este greu de afirmat că alcătuiește o comunitate în sensul deplin al cuvântului, deoarece itinerariile, alegerile, aspirațiile individuale și colective, ale celor care o alcătuiesc sunt diferite, ba uneori chiar divergente. Aceste răspunsuri atestă și profunde rupturi culturale în raport cu epocile anterioare.

1. *Sosirea evreilor din Africa de Nord*

Sosirea masivă a evreilor din Africa de Nord a transformat radical iudaismul francez de după război.

Între 1956, anul independenței Marocului și a Tunisiei, și 1967, anul ultimului val de imigrație provenind din Tunisia, mai multe zeci de mii de evrei au părăsit aceste țări, plecând spre Franța. Iar numai în vara anului 1962, 120.000–130.000 de evrei au părăsit în grabă Algeria.

Din punct de vedere demografic, harta evreiască a Franței a fost desenată din nou. Până atunci concentrată mai ales la Paris și în periferia sa apropiată, precum și în câteva mari orașe din provincie, populația evreiască s-a răspândit acum pe tot teritoriul, după o dublă mișcare de concentrare și de dispersie. Concentrare în Paris și în regiunea pariziană, care au adunat de atunci peste jumătate din populația imigrată. Într-adevăr, din a doua jumătate a anilor 50, coroana suburbiei pariziene a cunoscut un avânt fără precedent, prin punerea în construcție de cartiere și orașe noi, destinate să absoarbă o parte din repatriații din Africa de Nord. În cadrul acestui vast efort susținut de stat

au fost create sau s-au dezvoltat mai multe zeci de comunități. De asemenea, o concentrare pe litoralul mediteraneean a atras numeroase familii. În sfârșit, sunt prezenți în marile orașe: Marsilia, Lyon, Toulouse, Nisa sau Strasbourg; în fiecare din ele populația evreiască ajungând să depășească pragul de 10.000 de persoane.

În același timp s-a dezvoltat fenomenul invers, de dispersie geografică. Numeroase familii nou sosite (ele reprezentau atunci aproape un sfert din totalul populației evreiești) s-au stabilit în orașe de provincie, mici și mijlocii, împrăștiate pe întreg teritoriul, inclusiv orașele și regiunile lipsite până atunci de evrei, precum centrul și vestul. Trebuie notat că această mișcare de deconcentrare fusese deja pornită îndată după Eliberare, când familii evreiești aleseseră să se stabilească în locurile unde găsiseră refugiu în timpul războiului.

Dar sosirea evreilor sefarzi a avut incidențe mai profunde asupra vieții evreiești franceze. În afara faptului că această imigrație, mai tânără și care are familii mai numeroase, dă din nou o vitalitate demografică unei evreități pe cale de îmbătrânire și care a fost amputată de o parte dintr-însa, ea introduce din nou o formă de iudaism, în ruptură cu concepția confesională și integrată a iudaismului francez.

Dacă evreii din Algeria, ei-înșiși francezi din 1870 în virtutea decretului *Crémieux, sunt în totalitatea lor mai apropiați din punct de vedere cultural de modelul francez, în special citadinii din marile orașe, evreii din Tunisia și din Maroc și în general cei care veneau din regiunile afectate mai puțin de modernizare și de secularizare, au rămas atașați de modelul tradițional, care vede în iudaism o realitate colectivă și un mod de viață coextensiv la ansamblul universului social, mult mai mult decât o religie practicată în intimitatea sferei private.

La sosirea lor în Franța, mulți dintre acești evrei au suferit crâncen din pricina sărăciei structurilor și a penuriei personalului de încadrare comunitar; îndeosebi se plâng de lipsa de școli și de sinagogi, de educatori și de rabini; ei resimt dur insuficiența rețelelor de aprovizionare cu carne *casșer* și alte produse rituale. Cei care țin să respecte legile alimentare sunt obligați, în cel mai bun caz, să parcurgă distanțe lungi pentru a se aproviziona. De fapt, nesusținut de evreii de spiță europeană care nu prea cer asemenea produse, comerțul evreiesc tradițional părea atunci sortit dispariției. Redus la o porțiune minimă, ceea ce a rămas din acest comerț servea la folosința unui pumn de ortodocși și de tradiționaliști, de cele mai multe ori grupați în vechi cartiere evreiești. Sosirea evreilor sefarzi creează din nou o stradă evreiască.

În ajunul sosirii lor, singura formă de viață comunitară care mai cunoștea o anumită vitalitate era aceea a mediilor imigrate din Europa de Răsărit, organizate în cadrul asociațiilor de originari. Dar și acest sector era sortit să dispară, o dată cu îmbătrânirea și stingerea treptată a acestei generații decimată de război. Totuși, există un domeniu tradițional al vieții evreiești a cărui activitate rămâne neîntreruptă: domeniul filantropiei și al solidarității. Reorganizat curând după război, el și-a dat o structură birocratică ce se vrea rațională și grijulie pentru eficacitate. Fondul social evreiesc unificat (FSJU) a fost creat în 1949 pentru a organiza și coordona gestiunea fondurilor atribuite de Joint, în vederea reconstruirii iudaismului francez. Prezidat prin tradiție de un membru al familiei Rothschild, vocația sa este atât socială, cât și educativă și culturală. El centralizează și coordonează colectarea și subvenționează o mulțime de instituții. Acest rol face dintr-însul inima și plămânul vieții comunitare evreiești, ale cărei axe mari el le definește. Deși adesea criticat pentru deficitul său democratic, FSJU are totuși la activul său un mare număr de realizări: ajutor la primire și la reinserție, deschidere și finanțare a unor case de copii, dispensare etc.

Pentru a face față noului aflux de populație, instanțele centrale ale iudaismului francez, FSJU și Consistoriul au pus în aplicare noi programe. Anii 1961–1962 au marcat începutul activității «șantierelor Consistoriului», care au înzestrat noile concentrări evreiești din suburbia pariziană cu sinagogi-centre comunitare, precum și crearea DEJJ (Departamentul educativ al tineretului evreu). Între 1955 și 1970 în Franța — adică în Paris, suburbie și provincie — au fost deschise peste 60 de case comunitare, precum și un mare număr de instituții cu vocații diverse, în special școli create pentru a răspunde nevoilor și cererilor evreilor originari din Africa de Nord. La începutul anilor 80 și-a deschis la Paris porțile centrul Rași, care a devenit un important pol al vieții universitare și culturale evreiești.

2. *Recompunerile iudaismului francez*

Așa stând lucrurile, era izbitor contrastul dintre, pe de o parte, cererea presantă exprimată de aceia dintre noii veniți care doreau să se miște într-un spațiu comunitar, în consonanță cu sensibilitatea lor tradițională, și pe de altă parte, individualismul afișat al evreilor așchenazi și demobilizarea lor în raport cu viața evreiască organizată. Această deosebire de concepție cu privire la viața evreiască explică neîndoielnic faptul că, în decurs de numai câțiva ani, iudaismul sefard, devenit majoritar din punct de vedere demografic, a preluat ștafeta la conducerea instituțiilor evreiești. La mai puțin de 20 de ani de la sosirea evreilor din Algeria, un rabin sefard a fost ales mare rabin al Franței, în 1981. După mai puțin de alți zece ani, cvasi totalitatea instituțiilor comunitare, centrale și regionale, au ajuns să fie dirijate de o nouă generație de evrei din Africa de Nord. Cum era de așteptat, schimbarea persoanelor a antrenat schimbări de orientare și de sensibilități în definirea conținuturilor și a priorităților.

Însă aceste schimbări au debutat înaintea anilor 80. Ele au început să se profileze încă din primii ani ai deceniului anterior sub înrâurirea unui șir de factori, a căror combinație a creat o situație nouă. Un prim factor era cel demografic, care influența echilibrele dintre diferitele sensibilități evreiești. Apoi, un factor politic, războiul de șase zile, a constituit o cotitură radicală pentru Israel și pentru lumea evreiască în general, iar efectele sale au creat un climat și condiții psihologice noi. Tot un factor politic, care și-a exercitat influența a fost legat de virajul operat de politica Franței în Orientul Mijlociu și de atitudinea generalului de Gaulle. Exista de asemenea un factor ideologic, care își exercita influența pe două planuri ce se întăreau reciproc: pe de o parte, efectul Mai 68 a cuprins repede mediile evreiești și le-a îmboldit să se intereseze mai îndeaproape de rădăcinile și de identitățile lor. Pe de altă parte, antisionismul de extremă stângă, încurajat de politica controversată a Israelului în chestiunea palestineană și în problema teritoriilor, tindea să se confunde cu antisemitismul de extremă dreaptă. Principalele sale forme de expresie au fost: atentate contra locurilor și instituțiilor evreiești și negaționismul istoric. În sfârșit, exista factorul religios: cucerirea cu armele a locurilor biblice importante nimbează victoria fulger israeliană cu o aură mistică și mesianică ce a străbătut ansamblul lumii evreiești, în diaspora ca și în Israel. Această ultimă cauză nu este suficientă totuși pentru a explica marile forme de expresie religioasă care s-au observat în lumea evreiască. Efervescențele de același ordin care s-au observat în aceeași epocă în lumile creștină și musulmană par a arăta că era vorba de-un fenomen mai profund și mai general.

Sub presiunea acestei conjuncturi complexe, fizionomia politico-religioasă a iudaismului francez s-a modificat foarte sensibil. Schimbarea majoră a fost de două ordine: o susținere necondiționată a Israelului și o radicalizare religioasă într-un chip ostentativ.

Prin această reafirmare politică și religioasă, iudaismul oficial, susținut de o bază militantă, a înțeles să-și dea o vizibilitate colectivă în cetate. Acest viraj marchează sfârșitul unei epoci și al unei tradiții politice evreiești: întâi, aceea a legitimismului politic propriu iudaismului francez de la Emancipare încoace; apoi, aceea a conservatismului religios moderat și a compromisului, impusă la pornire de *diktatul* napoleonian, adoptată și acceptată apoi de generații de rabini; în sfârșit, aceea a concepției clasice a laicității care împinge religia în afara sferei publice.

Totuși, în pofida caracterului său masiv și spectacular, această recrudescență dă doar o imagine parțială a realității evreiești din Franța. Căci, de fapt, ea n-a antrenat adeziunea decât a unei fracțiuni. De fapt, viața evreiască din Franța continuă să se caracterizeze prin slaba participare comunitară, evreii rămânând prin aceasta fideli unei vechi tradiții individualiste, iacobine și laice, care își refuză să cultive apartenențele colective infranaționale. Or, este interesant de constatat că, inclusiv printre evreii stabiliți recent, numeroși sunt aceia care au ales să se alinieze după acest model. La fel ca și la generațiile precedente, reușita integrării socio-economice a evreilor din Africa de Nord a avut drept consecință o netă distanțare față de viața evreiască organizată. O anchetă făcută în a doua jumătate a anilor 80 confirmă această constatare. Ea arată că, din doi evrei, unul nu întreține nici o relație cu comunitatea organizată și că, din trei evrei, unul întreține doar relații ocazionale cu ea, tinerii fiind marii absenți din viața comunitară. În pofida aparențelor care ar lăsa să se presupună contrariul, aceeași dezangajare se observă pe plan individual și familial, unde nu se poate constata decât declinul treptat al tradițiilor și al practicii religioase.

Progresul continuu al căsătoriilor mixte (aproape 50% după unele aprecieri) constituie un indicator infailibil al acestei evoluții. Să notăm însă că, prin aceasta, evreii nu se deosebesc de celelalte minorități etnico-religioase. Deși sunt conștiente de efectele demografice pe termen mai mult sau mai puțin lung, autoritățile religioase centrale continuă totuși să refuze a-și revizui poziția în chestiunea convertirii. Față de refuzul lor ca principiu, un număr crescând de candidați la convertire se orientează spre curentul liberal.

De fapt, rigorismul religios al instanțelor centrale ale iudaismului religios (care își găsește aliați dinamici în grupele ultraminoritare ale ultra ortodocșilor) constituie un factor de divizare atât în sânul mediilor practicante (care, în ansamblu, sunt mai mult tradiționaliste decât ortodoxe), cât și în rândurile mediilor secularizate. Dubla voință de autoritate și de radicalizare a acestor instanțe a avut ca efecte paradoxale remobilizarea mediilor laice, care încearcă și ele să se organizeze spre profitul curentelor liberale; acestea au cunoscut o dezvoltare fără precedent în Franța; numirea în 1991 a primei femei rabin (liberal) a trezit o dezbatere internă care amintește de aceea care agită biserica catolică și care, recent, a divizat (în beneficiul femeilor) biserica anglicană din Marea Britanie.

3. *Evreii din Franța și referenții lor identitari*

În pofida densității rețelei sale instituționale, spațiul comunitar nu mai poate pretinde actualmente că este instanța de reglementare socială și că este unicul pol de înviorare și de producere a normelor și a valorilor evreilor din Franța. Spațiul comunitar tinde să devină un simplu prestator de servicii — sociale, culturale, educative, rituale — și de bunuri simbolice — identitare, ideologice, religioase — inserat într-un spațiu socio-cultural mai larg, unde el se găsește confruntat cu jocul liberei concurențe și al circulației oamenilor și ideilor. Așa stând lucrurile, el nu scapă legilor pieței și ale

clientelismului, inclusiv în propriile rânduri, și se vede silit să se supună acelorași constrângeri.

Traiectoriile individuale ale majorității evreilor din Franța se desfășoară în afara sau la marginile acestui spațiu comunitar, dar asta nu înseamnă că ei au părăsit orice referință sau identificare cu iudaismul. Pur și simplu, departe de a fi unică sau determinantă în alegerile lor existențiale, evreitatea lor constituie un element printre diferitele componente ale identității lor, un element care se integrează (în chip major sau minor, după persoane și împrejurări) multiplicității celorlalte apartenențe și angajamente ale lor, fie că ele sunt naționale, politice, ideologice, profesionale, religioase sau altele.

Fiind evrei, prin alegerea de a fi evrei, cei din Franța își construiesc o evreitate după dorința lor, mai curând decât îndură jugul unei moșteniri transmise printr-o tradiție îndelungată. Combinate sau independente unele față de celelalte, elementele evreității lor compun tipuri care contrastează între ele. În număr de patru, acești referenți identitari sunt, respectiv: tradiția religioasă, Israelul, antisemitismul și *Șoa*.

Tradiția religioasă.

Socotită de unii ca sursa de autoritate exclusivă, de alții ca o sursă relativă de autoritate iar de alții ca un simplu rezervor de simboluri, de modele și de valori, tradiția religioasă rămâne foarte prezentă. Ilustrează acest fenomen numeroasele cercuri de studii care au fost create în anii 70–80, cantitatea de lucrări pe teme religioase care apar, precum și numărul tinerilor neoortodocși atrași de o formă de viață tradițională. Totuși, diversitatea statutului pe care evreii îl acordă tradiției lor și elasticitatea extremă a legăturii care îi atașează de ea, ne permit să afirmăm că raportul cu această tradiție este dereglat, așa cum o dovedește «amestecătura» religioasă actuală. Aici pot sluji ca exemplu cercurile de studiu care înfățișează un larg evantai de genuri, mergând de la cercul de studiu unde continuă să fie practicată cazuistica cea mai tradițională până la acela care apelează la psihanaliză și la științele sociale, de la cercul care întrunește un public exclusiv masculin și practicant până la cercurile mixte, care nu pretind de la participanții lor nici o practică religioasă.

— Israelul.

Timp de aproape 2000 de ani cuvântul «Israel» trimitea la o referință religioasă și mistică. Actualmente, el este o realitate geopolitică și omenească. Descoperirea centralității Israelului în conștiința evreiască contemporană s-a făcut cu prilejul traumatismului războiului de șase zile. Dar această centralitate este declinată în diferite chipuri: pentru evreii deiudaizați, Israelul constituie singura și ultima legătură care îi unește cu ceilalți evrei și cu iudaismul; Israelul nutrește visurile mesianice cele mai nebune ale unor evrei; pentru mulți, ideea unui Israel stat-refugiu și protector este liniștitoare; pentru unii Israelul este Evreul națiunilor; în sfârșit, pentru alții Israelul este o sfâșiere între atașamentul lor fără condiții la principiul existenței acestui stat și simțul lor de dreptate care le cere, ca o datorie morală și politică, să recunoască legitimitatea revendicării palestiniene, ba chiar să devină avocații acestei revendicări tocmai în numele principiilor și valorilor care includ ideea sionistă. În acest fel, în toate cazurile, sursă de consens și totodată de conflict intern, Israelul este obiect de pasiune.

— Antisemitismul

Memoria persecuțiilor îndurate menține viu sentimentul unei solidarități de destin evreiesc; dincolo de deosebirile, dintre alegerile existențiale. Trezirea antisemitismului reactivează acest sentiment și constituie prin aceasta un referent identitar care, în pofida caracterului său reactiv, nu este mai puțin operant, în măsura în care el obligă la conștientizare evreiască.

— *Șoa*

Holocaustul a devenit o componentă centrală a identității evreiești și a unei noi forme de prezență evreiască în lume. El are preoții săi, cântăreții săi și credincioșii săi, purtătorii săi de cuvânt, cronicarii și istoricii săi; are localurile sale de amintire, instituțiile și simbolurile sale, ritualurile și teologia sa, literatura sa și formele sale de expresie artistică. Alături de Revelație, de ieșirea din Egipt, de expulzarea din Spania și de crearea Statului Israel, *Șoa* a luat loc printre marile evenimente, mitice și istorice, întemeietoare ale identității evreiești contemporane. Este regretabil însă că, asemenea oricărei memorii constitutive de identitate și care legitimează miza, memoria Holocaustului nu poate evita să fie obiect al unor instrumentalizări diverse.

Din această trecere în revistă, prea generală ca să poată reflecta întru totul o realitate mișcătoare și complexă, reiese că conștientizarea evreiască din anii 70 nu s-a tradus în Franța nici masiv și nici durabil în termeni de angajament sau de practici colective, cu excepția doar a unor manifestări excepționale, prin definiție punctuale și efemere. Fără a merge până la a afirma că evreii din Franța sunt evrei cu eclipse, să spunem mai simplu că individualismul, care constituie una dintre caracteristicile modernității, ba mai mult, una dintre caracteristicile identității franceze, a dat naștere unei forme specifice de individualism evreiesc, *made in France*.

Régine Azria

SURSE

Datele cifrice provin din diferite surse, îndeosebi din P. Girard, E. Orland-Hejdenberg, D. Douvette, *Guide du judaisme français*, Judéoscope, Iudéomédias, 1987; E. Cohen, *L'Étude et l'Éducation juive en France ou l'Avenir d'une communauté*, Paris, 1991; M. Cohen, «Les renouveaux catholique et juif en France» în F. Champion, D. Hervieu-Léger (sous la direction de), *De l'émotion en religion*, Paris, 1990, p. 123–167.

BELGIA

Proveniți în majoritate din lumea aşchenază, evreii din Belgia ar reprezenta actualmente, după o apreciere demografică recentă (1987), o populație de circa 30.000 de persoane, repartizată aproape în chip egal între regiunile francofonă și flamandă. Viața evreiască se concentrează în principal în cele două orașe mari, Bruxelles și Anvers.

Evreimea din Anvers (și din împrejurimi) poate fi caracterizată ca un grup unit printr-un ansamblu de interese religioase și profesionale. Industria și comerțul cu diamante constituie de multă vreme activitatea principală din oraș și fac din el o placă turnantă a comerțului internațional în acest domeniu. Această concentrare profesională

a permis evreilor să fie integrați populației globale, păstrându-și totodată autonomia pe plan colectiv. Într-adevăr, această autonomie a fost necesară, dată fiind înaltele lor exigențe religioase. În majoritate ortodocși, evreii din Anvers se împart în principal în două «comunități religioase», aceea a *Șomre Hadas* («Păzitorii Legii») și aceea a *Mahzike Hadas* («Adepții Legii»), iar o sinagogă de rit portughez întrunește cam 150 de membri. Aceste comunități sunt membre ale Consistoriului, singurul organism reprezentativ al evreimii belgiene. Copiii sunt școlarizați în proporție de 90% în școlile evreiești cu program deplin, toate de obediență ortodoxă (cam 4.000 de elevi). Totuși, primul sector, *Șomre Hadas*, de opțiune sionistă și deci legat de autoritatea marelui rabinat din Israel, nu întrunește decât un sfert din aceste efective școlare. Procentul de reproducere naturală ar fi foarte ridicat și ar constitui chiar un caz unic în diaspora, deoarece nașterile ar depăși decesele cu 150 pe an, natalitatea mare caracterizând net familiile ultra-ortodoxe. După bogata viață culturală evreiască ce a existat înainte de război (biblioteci, teatre și muzică, presă, organizații politice și sindicale etc.), forfota actuală a asociațiilor nu poate masca pierderea de influență a rețelelor laice ale orașului. Puternic mobilizate de colectarea de bani pentru Israel, aceste rețele care însuflețesc viața culturală se regrupează îndeosebi în jurul asociației sportive Macabi, al Centrului Romi Goldmuntz (inaugurat în 1970) și al asociației femeilor sioniste Wizo. În sfârșit, să mai notăm existența, de peste 70 de ani, a unei bănci de ajutor pentru cei mai în nevoie («Centrala»).

Evreitatea din regiunea francofonă este centrată în jurul polului său bruxelez. Mai diversificată pe plan religios, ea este marcată prin partea activă a asociațiilor laice în reconstruirea evreiască de după război, îndeosebi asociațiile foștilor rezistenți. De altfel, două școli evreiești din trei (circa 2.600 copii în 1987) și o creșă recent creată (40 sugari) au ales opțiunea «laică», care face un loc sărbătorilor și celebrărilor religioase cu titlul unei culturi evreiești înțeleasă în sens larg. Alături de locurile de rugăciune ale iudaismului tradiționalist și ale iudaismului liberal (creat în 1966), Centrul comunitar laic evreiesc (CCLJ) din Bruxelles reprezintă un pol important de însuflețire a vieții evreiești, culturală și politică din Belgia. La activul CCLJ se înscrie crearea, în 1971, a unui «Comitet de coordonare a organizațiilor evreiești din Belgia» (CCOJB) care întrunește toate forțele vii ale iudaismului belgian. De asemenea, CCLJ a fost primul care s-a angajat în lupta împotriva ocupării de către carmelite a clădirilor din lagărul de la Auschwitz. Activ politicește și în organizarea de întâlniri între israelieni și palestinieni (oameni politici, femei), CCLJ evoluează de câțiva ani spre crearea de noi rituri evreiești laice (de exemplu, o *bar mițva* laică sau un *seder* laic de Pesah). O creativitate care corespunde contextului belgian global, în care laicii constituie, față de catolici, un alt «stâlp» activ și militant, cu rețelele sale școlare, spitalicești, ale mișcărilor de tineret etc. În timp ce la Anvers, căsătoriile mixte sunt cvasi-inexistente, în regiunea francofonă ele alcătuiesc cam 25% din numărul total al căsătoriilor pe an (procent relativ moderat în diaspora, dacă se compară cu cel apreciat de 40% în Franța sau de 35% în Marea Britanie). Deci, preocupările pentru o educație evreiască sunt aici mai vii și de altă natură: cum să se conceapă transmiterea și perenitatea identității evreiești într-un mediu deschis?

Pe plan religios, se pare că pluralismul Consistoriului belgian se erodează în ultimii ani, sub influența grupelor ortodoxe. Reprezentarea oficială a iudaismului belgian s-ar îndepărta astfel de evoluția generală a populației evreiești spre un pluralism mai larg.

M. Cohen

SURSE

J. Gutwirth, *Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, 1970; D. Lieberman, «Rapport démographique», extraits dans *Regards* (Bruxelles), n° 199, 28 janvier au 10 février 1988; Dossier «A Anvers, în Jérusalem du Nord...», *Regards* (Bruxelles), n° 241, 21 janvier 1989 au 10 janvier 1990.

PALESTINA ȘI ISRAEL

I. Nașterea sionismului modern. — II. Statul în mers. — III. Triunghiul palestinean: evrei, arabi și britanici (1917–1949). — IV. Statul Israel: politică și societate. — V. Israel și națiunile: dialogul reînnodat.

I. Nașterea sionismului modern

Sionismul, mișcare națională care revendică instalarea poporului evreu în Palestina, nu este simpla prelungire a atașamentului milenar pentru Sion care a persistat după dispariția ultimelor vestigii ale independenței evreiești (rebeliunea lui Bar Kohba în 135). Desigur, legătura fizică cu pământul lui Israel n-a dispărut niciodată cu totul. Pe de o parte, un nucleu de populație evreiască s-a menținut totdeauna în orașele sfinte (Ierusalim, Safed, Hebron, Tiberiada). Pe de altă parte, *aliaua* (imigrația) a avut loc continuu de-a lungul veacurilor: cabaliștii spanioli în secolul al XVI-lea, *hasidim*-ii din Galiția și din Volhinia (a se vedea *Hasidism), începând din 1764, discipoli ai lui *Elia, gaonul din Vilna, în 1808. Cu toate acestea, cele zece milioane de evrei care, în majoritate, locuiau în Europa la sfârșitul secolului al XIX-lea (peste cinci milioane în Rusia, în 1897) nu mai întrețineau decât un raport simbolic cu pământul Palestinei. Acest raport nu va deveni treptat mai real, sub acțiunea mișcării sioniste, decât datorită unor fenomene istorice precise: antisemitismul și mișcarea naționalităților. Deși naționalismul evreiesc nu poate fi considerat ca o simplă reacție la antisemitism, criza antisemită din anii 1880, care a atins aproape simultan întreaga Europă, i-a dat un impuls incontestabil. În Est continua să bântuie vechiul antisemitism creștin, întreținut de țarism. Asasinarea lui Alexandru al II-lea, care a deschis calea unui șir de pogromuri, va conduce la apariția a sute de societăți ale Iubitorilor de Sion (*Hoveve Sion*) care, pentru prima dată, vor încerca să facă să renască o viață națională în Ereț Israel. În Apus, unde se dezvoltase un antisemitism pseudo-științific (întreținut de criza liberalismului), care se baza pe un «mit arian», prezentându-i pe evrei ca o rasă inferioară, degradarea căpitanului Dreyfus în ianuarie 1895 îl va convinge definitiv pe jurnalistul vienez Theodor *Herzl de necesitatea regândirii radicale a «chestiunii evreiești», pentru a întemeia din nou pe evrei ca un popor politic Dacă antisemitismul este într-un fel principiul negativ care a dat corp sionismului, acesta a fost stimulat și de un principiu pozitiv, cel al independenței naționale. Moses Hess, cunoscut atunci numai ca teoretician al socialismului, a pus pentru prima dată (în cartea sa *Roma și Ierusalimul*, apărută în 1862) «chestiunea evreiască» ca o chestiune esențialmente politică, ce trebuie să fie rezolvată într-un cadru național. De altfel, titlul lucrării sale indică ce mult se plasează el sub invocarea Primăverii popoarelor care ridicase întreaga Europă, începând din 1848. Pentru el, evreii au rămas, în pofida tuturor vicisitudinilor, un popor și, ca atare,

au dreptul să-și exprime viața lor națională specifică printr-un stat evreu în Palestina, întemeiat pe «principii mozaice, cu alte cuvinte socialiste».

Publicând în februarie 1896 manifestul fondator al sionismului politic, *Statul evreilor*, Herzl va reafirma sus și tare că «chestiunea evreiască [...] nu este nici religioasă, nici socială, ci națională. Pentru a o rezolva trebuie, înainte de toate, s-o punem în termeni politici, la scară mondială»

Cele două fenomene — antisemitismul și naționalismul — au afectat profund lumea evreiască, pentru că ea cunoscuse în ultima treime a secolului al XVIII-lea importante mutații, care sporiseră inserția sa în societatea înconjurătoare. Până prin anii 1770–1780, evreii continuaseră să evolueze într-o societate tradițională, care rămăsese stabilă în configurațiile ei generale. Structura socială și sistemul de gândire religios au început să se transforme treptat, o dată cu apariția în Germania, la finele secolului al XVIII-lea, a unei societăți semi-neutre, în care evreii și creștinii încep să meargă alături. Această neutralizare a antagonismelor, favorizată de filosofia critică a Luminilor, a contribuit să impună ideea egalității funciare a tuturor oamenilor, independent de identitatea lor etnico-religioasă. S-a admis necesitatea de a-i emancipa pe evrei, adică a-i sustrage de la restricțiile legale la care erau supuși, prin atribuirea de drepturi și datorii asemănătoare cu ale celorlalți cetățeni ai statelor în care ei locuiesc. Această egalitate politică și juridică, acordată întâi de către revoluționarii francezi în 1791,va fi după aceea extinsă la ansamblul țărilor din Europa Apuseană.

Modernizarea lumii evreiești n-a fost totuși numai rezultatul unei emancipări acordate din afară; ea a fost în aceeași măsură rezultatul mișcării Luminilor (*Haskala) care a început să agite societatea evreiască în Germania și Polonia încă din 1750 și care s-a răspândit spre Rusia, îmbrăcând din ce în ce mai mult caracterul unui naționalism evreiesc secular, apărat de o întreagă generație de intelectuali, poeți, jurnaliști, scriitori: I.L. Gordon, Pereț Smolenskin, Miha Berdicevski, I.H. Brenner, Moșe Lilienblum, *Ahad ha-Am și alții. Această deschidere spre cultura secular a favorizat o anumită aculturație și a permis receptarea unor idei, dintre care unele — în speță naționalismul — au avut un rol determinant în cristalizarea sionismului. Pe acest plan, sionismul este incontestabil o prelungire a Haskalei, dar, în loc să asigure secularizarea evreului la nivel individual, el înțelege s-o realizeze pe plan colectiv. Cu toate că, încă din anii 1850–1860, vreo duzină de persoane (îndeosebi rabini, în special Iehuda Alkalai din Serbia și Țvi Kalișer din Prusia Orientală) au început să se facă avocații întoarcerii la Sion, prin acțiunea personală și voluntară a evreilor, va trebui să fie așteptați anii 1860 pentru a se vedea apărând într-o Rusie agitată din plin de pogromuri, primul val de imigrație motivată, cel puțin în parte, de motive naționaliste (grupul Bilu). În Rusia, Iubitorii de Sion s-au preocupat mai ales de adunarea fondurilor și de coordonarea acțiunilor diferitelor grupe care au emigrat spre Palestina. Această mișcare de Iubire pentru Sion (*Hibat Țion*) s-a instituționalizat între 1881 și 1889 sub îndrumarea unui medic din Odesa, Leon Pinsker (1821–1891), care, lecuit de iluziile sale emancipatoare, a publicat în 1882 manifestul *Auto-emanciparea*, în care denunță o psihoză a antisemitismului ereditar, deci incurabil și propune stabilirea unui focar național, pe un teritoriu autonom. Însuflețiți de această speranță, Iubitorii de Sion au creat vreo 20 de noi așezări (Rehovot, Hedera, Roș Pina, Petah Tikva etc.), dar au fost curând siliți să solicite sprijinul baronului Edmond de Rothschild, care va salva coloniile evreiești de la faliment, deși nu înțelegea ca ele să devină embrionul unei adevărate vieți naționale.

A priori, bilanțul acestei agitații sioniste ne apare ca destul de subțire. În zorii secolului al XX-lea, el a fost neîndoielnic modest; din cei 600.000 de evrei care au

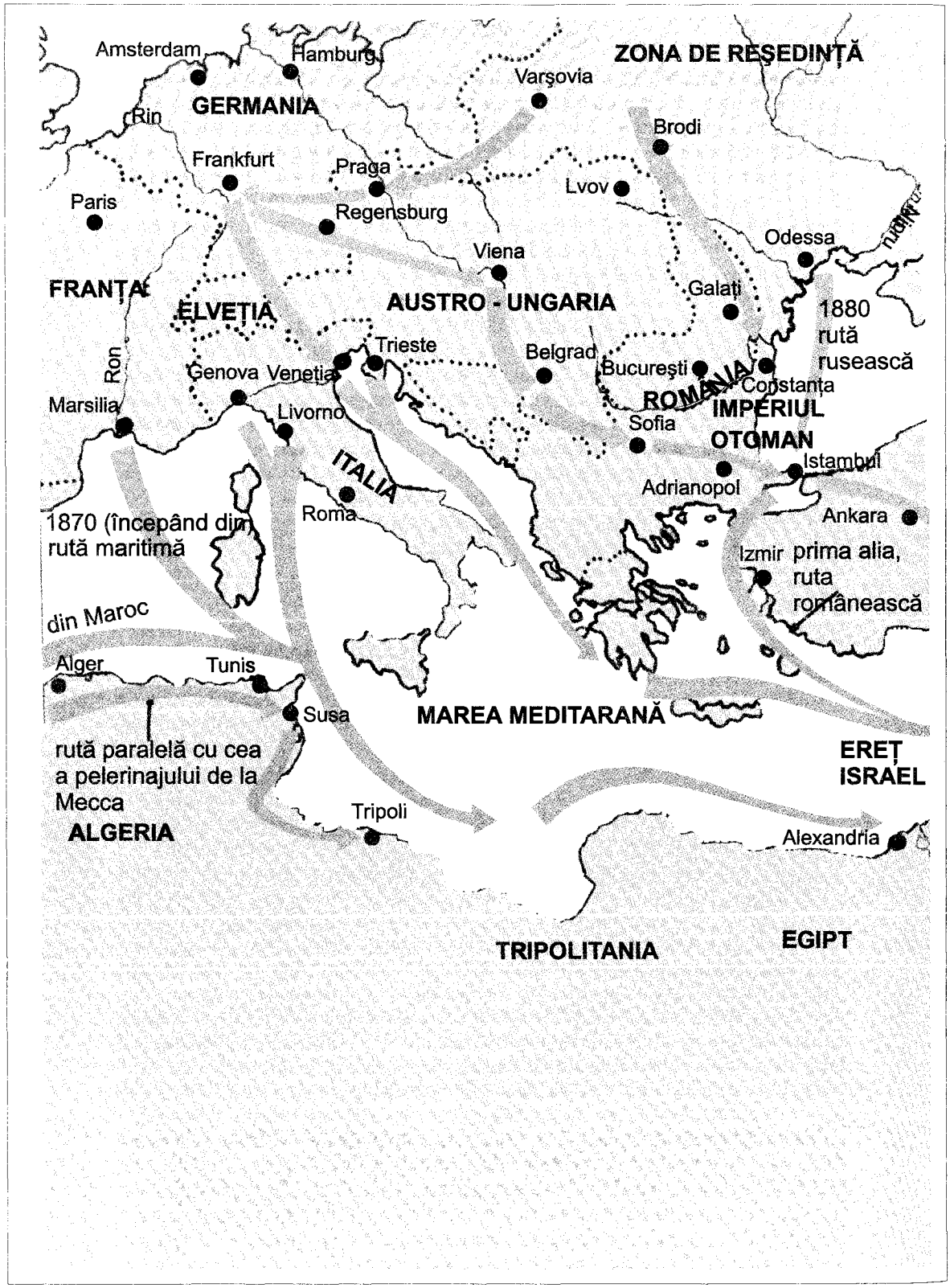
părăsit Rusia între 1889 și 1903, 10.000 au venit să se instaleze în Palestina, ceva mai mult de jumătate la țară. În realitate, cu toate că realizările Iubitorilor de Sion au fost modeste, ele au dovedit că o întoarcere în număr mare pentru a construi o patrie în Palestina era posibilă.

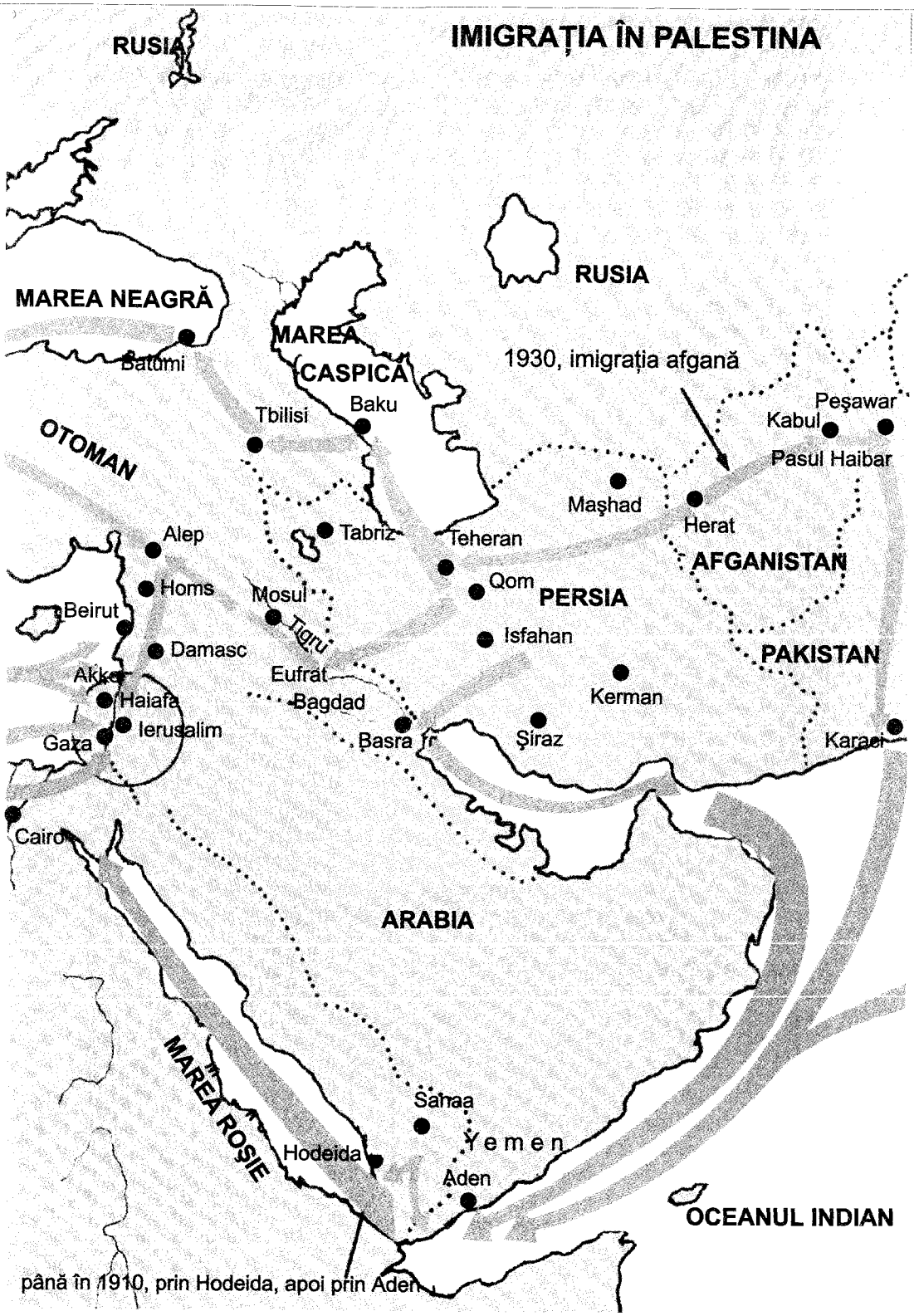
Concretizarea acestui ideal a pretins totuși acțiunea voluntară a unui om, Theodor Herzl, care a făcut din sionism o adevărată mișcare politică, creând o organizație permanentă, însărcinată să pună în lucrare un program politic precis pe calea diplomației. Armătura instituțională a mișcării va fi pusă pe picioare începând din 1897, după convocarea primului Congres sionist la Basel. Congresul sionist, care este organul suprem al mișcării, a fost chemat să se adune în fiecare an (începând din 1909 aceste adunări vor avea loc la fiecare doi ani). El desemnează un comitet de acțiune sionistă (actualmente Consiliul sionist general) care constituie un adevărat executiv pentru acțiunea politică de fiecare zi. Ulterior, două instrumente au venit curând să desăvârșească această instituționalizare: un organ financiar, Banca colonială evreiască, constituită prin subscripție, începând din 1899, și un organ funciar, Fondul național evreiesc (*Keren Kaiemet le-Israel*), creat în 1907 și însărcinat să achiziționeze terenuri în Palestina. Ulterior va fi creat, în 1920, *Keren ha-iesod* care adună fonduri din diaspora pentru a susține imigrația (în Statele Unite sumele sunt adunate de către United Jewish Appeal). Când s-a constituit, Organizația sionistă a adoptat un program politic (revizuit în 1901), care preciza că sionismul aspiră «la crearea pentru poporul evreu în Palestina a unui cămin garantat prin dreptul public».Pentru a atinge acest obiectiv au fost preferate două mijloace; în Palestina, stabilirea concertată de pionieri (în linia de acțiune a Iubitorilor de Sion); la nivel internațional, dezvoltarea de contacte diplomatice cu orice autoritate susceptibilă să favorizeze realizarea proiectului sionist. Herzl, care era circumspect față de orice instalare a evreilor în lipsa unor garanții internaționale, a preferat inițiativele diplomatice în vederea obținerii unei charte care să sancționeze pe plan internațional proiectul sionist. El va multiplica contactele cu cele mai înalte autorități ale vremii (Turcia, Marea Britanie, Rusia, Germania...)

Moartea sa în 1904, (fără să fi ajuns la rezultate politice notabile), va întări poziția sioniștilor practici, favorabili unei sporiri imediate a prezenței evreiești în Palestina. În realitate, activitatea sionistă se va concentra concomitent pe cele două planuri: în Palestina, unde va căuta să consolideze creșterea demografică a evreilor, și în concertul națiunilor, unde mișcarea organizată de către Herzl încearcă să promoveze proiectul său politic.

II. Drumul spre stat

Noul *ișuv* (lit. «populație»), numit așa pentru a-l deosebi de vechiul *ișuv* compus în chip esențial din evrei religioși (în număr de 24.000 în 1882), a luat naștere o dată cu a doua *alia* (1904–1914), care a cuprins cam 40.000 de persoane, în marea lor majoritate originari din Europa de Răsărit. Spre deosebire de pionierii din anii 1880, aceștia erau înarmați cu convingeri ideologice foarte puternice, având idealuri ale populismului sau marxismului. Acești imigranți, printre care se află personalități care vor juca roluri diferite și marcante în viitor (Ițhak Ben Țevi, care va fi al doilea președinte al Israelului; tânărul David Grün, mai cunoscut sub numele de David ben Gurion; Moșe Șaret, primul ministru de afaceri străine) vor stabili cu adevărat temeliile Statului Israel. Lucrul cel mai urgent era să se constituie o bază economică favorabilă. Din aceasta a rezultat declanșarea cuceririi muncii (*Kibuș ha-avoda*), care va lua două forme.


Amsterdam
Hamburg
ZONA DE REȘEDINȚĂ
Varșovia
GERMANIA
Rin
Brodi
Frankfurt
Praga
Lvov
Paris
Regensburg
Odessa
Viena
FRANȚA
ELVEȚIA
AUSTRO - UNGARIA
Galați
1880
rută
rusească
Ron
Trieste
Belgrad
Genova
Veneția
București
Constanța
ROMÂNIA
Marsilia
Livorno
IMPERIUL
OTOMAN
Sofia
ITALIA
Istambul
Adrianopol
Roma
Ankara
1870 (începând din
rută maritimă
Izmir
prima alia,
ruta
românească
din Maroc
Alger
Tunis
Susa
MAREA MEDITARANĂ
EREȚ
ISRAEL
rută paralelă cu cea
a pelerinajului de la
Mecca
Tripoli
ALGERIA
Alexandria
TRIPOLITANIA
EGIPT


IMIGRAȚIA ÎN PALESTINA
RUSIA
MAREA NEAGRĂ
Batumi
MAREA CASPICĂ
RUSIA
1930, imigrația afgană
Peşawar
Kabul
Pasul Haibar
Baku
Tbilisi
OTOMAN
Maşhad
Herat
Alep
Tabriz
Teheran
AFGANISTAN
Homs
Mosul
Qom
PERSIA
Beirut
Tigru
Isfahan
Damasc
PAKISTAN
Akka
Eufrat
Kerman
Haiafa
Bagdad
Ierusalim
Gaza
Basra
Şiraz
Karaci
Cairo
ARABIA
MAREA ROȘIE
Sanaa
Yemen
Hodeida
Aden
OCEANUL INDIAN
până în 1910, prin Hodeida, apoi prin Aden

În primul rând, se încerca impunerea «muncii evreiești» (*avoda ivrit*), pentru a fi folosită în exploatările agricole evreiești, întemeiate de evreii sosiți în anii 1880, în locul mâinii de lucru arabe, utilizată atunci. Totuși, foarte repede ei se vor orienta într-o direcție mai radicală: crearea de sate cooperative. Încă din 1909 a luat ființă prima *Kevuța* (înaintașa kibuțului), la Dagania. Tot atunci a fost creat pe șesul de coastă satul cooperativ Ein Ganim, care va sluji drept model pentru *moșav ovedim*, ce se va răspândi în Palestina după primul război mondial.

În aceeași epocă au apărut primele structuri politice. În 1905 au fost întemeiate două partide de tip socialist: *Poale Țion*, care se inspira din «marxismul sionist» al lui Ber Borohov și *Ha-Poel ha-țair*, care promova ideile lui A.D. Gordon și Haim Arlosoroff. Ele s-au unit în 1930, formând Partidul Muncitorilor din Ereț Israel, *Mapai*. La începutul anilor 1910 se stabilește, sub conducerea lui Berl Kațenelson, prima structură sindicală, Uniunea agricolă din Galileea, care, la o scară modestă, prefigurează *Histadrutul* (Federația generală a muncitorilor din Ereț Israel), întemeiată în decembrie 1920. Histadrutul este mai mult decât un simplu sindicat, întrucât acționează și ca întreprinzător (întreprinderi, cooperative, kibuțuri, moșavim), asigură îngrijiri medicale (prin intermediul lui *Kupat Holim*, Casă de asigurări-boală), ca «agenție culturală» (gestiunea, până în 1952, a școlilor «curentului muncitoresc», a unor asociații sportive și culturale, a unor edituri, ziare...)

În sfârșit, încă din 1907 a fost creată la Iafa o organizație paramilitară de autoapărare, *Bar Giora*, care după doi ani va sluji drept nucleu pentru *Haşomer*, care avea ca sarcină să protejeze coloniile contra atacurilor nomazilor beduini. După primele răzmerițe anti-evreiești din martie 1920, *Ha-Şomer* va deveni, în iunie 1920, *Hagana* («Apărarea»). Ea era strâns legată de *Histadrut*, ceea ce explică de ce acei care nu împărtășeau credo-ul socialist s-au despărțit în 1931, creând *Irgunul*. În 1947, *Hagana* avea 40.000 de oameni împărțiți în poliția supra-numerară (de sub controlul autorităților mandatare), în brigăzile de tineri, în unitățile de pază, infanterie, și mai ales în *Palmah*, unitate de elită a kibuțurilor. O dată cu instaurarea administrației mandatare britanice în Palestina (1920–1922), *işuvul* va putea crea organisme «paraguvernamentale». Cel mai important dintre ele este Agenția Evreiască care, potrivit termenilor mandatului Societății Națiunilor din iulie 1922, este chemată să coopereze cu puterea mandatară pentru toate problemele referitoare la *işuv* și pentru făurirea căminului național evreiesc. Lărgirea ei în 1929, care a permis asocierea unor evrei ne-sioniști la reconstrucția națională (atrăgând, în special, bunuri de la donatori americani), i-a dat o greutate politică adevărată, care va fi întărită în 1935 prin alegerea lui David ben Gurion în fruntea executivului Agenției Evreiești la Ierusalim. Din acest moment Agenția Evreiască va funcționa ca un guvern oficios al evreilor din Palestina și din diaspora, care se recunosc în proiectul sionist. Ea a eclipsat net cele două instanțe specializate, care reprezentau numai pe evreii din Palestina: «Adunarea aleșilor» (*Asefet ha-mivharim*) și «Consilul național» (*Vaad Leumi*). Acest consiliu, un fel de comitet executiv, emanând din Adunarea aleșilor, constituia un organ esențialmente administrativ, care se ocupa cu achiziționarea de pământuri, cu educația, cu sănătatea, cu treburile sociale. Cât privește «parlamentul evreilor din Palestina», el a fost ales pentru prima dată, democratic, de către ansamblul comunității evreiești (*Kneset Israel*) în 1920. Rolul său real era extrem de redus, dar avea avantajul de a organiza viața politică născândă în sânul *işuv*-ului în jurul a patru curente politice: blocul muncitoresc, a cărui audiență a sporit mereu, sioniștii generali, revizioniștii, sionismul religios reprezentat prin *Mizrahi* (într-o vreme au existat liste etnice sefarde care au dispărut treptat).

Sionismul socialist care a trecut la unificarea sa organizațională în 1919 (crearea lui *Ahdut ha-avoda*, «Unitatea muncii»), apoi în 1930 (crearea lui *Mapai, Mifleget Poale Ereț Israel*) a devenit forța dominantă în *ișuv* (60% de voci în Adunarea aleșilor în 1949), dar și în interiorul mișcării sioniste internaționale: stânga domina definitiv Congresul sionist în 1933, cu 44% din voturi. Sionismul general, al cărui reprezentant cel mai eminent era Haim Weizmann, cuprindea la început majoritatea delegaților sioniști care, indiferenți la certurile partizane, doreau numai progresul ideii naționale sioniste, acționând pentru crearea unui cămin național evreiesc. Audiența sa a descrescut în cursul anilor 30 față de concurenții săi, puternic «ideologizați», care erau sionismul socialist și mai ales revizionismul. Această mișcare, lansată în 1925 de către Vladimir Zeev Jabotinski (1880–1940), scriitor și lider originar din Rusia, se situa hotărât la dreapta și încerca să apere două idei: organizarea unei armate evreiești și apărarea integrității sionismului (maximalism teritorial, crearea imediată a unui stat evreu, primat absolut al naționalismului). Deși bine implantat în Polonia, revizionismul a rămas un curent politic marginal, care n-a izbutit să se afirme decât în 1977 prin victoria *Likud*-ului. Cât despre sionismul religios, care apăruse sub influența spirituală a rabinului Iţhak Iaacov Reines în 1922, el a rămas o mișcare minoritară, deoarece îi cuprindea pe religioșii dispuși pentru sionism, care, prin definiție, erau puțin numeroși. Opinia majoritară în ortodoxie (reprezentată prin *Agudat Israel*, creată în 1912) era hotărât opusă sionismului, socotit ca o mișcare eretică ce vrea să grăbească mântuirea evreilor. *Agudat* împărtășea acest anti-sionism doctrinar cu partidul comunist, creat încă din 1919 în Palestina, al cărui internaționalism îi interzicea să subscrie la idealul unei patrii destinată numai pentru evrei.

Întreaga această armătură instituțională a devenit cu atât mai necesară cu cât *ișuvul* și-a văzut bazele întărindu-se, în cursul perioadei mandatare, din punct de vedere uman și cultural.

Ișuvul a cunoscut o creștere demografică notabilă, întrucât populația evreiască a trecut de la 5.600 suflete în 1918 la 550.000 în 1945 (în cursul aceleiași perioade, populația arabă a sporit de la 600.000 la 1,2 milioane). Această creștere a fost mai ales rezultatul celor trei valuri de imigrare care au atins țărmurile Palestinei în interbelic. A treia *alia* (1919–1923) a adus în Palestina vreo 35.000 de persoane (80% venind din Rusia). Ca și cea dinainte, ea era alcătuită din tineri cu puternice convingeri sioniste socialiste și purtători ai unui ideal revoluționar care a luat forma concretă a *halut*-ului (pionier). Ei au contribuit la formarea partidelor politice de extremă stângă, ca *Haşomer Hatair* și partidul comunist, și au creat în 1921 primul kibuț (Ein Harod) și primul moșav (Nahalal). A patra *aliau* (1924–1928) și a cincea (1929–1939) au fost fundamental diferite de precedentele, deoarece imigranții au venit în Palestina nu din convingeri ideologice, ci înainte de toate pentru că au fost siliți la aceasta, împinși de către degradarea situațiilor lor în diaspora. Cei 80.000 imigranți din a patra *alia* au fost, în majoritatea lor, polonezi proveniți dn clasele mijlocii evreiești, alungați de către măsurile economice discriminatorii ale conducătorilor din Varșovia. Acești imigranți, care au adus cu ei mici capitaluri, pe care le-au investit în micul comerț, mica industrie, artizanat, au permis un «boom» al construcției urbane și o diversificare economică ce se va dovedi totuși iluzorie deoarece, începând din 1926, depresiunea s-a abătut asupra *ișuvului*. Misiunea de a crea o structură economică mai modernă, mai dinamică și mai ales mai bogată, a revenit celei de-a cincea *alia*; prin aceasta au venit în Palestina, după ce Hitler a pus mâna pe putere în Germania, 250.000 evrei germani, care au adus cu ei capitaluri și îndemânarea care au permis un avânt industrial și o urbanizare accelerată. Astfel, Tel-Aviv, creat în 1909 pentru a adăposti vreo 60

de familii, avea deja în 1939 peste 15.000 locuitori, 40.000 în 1926, 150.000 în 1935, 230.000 în 1947.

Paralel cu această sporire demografică a avut loc o remarcablă dezvoltare educativă și culturală. Folosirea ebraicei, pe care Eliezer *Ben Iehuda a vrut încă din 1882 s-o facă o limbă curent vorbită și scrisă, s-a impus treptat începând din anii 1910. Aceasta s-a realizat în învățământul secundar împărțit în trei curente; «curentul general», muncitoresc și cel sionist religios (școlile religioase ale lui *Agudat Israel* aveau un statut aparte), precum și în învățământul superior, când partizanii ebraicei au izbutit să impună această limbă la Tehnionul din Haifa, în 1912. Răspândirea ebraicei ca limbă de educație s-a însoțit și de promovarea sa ca limbă de cultură atât prin presă cât și grație literaturii (Șmuel Agnon, Iosef Brenner, Haim Nahman *Bialik...). Această cristalizare a unei societăți evreiești s-a făcut totuși cu greutăți, deoarece era confruntată cu opoziția hotărâtă a arabilor din Palestina.

III. Triunghiul palestinean: evrei, arabi și britanici (1917–1949)

Scrisoarea din 2 noiembrie 1917 prin care ministrul britanic Arthur James Balfour, declara că Marea Britanie consideră favorabil stabilirea unui cămin național evreiesc în Palestina, a imprimat o cotitură decisivă istoriei regiunii, deoarece a angajat Guvernul englez în susținerea activă a sionismului. Ea constituie și o piesă esențială în încurcătura diplomatico-politică în care Marea Britanie s-a găsit vreme de 30 de ani. Într-adevăr, Declarația Balfour a fost, cel puțin parțial, incompatibilă cu promisiunea engleză făcută în 1916 șeieului Husein din Mecca de a forma un regat independent arab, cuprinzând ansamblul Peninsulei Arabice și al Cornului fertil.

După victoria lor militară asupra otomanilor, autoritățile britanice au instaurat o administrație militară care a fost înlocuită încă din iulie 1920 printr-o administrație civilă condusă de un înalt comisar (primul numit a fost sir Herbert Samuel, unul din artizanii Declarației Balfour). Prezența britanică a fost oficializată de către Societatea Națiunilor care a încredințat Marei Britanii în iulie 1922 un mandat care trebuia să pregătească crearea unui cămin național evreiesc, permițând totodată instituirea unor organe de autoguvernare reprezentând întreaga populație. Dacă locuitorii arabi din Palestina (600.000 în 1922, în timp ce evreii erau doar 84.000) au subscris la acest al doilea obiectiv care ar confirma supremația lor numerică, ei au respins de la început orice concesie teritorială sioniștilor. Revendicarea lor a rămas aceeași în cursul perioadei interbelice. După părerea lor, Marea Britanie trebuia, la fel ca în Irakul vecin, să transfere puterea unui guvern reprezentativ, ales de populația arabă locală. Autoritățile britanice erau deci închise, de la început, într-o contradicție, din care n-au putut ieși. Pe de o parte, comunitatea evreiască, prea fragilă, cerea Marii Britanii respectarea strictă a termenilor mandatului, pentru a consolida societatea evreiască până ce va dispune de suficiente resurse, politice și umane, ca să devină independentă pe deplin. Pe de altă parte, arabii se opuneau tuturor propunerilor britanice (Consiliu legislativ, consiliu consultativ, agenție arabă), care trebuiau să pună pe același plan cele două comunități. Ei cereau crearea imediată a unui guvern național independent. Starea de blocaj permanent în Palestina a dus foarte repede la instituirea unui sistem de administrare pur colonial, în care toate hotărârile să fie luate de autoritățile mandatare, care să asigure și sarcinile de menținere a ordinii.

Cu toate că notabilii din Ierusalim protestaseră încă din 1891 contra vânzării de pământuri evreilor iar revoluția junilor turci din 1908 ușurase apariția primelor semne

ale unui naționalism arab palestinian (crearea de ziare, *Al Karmel* și *Falistin*, întemeierea la Iafa a partidului național), prezența britanică a acționat incontestabil ca un catalizator asupra opoziției arabilor la sionism. În primul deceniu de administrație britanică, respingerea sionismului a luat forma unor atacuri violente ale arabilor contra evreilor. Primele tulburări grave au izbucnit în martie-aprilie 1920, întâi la Ierusalim, apoi în nordul țării. La 1 mai 1921, noi răzmerițe au izbucnit la Iafa și în mai multe colonii agricole (aproape 50 de morți). Comisia Haycraft, însărcinată să ancheteze aceste tulburări, a conchis că ele au fost expresia spontană a mâniei arabe contra imigrației evreiești. În iulie 1922 a fost publicată o Carte albă zisă Cartea albă Churchill (acesta era atunci secretar la Departamentul coloniilor), pentru a preciza termenii mandatului. Textul reafirma caracterul intangibil al Declarației Balfour, dar avea ca obiectiv și să-i asigure pe arabi, cărora li se promitea că este exclus ca toată Palestina să fie transformată în cămin național evreiesc. În plus, imigrația evreiască va fi limitată la capacitatea de absorbție economică a Palestinei. Cu alte cuvinte, ea nu trebuia să depășească un anumit prag în fiecare an.

Ciclul violenței părea să fi fost îndiguit când, în august 1929, Ierusalimul a devenit teatrul unor răzmerițe sângeroase, care s-au răspândit la Hebron și la Safed. Cu acest prilej au murit aproape 150 de evrei, iar 90 de arabi au fost victimele ripostei britanice.

Londra a reacționat numind o comisie de anchetă, condusă de Walter Schaw care a redus responsabilitățile muftiului Al-Hajj Amin al-Huseini, liderul naționaliștilor palestinieni și care socotea că tulburările erau consecința neliniștei populației arabe față de sosirea evreilor. Drept urmare, comisia propunea să se limiteze imigrația și să se restrângă cumpărarea de pământuri. Concluziile comisiei, confirmate de raportul expertului economic sir John Hope-Simpson, au determinat autoritățile britanice să publice o nouă Carte albă (Cartea albă Passfield) în octombrie 1930; ea promitea instituirea treptată a unui guvernământ autonom, restrângerea achizițiilor funciare și a imigrației evreilor.

Opoziția hotărâtă a Organizației sioniste la această deviere politică a făcut ca primul ministru Ramsay Macdonald să anuleze practic, dispozițiile Cărții albe Passfield, printr-o scrisoare adresată lui Weizmann la 14 februarie 1931. Această schimbare britanică i-a înfuriat pe arabi care, definitiv convinși de duplicitatea engleză, s-au angajat în cursul anilor 30 într-o confruntare directă cu puterea mandatară. În octombrie 1933, răzmerițe îi opuneau pe arabi forțelor de ordine britanice la Iafa, Nablus, Haifa și Ierusalim. Ele au marcat începutul unui ciclu de violențe care, pentru prima dată erau o înfruntare prioritară între arabi și britanici, chiar dacă evreii nu erau cruțați. Tensiunea a sporit din nou în noiembrie 1935, când a izbucnit în câmpia galileană o gherilă de djihad. Ziua de 19 aprilie 1936 a marcat începutul marei revolte arabe, care a durat trei ani. Conducătorii arabi au chemat la grevă generală, care s-a prelungit aproape șase luni. Ei s-au întrunit la Naplus pentru a constitui Înaltul Comitet Arab (25 aprilie 1936), în fruntea căruia se găsea din nou Al-Hajj Amin al-Huseini. Acest organism a cerut oprirea imigrației evreiești, interzicerea de a transfera pământuri evreilor și instituirea unui guvern de reprezentare națională. Acestei sfidări aruncate ordinei britanice, englezii i-au răspuns întâi militaricește. Ei au hotărât măsuri de urgență care autorizau arestările fără judecată și pedepsele colective. De asemenea, englezii au întărit numărul polițiștilor evrei (Jewish Settlement Police) care îi asistau la menținerea ordinii. Dar răspunsul britanic la tulburările de 1935–1936 n-a fost numai militar, a fost și politic; a fost trimisă în Palestina o comisie regală de anchetă, condusă de lordul Peel. Concluziile acestei comisii, publicate în iulie 1937, propuneau pentru prima dată împărțirea Palestinei în trei zone, un stat evreu (cuprinzând Galileea și șesul de coastă

până la Beer Tuvia în sud); un stat arab (Iudeea, Samaria și Neghev); regiunea Ierusalimului, legată de mare printr-un coridor, să rămână sub control britanic. Reacțiile la acest plan au fost amestecate, în ambele tabere. La sioniști, dacă Weizmann și Ben Gurion socoteau că acest prilej nu trebuie pierdut, mulți erau ostili proiectului. *Mizrahi* (sioniștii religioși), unii sioniști generali (Usișkin și amicii săi), unii sioniști socialiști (Kațnelson, Golda Meir) se opuneau din motive principiale: țara constituie o entitate unică ce nu poate fi vătămată. Și Jabotinsky, care se despărțise de Organizația sionistă din 1936, era cu totul ostil acestui plan. În cele din urmă, Congresul al XX-lea sionist, întrunit la Zürich în august 1937 a respins proiectul de împărțire propus de comisia Peel, dar a angajat executivul sionist să lucreze pentru o împărțire mai favorabilă intereselor sioniste. De partea arabă, Înaltul comitet a respins orice împărțire, socotită ca o amputare a teritoriului național. Partidul apărării, care reprezenta o tendință palestiniană mai moderată (Nașașibi), era opus traseului, nu și principiului împărțirii, apropiindu-se astfel de poziția sionistă. Cât despre emirul Abdallah din Transiordania, ideea îi convenea întru totul: este adevărat că statul arab ar fi trebuit să includă Palestina arabă *plus* Transiordania. Îndată ce a apărut raportul Peel, tulburările au reînceput. Comisarul regional britanic din Galileea a fost asasinat. De această dată, represiunea a fost dură: instalare de curți militare, deportare și arestare a șefilor rebeli, starea de urgență, dizolvare a Înaltului Comitet Arab, destituirea lui Hajj Amin din funcțiile sale de președinte al Consiliului suprem musulman și exilarea lui în Liban. Începând din octombrie 1938, britanicii și-au redobândit superioritatea și au restabilit liniștea, ajutați la aceasta de oboseala care cuprinsese rândurile arabe, sfâșiate în 1937–1938 de o luptă fratricidă între partizanii Muftiului și tabăra Nașașibi. Bilanțul rebeliunii a fost greu pentru arabi: peste 5.000 uciși, 2.000 răniți și 2 000 prizonieri.

Revolta arabă a dus la o schimbare a strategiei de apărare a *ișuvului*, care se va dovedi foarte utilă ulterior. În primul rând, spre a proteja noile implantări evreiești, pe care bandele înarmate arabe vroiau să le împiedice, au fost edificate adevărate tabere fortificate, înconjurate de o incintă de lemn, întărită cu pietriș, tablă și sârmă ghimpată (implantări «turn și incintă», *homa umigdal*). După aceea, Hagana, păstrând în continuare o postură esențialmente defensivă (*havlaga*, «reținere»), a început să adopte atitudini mai ofensive: sub ordinele lui Ițhak Sade, viitorul comandant al Palmah (comandouri de șoc), au fost organizate unități pentru urmărirea gherilelor arabe. În sfârșit, *Irgun*, organizație militară dizidentă, sub control revizionist, s-a angajat într-o politică de terorism sistematic contra civililor arabi. În noiembrie 1937 au fost plasate la nimereală bombe în piețele și autobuzele arabe, deschizând calea unor multiple «represalii» de același tip. Această consolidare a mijloacelor militare ale *ișuvul* va fi extrem de prețioasă atunci când vor începe luptele pentru independență. După eșecul conferinței arabo-evreiești din februarie 1939, englezii, care știau că războiul cu Germania este inevitabil și nu vroiau ca populațiile arabe (desigur, din Palestina, dar și din Egipt și Irak) să se orienteze de partea Axei, au publicat la 17 mai 1939 o nouă Carte albă, care reprezenta o mare concesie făcută revendicărilor arabe, întrucât prevedea limitarea imigrării evreiești (10.000 de vize pe an pe o perioadă de cinci ani, plus 25.000 de vize acordate pentru refugiați evrei europeni), interdicția de vânzare a pământurilor către evrei pe 80% din suprafața Palestinei și crearea în 10 ani a unui stat palestinian independent, dar legat strategic și economic de Marea Britanie.

Cartea albă a constituit o lovitură foarte puternică dată sionismului, tocmai în momentul când porțile imensului ghetou european s-au închis asupra evreilor. Aceasta a dus la o inversare a situației: arabii s-au declarat favorabili dispozițiilor conținute în Cartea albă (deși Muftiul, închis în extremismul său fanatic, a cerut aplicarea imediată

a independenței Palestinei). Agenția Evreiască le-a combătut în chip violent. Totuși, dat fiind războiul mondial, Agenția Evreiască s-a aflat într-o situație paradoxală, luptând contra Cărții albe ca și cum războiul n-ar fi izbucnit și luptând în război, alături de englezi, ca și cum Cartea albă n-ar fi existat. În Palestina, politica riguroasă a Marii Britanii a silit *işuvul* la o confruntare din ce în ce mai directă. Pentru a combate această politică, a fost întărită *Alia Bet (alia* «ilegală»), organizată încă din 1934 sub egida *Haganei* și a Agenției Evreiești. Grație ei au sosit în Palestina 15.000 de imigranți între 1939 și 1945. În plus, evreii au acumulat arme în chip clandestin, în kibuțuri. Totuși, cu excepția grupului militar dizident *Lehi* («Luptători pentru libertatea Israelului»), care, creat în 1940 de către Avraham Stern, a continuat să-i hărțuiască pe englezi, celelalte formațiuni, *Irgun* și *Hagana*, și-au încetat atacurile până în 1944, acordând prioritate luptei contra nazismului. *Irgun*, condus de Menahem Begin (1913–1992) și-a reluat operațiile antibritanice în februarie 1944. Într-un prim timp, *Hagana*, neliniștită de aceste acțiuni necontrolate, a asistat poliția mandatară între vara anului 1944 și vara 1945 în lupta sa contra «teroriștilor» (epoca «Sezonului»). Începând din octombrie 1945, *Hagana* s-a asociat cu cele două grupe dizidente pentru acte de sabotaj, distrugeri de avioane, atacarea de convoaie militare, dinamitarea căilor ferate. După arestarea membrilor executivului Agenției Evreiești și ai lui *Vaad leumi* la 29 iunie 1946 («șabatul negru»), *Hagana* s-a distanțat de lupta armată pe care *Irgun și Lehi* o continuau cu hotărâre (atentatul contra hotelului Regele David la 22 iulie 1946), preferând alte terenuri de luptă: intensificarea imigrației clandestine (70.000 de «ilegali» au sosit între august 1945 și mai 1948) și înmulțirea implantărilor evreiești (astfel au fost edificate 11 puncte de populare în Neghev, a doua zi după Iom Kipur, în 1946).

Deteriorarea relațiilor evreo-britanice din Palestina s-a însoțit de o modificare a strategiei politice a sioniștilor. De la 6 la 11 mai 1942, o conferință sionistă extraordinară, care s-a ținut la New York, la hotelul Biltmore, a proclamat pentru prima dată că Palestina trebuie să devină un stat evreu (*Jewish Commonwealth*), integrat lumii democratice. Perioada de după război a dat acestui proiect o actualitate încă și mai mare, prin dezvăluirea ororilor naziste. În timp ce, până în 1939, comunitatea internațională era prea puțn preocupată de *işuv*, acum ea nu putea ignora caracterul tragic al «chestiunii evreiești». Nu doar peste 6 milioane de evrei au fost asasinați de către naziști, dar și sute de mii de «persoane deplasate» viețuiau în lagărele de refugiați din Europa (numai în Austria, între 1945 și 1950, existau aproape 200.000 de persoane deplasate). O comisie de anchetă anglo-americană a propus, de altfel, la 1 mai 1946, să se acorde imediat 100.000 de autorizații de imigrare în Palestina, pentru a rezolva problema refugiaților. Marea Britanie a refuzat această idee, dar curând ea se va trezi în defensivă. În primul rând, pentru că politica sa de «mână de fier» față de refugiați, care au fost internați în Cipru sau au fost respinși spre «țara lor», a pătat grav imaginea ei. Episodul vasului *Exodus*, în care s-a văzut cum oameni scăpați de nazism, împiedicați să debarce în Palestina, au fost siliți să coboare la Hamburg, a avut un efect devastator. În al doilea rând, pentru că noul președinte american, Harry Truman, s-a declarat favorabil ideii unui stat evreu. În sfârșit, pentru că situația a devenit tot mai volatilă și mai incontrolabilă în Palestina.

Toate aceste motive au împins Marea Britanie să încredințeze dosarul palestinean Organizației Națiunilor Unite, cu speranța secretă că, paralizată de opoziția Statelor Unite și a U.R.S.S. se va dovedi incapabilă să ia cea mai mică decizie. Dar această manevră machiavelică a fost ocolită, datorită susținerii neașteptate de către Uniunea Sovietică a creării statului evreu. La 31 august 1947, UNSCOP (Comitetul special al Națiunilor Unite pentru Palestina) a propus (cu 7 voturi contra 4) împărțirea Palestinei

în două state, legate economic, Ierusalimul și regiunea sa formând un *corpus separatum*, administrat direct de către ONU. Acest proiect a fost reluat de Adunarea generală a ONU la 29 noiembrie 1947, prin 33 voturi pentru, 13 contra și 2 abțineri. Acest vot a fost primit cu entuziasm de către *išuv*, dar cu mânie de către arabi. Cei treizeci de ani de prezență britanică s-au terminat așa cum au început: în foc și sânge. Începând cu 30 noiembrie, arabii din Palestina i-au atacat pe evrei; aceștia s-au angajat în războiul de independență, care va duce la victoria Statului Israel, creat la 14 mai 1948.

De fapt, proclamarea independenței a deschis o a doua fază a conflictului, prin intrarea în război a cinci state arabe (Egipt, Transiordania, Siria, Liban, Irak) care au preluat ștafeta unui război iudeo-palestinian în care s-au înfruntat *Hagana* cu trupe palestiniene neregulate. Încă din luna decembrie 1947, după adoptarea rezoluției privind împărțirea Palestinei, palestinienii s-au organizat pe plan militar în jurul șefilor locali ca șeicul Hasan Salemi la Iafa — Ramleh sau Abd-el-Kader la Ierusalim De partea evreiască, *Palmah*, având 3.000 de oameni, a purtat greutatea principală a luptei, în timp ce *Hagana* cu cei 20.000 de oameni ai săi, era angajată într-o tactică defensivă, în special contra Armatei de eliberare arabă a lui Fawzi al-Kaukji, care a pătruns în Galileea în ianuarie 1948. Deși forțele arabe n-au fost în stare să cucerească implantările evreiești, ele au izbutit să taie axele de comunicare, să izoleze colonii și să supună Ierusalimul unei adevărate blocade. În aprilie 1948, Înaltul comandament evreiesc, care începea să primească arme din Cehoslovacia, a decis să treacă la ofensivă, spre a controla teritoriul alocat statului evreu de către ONU. Operația *Nahșon* a permis redeschiderea drumului spre Ierusalim, în timp ce orașele (Tiberiada, Haifa, Safed, Iafa) au căzut toate în mâinile *Haganei*, permițând astfel un control efectiv al celei mai mari părți din Galilea și din șesul de la coastă. Astfel, intervenția armatelor arabe a deschis o nouă fază a luptelor, care a fost ritmată de trei momente de seamă. Între 15 mai și 10 iunie 1948, deși lipsită de artilerie, de care de asalt și de aviație, *Hagana* a izbutit să oprească ofensiva arabă, de-a lungul coastei, în Galilea. Numai Legiunea arabă a Transiordaniei a izbutit să acapareze pe timp îndelungat Guș Ețion și cartierul evreiesc din orașul vechi din Ierusalim. Între 8 și 18 iulie, israelienii au degajat definitiv Tel-Avivul (capturarea localităților Lod și Ramle) și au cucerit Nazaretul. În sfârșit, între 14 octombrie 1948 și 7 ianuarie 1949, luptele s-au concentrat în Neghev, unde Țahal («Armata de apărare a Israelului») a izbutit să pună mâna pe Beerșeva (la 21 octombrie) și să alunge treptat armata egipteană. În nord au fost «curățite» ultimele pungi care mai erau controlate de către arabi în Galilea de Sus.

Acest război, care a costat viața a 4.000 de soldați evrei și a 2.000 de luptători arabi (fără a mai socoti pe civilii și pe palestinienii din grupurile neregulate) a lăsat Israelului un teritoriu de 20.700 km^2 (6.000 km^2 suplimentari în raport cu planul de împărțire din 1947). Dar, mai ales, războiul a instalat la arabi un refuz total al existenței Israelului, care nu va fi zdruncinat, decât parțial, după 30 de ani. În lipsa unei recunoașteri în țările din regiune, existența Israelului s-a afirmat la început printr-o instituționalizare a puterii politice.

IV. Statul Israel: politică și societate

Declarația de independență, citită de către Ben Gurion la 14 mai 1948, care afirma dreptul natural al poporului evreu de a trăi într-un stat suveran, preciza că o adunare constituantă va fi aleasă cel mai târziu la 1 octombrie 1948. Războiul a perturbat calendarul inițial și adunarea s-a întrunit abia după alegerile din 25 ianuarie 1949, luând

titlul de «Kneset», semnificând prin aceasta că ea înțelege să fie înainte de toate un organ legislativ și nu unul constituant.

Această absență a constituției a rezultat înainte de toate din imposibilitatea de a ajunge la un consens în chestiunea constituțională. Într-adevăr, formațiile religioase se opuneau oricărei constituții scrise, întrucât socoteau că Tora ține de acum locul de constituție. Spre a evita un *Kulturkampf* (și spre a nu-l lipsi pe Ben Gurion de sprijinul partidelor religioase), a fost elaborat un compromis, în iulie 1950, prin adoptarea rezoluției Harari (după numele deputatului liberal care a propus-o). Rezoluția prevedea că viitoarea Constituție va fi pregătită sub formă de capitole separate, numite legi fundamentale (unsprezece până în prezent), care organizează diferitele puteri (executivă, legislativă, judecătorească).

Președintele statului (*nasi*), care este limitat la un rol de reprezentare și de ratificare, este ales pentru cinci ani, de către Kneset, cu o majoritate absolută (61 voturi). Până în 1988 Israelul a avut următorii președinți: Haim Weizmann (1949–1952), Ițhak ben Țvi (1952–1963), Zalman Șazar (1963–1973), Efraim Kațir (1973–1978), Ițhak Navon (1978–1983) și Haim Herțog (1983–1988). Actualmente președintele Israelului este Ezer Weizmann.

Adevărata putere executivă aparține guvernului, care funcționează sub controlul Knesetului. În general, președintele statului alege pe conducătorul partidului cel mai bine reprezentat în parlament să formeze guvernul. Pentru a funcționa, acesta trebuie să obțină încrederea Knesetului. Din 1948, Israelul a avut ca prim-miniștri pe următorii: David Ben Gurion, Moșe Șaret, Levi Eșkol, Golda Meir, Ițhak Rabin, Menahem Begin, Șimon Peres, Ițhak Șamir, din nou Ițhak Rabin, din nou Șimon Peres, Beniamin Netaniahu. Țara a cunoscut, până în septembrie 1992, 25 de guverne sub 13 legislaturi, guverne care, din rațiuni politice, au întrunit totdeauna evoluții care au asociat până în 1977 partidul muncitoresc cu partidul național religios; din 1977 până în 1984, *Likud*-ul cu PNR. Între 1984 și 1990, din pricina parității politice între stânga și dreapta, țara a fost condusă de un guvern de uniune națională, reunind cele două mari formațiuni. A urmat guvernul de stânga condus de Ițhak Rabin și apoi de Șimon Peres, iar actualmente, țara este condusă de un guvern de dreapta, având-l în frunte pe Beniamin Netaniahu.

Puterea legislativă aparține Knesetului, care este sursa oricărei autorități. O parte importantă a muncii Knesetului o reprezintă propunerea și examinarea proiectelor de lege (95% din aceste proiecte sunt supuse de către guvern). Knesetul are mai ales ca funcție controlarea activității guvernamentale prin diferite procedee: înscrierea unei moțiuni la ordinea de zi, întrebări adresate miniștrilor, moțiune de cenzură (astfel, la 15 martie 1990, guvernul a fost pus în minoritate de către Kneset). Munca parlamentară se face în adunări plenare dar și, în foarte mare măsură, în sânul celor zece comisii parlamentare în care sunt repartizați toți deputații, cu excepția președintelui Knesetului. Comisiile cele mai importante sunt cele a Afacerilor străine, a Apărării și a Finanțelor. Cei 120 de deputați sunt aleși la fiecare 4 ani prin vot universal, cu proporționalitate integrală (pentru a fi reprezentat este suficient să obții 1,5% din voturile exprimate). Sistemul alegerilor pentru Kneset a fost un important subiect de dezbateri în Israel, deoarece el cuprinde două defecte majore. Pe de o parte, el contribuie la o fărâmițare extremă a forțelor politice, care face imposibilă formarea de guverne omogene și crește greutatea partidelor mici, care sunt necesare pentru coaliții. Pe de altă parte, scrutinul de listă are tendința să favorizeze «oamenii de aparat», care controlează stabilirea listelor propuse alegătorilor și duce la o subreprezentare relativă a tinerelor generații, a noilor imigranți etc. În pofida numeroaselor propuneri de reformă a sistemului electoral

(alegerea deputaților în cadrul unor circumscripții, introducerea scrutinului majoritar), nici o schimbare importantă nu s-a făcut încă, cu excepția unui angajament: din 1996 primul ministru să fie ales prin vot universal. Blocajele se datorează reticențelor pe care le au marile formațiuni de a introduce un adevărat scrutin majoritar, care ar reduce inevitabil greutatea partidelor; se datorează, de asemenea, ostilității partidelor mici, mai ales religioase, care, în cazul schimbării legii electorale, ar pierde rolul lor de pivot în coalițiile guvernamentale.

În perioada interbelică, reprezentanții sionismului socialist au izbutit să obțină o hegemonie cvasi-totală asupra aparatului mișcării sioniste și asupra instituțiilor *išuv*-ului. Această dominație, grație unui electorat excepțional de stabil în opiniile sale politice, a continuat în Israel până la alegerile din mai 1977, care au condus la căderea guvernului laburist și venirea la putere a unor personalități cantonate până atunci aproape strict în opoziție.

Din 1949 până în 1963 a fost «era lui Ben Gurion», al cărui partid, *Mapai*, obținea, în medie, 35% din voturi în cursul anilor 50. Ben Gurion a avut relații furtunoase cu unii colegi, precum ministrul Afacerilor Străine, Moșe Șaret, care dorea adoptarea unei poziții mai moderate față de arabi, sau ministrul Apărării, Pinhas Lavon (decembrie 1953–februarie 1955). După plecarea lui Ben Gurion, în 1963, șeful guvernului a devenit Levi Eșkol, iar din 1969 Golda Meir, care a însuflețit până în august 1970 un guvern de uniune națională, la care participa și M. Begin; a urmat apoi un guvern cu dominanță laburistă, măcinat de lupte severe între Igal Alon și Aba Eban pe de o parte, Șimon Peres și Moșe Daian de cealaltă parte. Victoria smulsă cu greu în războiul de Kipur, care a dus la o gravă criză de încredere, a determinat-o pe Golda Meir să demisioneze în aprilie 1974, după alegeri legislative care au afectat grav creditul partidului laburist ce preluase ștafeta de la *Mapai*, în 1968. Anii 1974–1977, în care primul ministru Ițhak Rabin are de-acum de-a face cu o opoziție din ce în ce mai virulentă, au fost marcați și de o rivalitate crescândă cu Șimon Peres, pentru conducerea partidului. Această descompunere internă a contribuit la victoria *Likud*-ului în mai 1977. Incontestabil, victoria *Likud*-ului (43 locuri față de 32 pentru *Maarah*) a constituit o schimbare însemnată : ea a pus capăt hegemoniei sionismului socialist, instalat la putere din 1949. Acest succes a integrat definitiv tabăra naționalistă — care fusese puternic ostracizată sub Ben Gurion — în jocul politic israelian.

Eșecul partidului laburist a fost consecința unei crize de legitimitate, pe care carențele militare și politice ale războiului de Kipur aruncaseră o lumină deosebit de crudă. În realitate, ideologia socialistă nu mai corespundea situației de după 1967 și nici stării societății civile. *Likud*, cu mesajul său naționalist fără echivoc și cu contestarea *establishmentului* laburist, era deosebit de atractiv pentru acei care se socoteau ca desconsiderați de statul-*Mapai*: păturile populare sefarde (în medie, 60% din sefarzi au votat pentru *Likud*). Schimbarea de guvern s-a tradus prin modificări însemnate: înmulțirea implantărilor evreiești în Cisiordania și în Gaza — lupta crâncenă contra OLP (războiul din Liban din iunie 1982 până în iunie 1985) — liberalizarea economiei. Dacă «revoluția *Likud*» a permis ascensiunea socială a unor sefarzi, bilanțul a fost totuși mai curând mediocru, atunci când Begin i-a predat șefia lui Șamir, în august 1983: izolat pe plan diplomatic, slăbit economicește (inflație, greve...), micșorat politicește, împotmolit în Liban, Israelul era mai curând dezorientat, așa cum au arătat alegerile din 1984, care au dat o greutate parlamentară cvasi-echivalentă blocului de stânga (53 de mandate) și celui de dreapta (60 de mandate). Această paritate a obligat cele două formațiuni să alcătuiască un guvern de uniune națională, care a pus în aplicare retragerea definitivă din Liban și a asigurat stabilitatea economică a țării.

Alegerea unei noi camere, neguvernabile, în 1988 (dreapta: 47 deputați, stânga sionistă: 40, partide religioase: 18) a dus la refacerea guvernului de uniune națională, dirijat de I. Șamir care, după multiple turbulențe, s-a spart în martie 1990. Șamir a izbutit să constituie un guvern «monocolor» de dreapta care, străbătut de importante tensiuni legate de deschiderea tratativelor de pace israelo-palestiniene la Washington, a sfârșit și el prin a demisiona, ducând astfel la convocarea unor alegeri legislative anticipate în iunie 1992.

La fel ca toate țările de imigrație, Israelul este o națiune în permanentă construcție. Adunarea exilaților (*Kibuț galuiot*) este etapa preliminară, înainte de integrarea exilaților (*mițug galuiot*), singura în stare să permită constituirea unei națiuni înzestrată cu o coeziune internă îndestulătoare. Identitatea națională israeliană este deci mobilă, întrucât ea este prelucrată constant prin aporturile succesive de populație. Imigrația de după independență a fost astfel la originea unui clivaj serios în societatea israeliană între sefarzi și așchenazi. Așchenazii, care au format marile batalioane ale imigrației în perioada interbelică, au structurat puternic *ișuvul*. Atunci când «comunitățile orientale» (*edot ha-mizrah*) s-au transplantat în Israel în trei valuri (1948–1951), Irak, Yemen, Turcia; (1955–1957), Maroc, Tunisia; (1961–1964), Maroc, ele au sosit într-o țară ale cărei fundamente intelectuale și instituționale fuseseră puse de către imigranții veniți din vechea Europă (Polonia, România, Rusia, Germania). Această adaptare la o realitate socio-politică, la elaborarea căreia ele nu participaseră, a fost îngreuiată de mai mulți factori: familii numeroase (ceea ce a pus probleme de locuință și de educație); autoritatea patriarhului (fărâmată de către dispersia geografică a familiilor lărgite); lipsa de formație tehnică (care a cantonat membrii acestor comunități în munci necalificate, deci neremuneratoare și devalorizante din punct de vedere social). Acești imigranți, care făcuseră *alia* din motive atât politice (sporirea naționalismului arab) cât și religioase (speranțe mesianice), s-au găsit în fața unei puteri israeliene care căuta să spargă aceste structuri tradiționale, pentru a înrădăcina cât mai repede cu putință valorile occidentale de referință. Această perioadă de adaptare silită a lăsat o amintire amară grupului sefard, care a păstrat o ranchiună tenace față de *establishmentul* laburist. Deși sefarzii formează 43% din populația evreiască (așchenazii 37% și sabrii 10%) și au progresat din punct de vedere social în anii 70 (mai mult la cei irakieni decât cei marocani), în societatea evreiască continuă să existe «o distanță etnică». La nivel economic, 35% dintre sabrii de origine orientală continuă să se afle concentrați printre gulerele albastre (muncitori), în timp ce numai 13% dintre sabrii de origine așchenază sunt în această situație. În profesiile universitare și științifice, situația este aceeași: 2,5% față de 15,2%. Dacă, în domeniul educativ, proporția elevilor de origine orientală în învățământul secundar a crescut notabil în cursul anilor 70–80, sefarzii sunt totuși de trei ori mai puțin numeroși decât așchenazii în învățământul superior.

Acest dezechilibru etnic a avut, așa cum am spus, urmări politice. Dacă, până în 1970, sefarzii, deși marginalizați social, n-au adoptat o conduită de opoziție față de puterea politică, ulterior nemulțumirea lor a cunoscut o traducere politică, întâi prin mișcarea Panterelor negre, apoi prin susținerea masivă pentru *Likud* în 1977 (60% dintre sefarzi au votat pentru M. Begin). Această susținere pentru *Likud* a fost și a rămas o replică față de un partid laburist acuzat că a dat peste cap integrarea în anii 50–60. Susținerea dreptei, dar și a partidelor religioase (*Șas*, PNR) se explică prin caracterul conservator al acestor curente politice, apropiate de sensibilitatea tradiționalistă a sefarzilor și prin naționalismul lor, care are un răsunet adânc la evreii orientali, «ulii» din punct de vedere politic.

Dacă sefarzii sunt o categorie etnică «fără voia lor» (deoarece idealul rămâne fuziunea grupelor în creuzetul israelian), arabii constituie o comunitate etnică diferențiată oficial. Astăzi arabii cetățeni ai statului evreu sunt aproape 700.000, în vreme ce, la sfârșitul războiului de independență, ei nu erau decât 156.000. Dacă declarația de independență le-a recunoscut «o cetățenie deplină și legală și o justă reprezentare în toate instituțiile provizorii și permanente», politica guvernamentală a fost discriminatorie în mai multe privințe. Până în 1966 ei au fost supuși administrației militare, ceea ce limita considerabil libertatea lor de circulație. Multe pământuri au fost expropriate și date unor localități evreiești și unor *kibuțuri*. În sfârșit, resursele alocate arabilor au fost notoriu mai reduse decât cele destinate evreilor (subvenții publice, dotări bugetare pentru consiliile locale și municipale...). Din 1949 încoace, arabii din Israel au cunoscut o schimbare profundă a structurii lor economice. Din agricultori ei au devenit salariați utilizați în industrie, în construcții și în activitățile de serviciu (comerț, transporturi). Chiar dacă, global, nivelul lor de viață s-a ameliorat, el a rămas inferior față de acela al concetățenilor lor evrei. Cetățeni ai unui stat evreu, ale cărui valori și simboluri ei nu le pot împărtăși cu adevărat, participarea lor la viața cetății este în chip necesar imperfectă. De aici — o subreprezentare cronică în instanțele politice: nici un arab n-a fost vreodată membru al guvernului, iar prezența lor în înalta administrație este infinitesimală. Această situație i-a dus pe arabii din Israel la o atitudine dublă. Două treimi din alegătorii arabi aduc în majoritatea lor voturile lor unor «partide arabe», adică partide nesioniste cum este *Rakah* (PC israelian), lista progresistă pentru pace și partidul democratic arab. Acest vot, care reflectă integrarea problematică a arabilor în sânul unui stat evreu, vădește atitudinea contradictorie a arabilor israelieni: ei pretind egalitate de tratament cu concetățenii lor evrei, afirmând totodată identitatea lor palestineană și deci comunitatea lor de soartă cu palestinienii din Cisiordania și Gaza. Ambivalența arabilor pune — într-un anume fel — chestiunea identității naționale a Israelului care, și ea, este «interogată» cu mai multă acuitate de către raportul la iudaism.

De la pornirea sa, Israelul s-a văzut nu numai un stat al evreilor (în care aceștia să fie majoritari), dar și un stat evreu, adică un stat în care valorile iudaismului au de îndeplinit un rol, cel puțin unul de referință. Sensul precis care trebuie dat acestei identități evreiești n-a fost, totuși, determinat niciodată cu claritate. După unii, această identitate trebuie să fie națională, după alții, ea trebuie să aibă un conținut clar religios. De aici — raporturi uneori încordate între seculari (*hiloniim*) și religioși (*datiim*). Datiim alcătuiesc cam 30% din populația evreiască, o treime fiind ultra-ortodocși (*hasidim*) și două treimi «ortodocși moderni». 40% dintre israelieni se definesc ca tradiționaliști, cu alte cuvinte ca respectând anumite practici religioase, iar 30% — ca laici.

Pentru a stabiliza relațiile dintre seculari și religioși, Ben Gurion se angajase în 1947 să mențină *statu-quo*-ul moștenit de la imperiul otoman și să lase comunităților religioase o largă autonomie pe planurile educativ și religios. Totuși, acest *modus vivendi* nu putea împiedica apariția de tensiuni între cele două grupe, cu atât mai mult cu cât lumea ultra-ortodoxă a cunoscut o renaștere notabilă în anii 80, ca urmare a mai multor fenomene: imigrații de evrei ultra-ortodocși din Statele Unite și din URSS, atracția crescândă a unor sefarzi pentru ortodoxia «pură și dură» (de unde, succesul partidului *Șas*), reîntoarcerea (*teșuva*) unor israelieni seculari la o respectare strictă a religiei, procent de natalitate foarte ridicat (60% din populația *hasidim* are mai puțin de 25 de ani).

Creșterea acestei societăți paralele a îndemnat, firește, pe ultra-ortodocși să încerce să conteze mai mult în viața socială și politică din Israel, căutând să obțină, pe calea legislativă, o respectare mai scrupuloasă a șabatului, recunoașterea numai a conver-

tirilor ortodoxe la iudaism etc. Aceste cereri au fost prezentate de către partide religioase (partidul național religios sau *Mahdal, Agudat Israel, Șas* — «sefarzii paznici ai Torei», — *Degel ha-Tora* — «Drapelul Torei»), care, prin poziția lor în Kneset, au posibilități importante de presiune asupra conducătorilor politici.

Caracterul evreiesc al Statului Israel transpare și în inserția sa în sânul unei diaspore. Dacă, din punctul de vedere al dreptului, Israelul este statul numai al cetățenilor săi, potențial el este statul tuturor evreilor care sunt invitați să se adune în Israel. Această profesiune de credință sionistă a fost materializată într-un fel prin Legea Întoarcerii (1950), care dă fiecărui evreu un drept natural și inalienabil să imigreze în Israel. Împlinirea sionismului trece înainte de toate prin această *Alia*. O *alia* care a afectat pentru moment trei zone geografice: întâi, Europa Centrală și de Răsărit, de unde a venit majoritatea imigranților până în 1949; apoi, țările islamice, între 1949 și 1970; în sfârșit, din 1970, Uniunea Sovietică. Din URSS au venit întâi, între 1977 și 1988, 180.000 evrei care luptaseră, în condiții grele, pentru a emigra spre Israel. Din toamna anului 1989, o dată cu liberalizarea emigrării și cu restricțiile la intrarea evreilor sovietici în Statele Unite, Israelul a cunoscut o *alia* fără precedent (400.000 de evrei în iunie 1992) care a avut urmări importante asupra structurii sociale și a profilului cultural al Israelului. Incontestabil, această imigrație a necesitat enorme investiții în materie de utilizare în muncă, de educație și de locuințe, investiții care au provenit parțial din aporturi exterioare (diaspora evreiască, dar și piața internațională a capitalurilor). Această finanțare a fost necesară pentru a evita, în special, ca noii imigranți să cunoască perioade de șomaj prea lungi sau ca ei să se descalifice prea mult. Să mai adăugăm că din 1991 Israelul a cunoscut și imigrarea a 150.000 evrei etiopieni (*felașii*) care au venit să se alăture celor 20.000 frați ai lor care veniseră din anii 70.

Cu toate acestea, imigrația n-a fost singurul mjloc prin care s-a manifestat atașamentul pentru Statul Israel. În vreme ce sionismul era minoritar în lumea evreiască până la al dolea război mondial, genocidul evreilor din Europa, conferind sionismului *a posteriori* un fel de legitimitate tragică, a condus la o raliere cvasi-generală în jurul statului evreu care se năștea și la o solidaritate activă față de Israel. Această solidaritate dintre evreii din diaspora și Statul Israel s-a exprimat în feluri multiple. În primul rând, a fost vorba de o susținere financiară sub formă de daruri, care au slujit la asigurarea locuințelor sau la absorbția imigranților, sau sub forma de împrumuturi cu dobânzi foarte avantajoase date de State of Israel Bonds Organization, care au finanțat proiecte economice pe termen lung. Banii colectați în acest fel au provenit în principal din Statele Unite (United Jewish Appeal a adunat în medie 300 milioane de dolari pe an), dar și din alte țări (în Franța, Appel juif unifié). Perioadele de criză (după 1967) și imigrația masivă (din Etiopia, din URSS) au stârnit în general contribuții mai importante din partea diasporei. Ajutorul financiar s-a însoțit de un important sprijin politic pe care organizațiile evreiești din diaspora l-au dat Israelului, atât prin mobilizarea opiniei publice evreiești, cât și prin apărarea cauzei Israelului față de autoritățile politice naționale — de pildă, acțiunile Consiliului reprezentativ al instituțiilor evreiești din Franța (CRIF) sau cele ale conferinței președinților marilor organizații evreiești americane și ale AIPAC (American Israel Public Affairs Committee) în Statele Unite.

Relațiile dintre Israel și diaspora, care au câștigat incontestabil în maturitate de pe la mijlocul anilor 70 încoace, au fost instituționalizate printr-o lege (1952) și o convenție (1954) care a reglementat raporturile dintre Organizația Sionistă Mondială creată de către Herzl, care se ocupă de treburile de imigrație (prin intermediul Agenției Evreiești) și Statul Israel. În plus, evreii din toată lumea, care se recunosc în sionism,

sunt reprezentați într-un cvasi-parlament, Congresul sionist, care se întrunește la fiecare 5 ani.

Această națiune israeliană rămâne în formare, nu numai pentru că este bazată pe imigrare și pe coexistența unor comunități diverse, dar și pentru că prezența sa este încă larg contestată în Orientul Mijlociu. Istoria diplomatică a Israelului este dominată de chestiunea războiului.

Israelul n-a cunoscut vreo pauză după ce și-a dobândit independența. În 1952, când ofițerii liberi au cucerit puterea, Egiptul s-a angajat într-o strategie de hărțuire (infiltrare de *fedaini*, boicot economic...) care a dus la un nou război. În octombrie 1956, Israelul, amenințat de o izolare crescândă (încheierea de pacte militare interarabe, blocarea golfului Eilat) a hotărât să intervină alături de Marea Britanie și de Franța, care deciseseră să atace Egiptul după naționalizarea canalului Suez în iulie 1956. Deși israelienii au învins militaricește, ei au fost siliți să se retragă din peninsula Sinai sub presiunea conjugată a sovieticilor și americanilor, care obținuseră deja retragerea trupelor franco-britanice. Deceniul 1956–1965 a fost relativ calm, dar s-a terminat printr-o nouă conflagrație. În iunie 1967 Naser a impus din nou o blocare a golfului Eilat și a încheiat alianțe militare cu toate țările din tabăra anti-israeliană. La 5 iunie, statul evreu a decis să pornească o acțiune preventivă. În decurs de șase zile, această acțiune a dus la distrugerea cvasi-totală a aviațiilor dușmane (peste 400 de avioane) și la cucerirea Sinaiului, a Cisiordaniei și a platoului Golan. Războiul s-a terminat în derută pentru armatele arabe, care pierduseră peste 70% din armamentul lor greu și aproape 10.000 de oameni (față de 700 pierduți de Israel). Israelul obținuse o situație strategică formidabilă. Totuși, acest câștig strategic s-a dovedit destul de amar atunci când, pe la mijlocul anilor 70, palestinienii din Cisiordania și din Gaza (1,2 milioane de oameni în 1967) au început să se agite. Dar primejdia cea mai mare s-a produs din nou la flancul sudic. Sub conducerea lui Anuar El-Sadat, Egiptul a contestat *stau-quo*-ul teritorial stabilit de războiul de șase zile. La 6 octombrie 1973, în înțelegere cu președintele sirian Asad, el a lansat prin surprindere o ofensivă contra israelienilor, care sărbătoreau atunci Iom Kipurul, ceea ce i-a permis să-și asigure avantaje substanțiale în primele zile ale conflictului. Israelul, care și-a mobilizat unitățile de rezervă, a izbutit totuși să-i respingă pe atacatori, dar mitul neputinței militare totale a arabilor se prăbușise. Războiul, care a luat sfârșit la 23 octombrie, a avut multe urmări: schimbarea statului major, plecarea de la guvern a Goldei Meir, creșterea dependenței militare de Statele Unite care, de atunci, s-a impus ca furnizorul privilegiat al Israelului, încheierea — prin intermedierea lui Henry Kissinger — a unor acorduri de dezangajare în 1974–1975. Acestea au fost etapele inițiale ale apropierii israelo-egiptene. Dorința lui Sadat de a se apropia de Statele Unite, singura putere care putea răspunde enormelor nevoi economice ale Egiptului și convingerea sa intimă că cheia jocului politic din Orientul Mijlociu se află la Washington, l-au determinat să aleagă calea negocierilor. La 19 noiembrie 1977, Sadat a debarcat la Lod și a ținut în Kneset un discurs prin care, în schimbul recunoașterii Israelului, a cerut retragerea totală din Cisiordania și din Gaza și respectarea dreptului la autodeterminare al palestinienilor. Menahem Begin, deși hotărât să încheie pacea cu Egiptul, și-a exprimat totuși rezervele la acceptarea unui compromis teritorial. Acest dezacord n-a încetat, chiar dacă medierea americană a permis să se ajungă la un succes de mare importanță: semnarea acordurilor de la Camp David (27 septembrie 1978), care prevedeau acordarea unui statut de autonomie palestinienilor din teritoriile ocupate (înainte de reglementarea definitivă a chestiunii palestiniene) și încheierea unui tratat de pace între Israel și Egipt. Acest tratat urma să prevadă retragerea totală din Sinai și stabilirea de relații diplomatice, economice și culturale.

Numai această a doua parte a înțelegerii a cunoscut o traducere juridică, prin semnarea la 25 martie 1979 a tratatului de pace, care a permis Israelului să-și normalizeze relațiile cu cel mai mare dintre statele arabe. Nemulțumită, Liga Arabă a pus la carantină Egiptul, sancțiune care a durat zece ani, Egiptul putându-se întoarce definitiv în tabăra arabă abia în 1989, fără a renega tratatul de pace încheiat cu Israelul, dar păstrând Sinaiul și fără ca chestiunea palestiniană să fie rezolvată.

Înfruntările intercomunitare sângeroase dintre evrei și arabi palestinieni (răzmerițele din 1920, 1921, 1929, marea revoltă arabă) se diminuaseră după crearea Statului Israel, lăsând locul ostilităților interstatale dintre Israel și vecinii săi. Dimensiunea iudeo-palestineană a reapărut însă treptat în cursul anilor 60, prin redeșteptarea naționalismului palestinean, simbolizat prin crearea în 1959 a Fatah-ului lui Yaser Arafat și prin formarea în 1967 a Organizației pentru eliberarea Palestinei.

Eșecul armatelor arabe în 1967 și extinderea prezenței israeliene în Cisiordania și Gaza au lăsat câmp liber organizațiilor palestiniene care vroiau să angajeze contra Israelului o luptă armată. De fapt, aceasta a constat doar din infiltrarea de fedaini, provenind din sudul Libanului și din operații teroriste (deturnări de avioane, luări de ostateci, masacrarea de civili). Dacă succesele sale militare au fost nule, OLP a izbutit însă să obțină o legitimitate politică în lumea arabă (în 1979), la ONU și în Europa Apuseană (declarația de la Veneția din 1980).

Firește, Israelul și-a manifestat ostilitatea față de această organizație, care nega dreptul său la existență. În 1982 el a încercat să pună definitiv capăt existenței politico-militare a OLP, intervenind în Liban, unde OLP realizase importante baze militare. La 6 iunie 1982 Israelul a pătruns în țara cedrilor, a ajuns la porțile Beirutului la 10 iunie și, în cele din urmă, a silit, la sfârșitul lunii august, pe luptătorii OLP să părăsească capitala libaneză, sub protecția unei forțe multinaționale.

Curând, victoria s-a dovedit a fi amară. Reconstruirea unui stat libanez puternic, cu care Israelul să încheie un tratat de pace, s-a vădit repede a fi o himeră după ce, la 14 septembrie, a fost asasinat noul președinte libanez Beșir Gemaiel. Creditul Israelului a fost grav afectat, după masacrarea unor palestinieni de către falangiști, la 11 septembrie, în taberele Sabra și Șatila, pe când armata israeliană se afla în preajma acestor tabere.

Deși bruscați pe plan militar de către israelieni, sirienii s-au aflat, paradoxal, într-o situație de forță după dispariția lui Beșir Gemaiel și când Israelul a trebuit să se confrunte cu rezistența șiită, până la retragerea sa definitivă din Liban, în 1985. Iar, pe de altă parte, acest război costisitor în oameni și în bani, n-a fost o piedică în transformarea Iudeii-Samariei într-un nou punct de cristalizare a naționalismului palestinean.

Cu toate că teritoriile au cunoscut din 1976 (după victoria OLP la alegerile municipale) multe mișcări de protest (contra Camp David, contra administrației civile, împotriva prezenței israeliene în Liban...), abia în decembrie 1987 a apărut o revoltă de mare anvergură (*intifada*) care a ridicat palestinenii împotriva prezenței israeliene (cu aproape 1.400 arabi uciși, dintre care două treimi de către armată). În același timp, vreo 60 de israelieni și-au pierdut viața în urma atacurilor sau atentatelor. Această revoltă, afirmând din nou masiv faptul palestinean, a avut și importante efecte politice: a determnat OLP să adopte la 15 noiembrie 1988 «Declarația de independență a Statului Palestina», recunoscând implicit Israelul pe baza rezoluțiilor 242 (din 1967) și 388 (din 1975) ale ONU.

De partea israeliană, orice inițiativă guvernamentală a întâmpinat obstrucția membrilor Likudului (Șaron) și opoziția hotărâtă a extremei drepte (*Tehia, Țomet, Moledet*) la orice negociere cu palestinenii. Dacă, de partea palestineană, sunt departe de a fi

fost înlăturate toate ambiguitățile (nu a existat o recunoaștere explicită a Israelului, nici o abrogare oficială a cartei din 1968...), de partea dreptei israeliene blocajul provenea în mare parte din naționalismul său integral, în virtutea căruia Iudeea-Samaria, parte integrată a Ereț Israelului, este pentru vecie inalienabilă. Înarmat cu această convingere, Likud a întărit în mod sistematic prezența israeliană în teritoriile ocupate. În timp ce, până în 1987, partidul laburist menținuse la un nivel foarte redus populația evreiască în teritorii, Likud creând mai mult de 200 implantări, a făcut să crească populația evreiască până la 120.000 de locuitori. Această nouă realitate demografică a constituit un handicap important la orice negociere viitoare, cu atât mai mult cu cât unii rezidenți evrei din teritorii, mânați de «mesianismul operator» al lui *Guș Emunim* («Blocul credinței») se opuneau ferm la orice compromis teritorial.

Criza din Golf (august 1990–februarie 1991), în care Irakul a încercat zadarnic să antreneze Israelul în război, a avut efecte contradictorii. Dacă politica de reținere adoptată de Israel a arătat în ce măsură statul evreu era în stare să țină seama de interesele aliaților săi occidentali, îndeosebi ale Statelor Unite, ea n-a produs efectele politice scontate. Într-adevăr, departe de a-i ignora pe palestinieni, Statele Unite au considerat că perioada de după războiul din Golf a fost momentul propice pentru a rezolva definitiv contenciosul israelo-palestinian. De aci — reunirea conferinței de la Madrid pentru pace în Orientul Mijlociu (din octombrie 1998) și pornirea negocierilor bilaterale israelo-arabe, care au fost neîndoielnic lungi și dificile, dar care ofereau singura cale de ieșire onorabilă pentru a pune capăt conflictului care tulbura grav echilibrul regional. De altfel, acest conflict a determinat în permanență politica externă a Israelului în concertul națiunilor.

V. Israelul și națiunile: un dialog reînnodat

În primii ani după declarația de independență, Israelul a sperat să poată duce o politică de nealiniere. Curând însă, el a fost nevoit să-și găsească parteneri care să-i permită să iasă din izolarea sa în Orientul Mijlociu. La început au fost stabilite relații privilegiate cu Franța. Grație eforturilor lui Șimon Peres, director general al Ministerului Afacerilor Străine, au fost încheiate la începutul anilor 50 mai multe acorduri de armament între cele două țări, prevăzând livrarea de către Franța de tancuri, avioane și piese de artilerie. Începutul revoluției algeriene în noiembrie 1954 a întărit alianța între cele două țări, unite în opoziția lor față de naționalismul arab. De aci — expediția comună spre Canalul de Suez în octombrie 1956, instaurarea de contacte militare cvasi-rutiniere și ajutorul acordat pentru construirea reactorului nuclear de la Dimona, în Neghev.

Această idilă franco-israeliană n-a supraviețuit însă Republicii a IV-a. Deși generalul de Gaulle a continuat să livreze arme statului evreu, el a schimbat treptat raporturile bilaterale, după ce s-a terminat conflictul din Africa de Nord. Războiul de șase zile a marcat o cotitură în politica franceză. Într-adevăr, De Gaulle a condamnat atacul preventiv al Israelului, a decretat un embargo asupra livrării de arme destinate Orientului Mijlociu și a evocat suferințele pe care le-a produs palestinenilor crearea Statului Israel. Președințiile lui Georges Pompidou, Valéry Giscard d'Estaing și François Mitterand, marcate toate prin recunoașterea din ce în ce mai subliniată a dreptului la autodeterminare al palestinenilor, au menținut relațiile franco-israeliene la un nivel corect, dar fără o căldură deosebită. „Golul» francez a fost umplut de către Statele Unite.

Cu toate că sprijinul politic și diplomatic al Statelor Unite a fost hotărâtor în nașterea statului evreu, este incontestabil că retragerea Franței este ceea ce a dus la o înțelegere din ce în ce mai strânsă cu Statele Unite. USA a țesut legăturile cu Israelul în trei domenii: economic (un dar de 1,2 miliarde de dolari pe an, acord de liber schimb), militar (livrări de arme, cooperare strategică), diplomatic. În domeniul diplomatic, Statele Unite nu s-au schimbat nicicând în sprijinul dat Israelului, care apărea ca cel mai bun atu din regiune pentru contracararea Uniunii Sovietice și a aliaților ei arabi. Aceste legături privilegiate n-au împiedicat Statele Unite să promoveze în mai multe rânduri proiecte globale de reglementare a contenciosului israelo-arab (planul Rogers din 1969–1970, procesul de la Camp David, planul Reagan din 1982), dar câtă vreme se menținea amenințarea sovietică, era greu să fie puse deplin în aplicare. Dispariția URSS în 1981 a pus ecuația Orientului Mijlociu în termeni radical deosebiți și președintele Bush a vădit o determinare hotărâtă să facă să progreseze dialogul israelo-arab, cerând israelienilor mai multă moderație politică. Această cerere părea americanilor cu atât mai legitimă cu cât Israelul se afla într-o situație internațională extrem de favorabilă, cum n-o cunoscuse de când a fost creat. Uniunea Sovietică, țară care nu menținuse relații diplomatice cu Israelul între 1967–1991 fiind vârful de lance al luptei antisioniste și care susținea pe adepții arabismului radical, dispăruse acum, lăsând loc unei Comunități de State Independente care, aproape toate, au înnodat relații cu Israelul.

În plus, Israelul a revenit din nou, din anul 1982, în Africa, reînnodând legăturile cu o duzină de state care rupseseră relațiile cu statul evreu după războiul de Kipur, sub presiunea țărilor arabe. De asemenea, Israelul a stabilit legături cu țări imense, care nu ținuseră până acum seama de el, anume India și China. Dacă se adaugă la toate acestea vechile legături dintre Israel, Europa (îndeosebi Comunitatea economică europeană) și America Latină, precum și reluarea legăturilor cu fostele democrații populare din est, (numai România menținuse relații cu statul evreu) se vădește incontestabil faptul că, spre deosebire de anii 70, când Israelul devenise un adevărat stat-paria, el s-a regăsit într-o poziție internațională comodă, care trebuia să-l îndemne să găsească aranjamente cu vecinii săi arabi.

Alegerile din 23 iunie 1992 au pus capăt supremației *Likud*-ului, a cărui reprezentare parlamentară a scăzut la 32 locuri, în timp ce partidul laburist obținea 44. Acest eșec al *Likud* era urmarea disensiunilor sale interne, a insuccesele sale pe plan intern (absorbție imperfectă a imigranților ruși, slabe rezultate economice) și a imobilismului său în negocierile de pace cu statele arabe. Șeful partidului laburist israelian a constituit un guvern care beneficia de sprijinul a 67 deputați (61 mandate ale partidelor de stânga și 6 ale partidului ultra-ortodox *Șas*). Această coaliție își fixase două obiective esențiale: instituirea unui regim de autonomie pentru palestinieni în Cisiordania și în Gaza; însănătoșirea situației economice.

Anii care au urmat au fost dominați de pozițiile adoptate în aceste domenii de diferitele curente politice.

A. Diekhoff

SURSE

S. Avineri, *Histoire de la pensée sioniste*, Paris, 1982; E. Barnavi, *Une histoire moderne d'Israel*, Paris, 1982; D. Bensimon, *Les Juifs de France et leur relation avec l'Etat d'Israel* (1945–1988), Paris, 1989; A. Diekhoff, *Les Espaces d'Israel: essai sur la stratègie territoriale israelienne*, Paris, 1989; T. Herzl, *L'Etat des juifs* suivi de *Essai*

sur le sionisme par Claude Klein, Paris 1990; C. Klein, *Le Caractère juif de l'Etat d'Israel*, Paris 1977; W. Laqueur, *Histoire du sionisme*, Paris, 1973; Y. Manor, *Naissance du sionisme politique*, Paris 1983.

AUSTRALIA

Australia, multă vreme o «societate albă», a adoptat după 1945 multiculturalismul, rupând cu conformismul anglo-saxon și cu restricțiile în materie de imigrație. Comunitatea evreiască, focalizată până acum pe modelul britanic, s-a diversificat prin afluxul de imigranți provenind din Europa și din bazinul mediteranean. De la cifra de 37.019 în 1954, populația evreiască a ajuns să fie estimată la 90.000 de persoane în 1980, locuind îndeosebi la Melbourne și la Sidney. În decursul a două generații, iudaismul australian și-a abandonat provincialismul, deschizându-se spre lumea evreiască și spre Israel. În paralel cu aceasta, particularismul comunitar s-a manifestat prin organizarea de școli private, de asociații de ajutor reciproc și de congregații cu dominanță ortodoxă.

Clivajele ideologice nu-i mai opun pe liberali radicalilor, pe sioniști antisioniștilor, ci mai degrabă pe conducătorii laici celor religioși, cu privire la valorile proprii unei mici comunități din care o treime este deschisă spre căsătorii mixte, în timp ce majoritatea practică un iudaism «luminat», făcut din acomodări, din ceremonii în care sunt invocate când nostalgia sau memoria, când prescripții rituale.

Aceste transformări sunt concomitente cu o ascensiune a vechilor imigranți la capital economic și cultural. Mobilitatea în profesiile liberale, munca independentă și serviciile au avut urmări asupra afinităților lor politice. Multă vreme social-democrați, activi politicește și reprezentați în elita la putere, de un deceniu ei au tendința să voteze pentru conservatori, a căror politică externă pare mai cumpănită față de Israel, decât cea a laburiștilor. Fapt semnificativ, *establishmentul* protestant nu este opus integrării politice a evreilor, care restabilesc legăturile cu o participare semnificativă ca în anii 30: astfel, în 1977, sir Zelman Cowen a devenit guvernator general al Australiei, în timp ce mulți deputați și senatori au urcat la culme, fără a-și renega originea și apartenența. Într-un sens, declinul radicalismului și naționalismului australian a favorizat o reiudaizare a comunității, a cărei dependență de alte centre (Marea Britanie, Statele Unite, Israel) n-a rămas fără urmări asupra autorității și identității ei.

Michael Elbaz

SURSE

D. J. Elazar și P. Medding, *Jewish Communities in Frontier Societies*, «Australia», New York, p. 225–235; W.D. Rubinstein, *The Left, the Right, and the Jews*, London, 1982, p. 167–173; H.M. Sachar, *Diaspora. An Inquiry into the Contemporary Jewish World*, New York, 1985, p. 176–177.

AFRICA DE SUD

Evreii din Africa de Sud nu scapă de situația lor de «cvasi-castă» într-un sistem de discriminare rasială instituționalizată. Într-adevăr, clivajele etno-rasiale, politica de *apartheid*, au avut ca efect principal să reproducă o diaspora evreiască segregată și autonomă, ideologic omogenă și ambivalentă în ce privește viitorul său.

Comunitatea evreiască, ieșită din imigrația britanică, dar care în mare majoritate provine din Europa Răsăriteană, s-a aculturat pasiv la societatea afrikaner. Trăsăturile sale singulare sunt de ordin demografic, ideologic și politic, în timp ce traiectoriile sale de clasă o apropie pe mai multe planuri de iudaicitățile apusene.

Demogafic, această diasporă se clasează în al optulea rang în lumea evreiască, cu 114.000 de persoane care reprezintă 2,3% din toți albii și 0,5% din totalul populației țării. Concentrată în două centre metropolitane: Iohannesburg (57%), și Cape Town (23%), membrii săi sunt cetățeni (93%) și au primit aportul recent de imigranți israelieni și sovietici, la care piramida de vârstă precum și funcțiile profesionale diferă de cele ale «veteranilor». Totuși, comunitatea pare cea mai atipică pe terenul exogamiei etnice. Date care sunt oarecum recente arată că doar 1,3% din membri contractează căsătorii mixte, procent probabil neactualizat, dar destul de revelator privitor la context, dacă luăm în considerație faptul că numai 5% erau favorabili la aceasta, în timp ce cifra corespunzătoare la Boston, în Statele Unite, era de 37% în 1975.

Din 1948, hegemonia afrikaner i-a marginalizat pe evrei în spațiul politic, polarizând totodată dezbaterea în sânul comunității. Astfel, numeroși evrei s-au opus activ excluderii negrilor atât la Parlament (H. Suzman) cât și în mișcările de rezistență (H. Wolfe, Jews Against Apartheid). Alții, oameni de afaceri influenți, au preconizat eradicarea legilor discriminatorii, înainte ca să se manifeste condamnarea lor mondială. Cu toate acestea, organizația comunitară și conducătorii ei spirituali au temporizat între extreme.

În ce-i privește pe alegătorii evrei, tradițional ei au sprijinit partidul progresist federal, care milita pentru abolirea *apartheidului*. Începând din 1970, normalizarea și dezvoltarea relațiilor între Israel și Africa de Sud a avut oarecare influență asupra stării de nesiguranță socio-politică și a temerilor pentru viitor: 20.000 evrei ar fi emigrat, dintre care 12.000 în Israel, iar ceilalți în Marea Britanie, Canada, Statele Unite și Australia.

Poziția «intermediară» a evreilor înviorează aici, ca și în alte părți, la ulii afrikaner (*Verkrampte*) sau la militanții ANC, imagini mitice impregnate de antisemitism și de antisionism, în pofida (sau din cauza) faptului că ei sunt grupul cu atitudinile cele mai tolerante față de ne-albi.

Violența intrinsecă a acestei „pigmentocrații» lasă puțin spațiu de manevră unor imigranți care se repliază pe *kehila* — hipercentralizată — pe rețele de vecinătate și de amiciție interculturală, pe congregații religioase ortodoxe și pe numeroase școli private. De altfel, mobilitatea socială a fost supradeterminată de diviziunea rasială a muncii, deoarece majoritatea imigranților săraci, au putut accede la funcții salariate, fără să fie proletarizați. Investiția în educația celei de-a doua generații se traduce prin puternica concentrare a evreilor în profesiunile liberale, în special în medicină (23%), în drept (10%), în gestiune și, într-un grad mai mic, în arte. Un asemenea succes economic are și reversul său, întrucât ei rămân periferici, atât social, cât și politic.

Etnie printre «altele» și, oricum, «străini», numai atașamentul evreilor la Israel și la un iudaism simbolic le permite să decline o identitate separată și un loc potențial de ancorare. Rămâne de văzut dacă doborârea *apartheidului* va fi ultimul cuvânt al

rasismului și, prin urmare, dacă evreii se vor putea adapta la această mutație, fără a fi prinși în focurile încrucișate ale naționalismelor.

Michael Elbaz

SURSE

S. Della Pergola și A. A. Dubb, «South African Jewry: A. Sociodemographic Profile», *American Jewish Yearbook*, vol. 88, 1988, p. 64–65, 76, 85–86; G. Shimoni, «South African Jews and the Apartheid Crisis», *American Jewish Yearbook*, vol. 88, 1988; 3–58; H. Lever, «The Jewish Voter in South Africa» *Ethnic and Racial Studies*, 2, 1979, D.J. Elazar și P. Hedding, *Jewish Communities in Frontier Societies*, «South Africa», New York, 1983, p. 137–223.

INDEX

VIAȚĂ EVREIASCĂ

Rituri

ABLUȚIUNI
ALUAT DOSPIT
AȘCHENAZI
BAL TAȘHIT
BAR MIȚVA
BAT MIȚVA
CĂSĂTORIE
CONFIRMARE
DOLIU
ELOGIU FUNEBRU
HAHNASAT KALA
HAKAFOT
HILULA
IARȚAIT
ÎNMORMÂNTARE
KAPAROT
KEVER AVOT
MAIM AHARONIM
MAIMUNA
MAOT HITIM
MELAVE MALKA
NUSAH
ONEG ȘABAT
PETIHA
PIATRĂ DE MORMÂNT
PRIMUL NĂSCUT, RĂSCUMPĂRAREA -LUI
SEDER
SEFARZI
SEUDA
SEUDA ȘLIȘIT
SIYUM
ȘALIAH ȚIBUR
ȘALOM ZAHAR
TAȘLIH
UȘPIZIN
VIN

Rugăciuni

ACROSTIH
ADIR BI-MELUHA
ADIR HU
ADON OLAM
AHAVA RABA
AHAVAT OLAM
AHOT KETANA
AKDAMUT MILIN
AL HA-NISIM
AL HET
AL TIRA MI-PAHAD PITOM
ALELUIA
ALENU LE-ȘABEAH
AMEN
AMIDA
ANIM ZMIROT
ANINUT
AȘAMNU
AȘKAVA
AȘRE
ATA EHAD
ATA HORETA LA-DAAT
AV HA-RAHAMIM
AVINU MALKENU
AVINU ȘE-BA-ȘAMAIM
AVODA
AZHAROT
BA-ME MADLIKIN
BAREHU
BARHI NAFȘI
BARUH DAIAN HA-EMET
BARUH HA-ȘEM
BARUH ȘE-AMAR
BARUH ȘE-PETARANI
BARUH ȘEM KEVOD MALHUTO
BENTȘEN
BERAH DODI
BERIH ȘEME
BINECUVÂNTAREA „GOMEL"
BINECUVÂNTĂRI
BINECUVÂNTĂRI ȘI BLESTEME
BINECUVÂNTĂRILE DE DUPĂ MESE
BINECUVÂNTĂRILE DINAINTE DE MESE
BIRKAT HA-MINIM
BITUL HA-TAMID
CÂNTAREA LUI MOISE
CÂNTAREA UNITĂȚII (LUI DUMNEZEU)
CÂRMUITORI, RUGĂCIUNE PENTRU
COPII, RUGĂCIUNI ȘI SLUJBE PENTRU
DAIENU
DAVNEN
EHAD MI-IODEA
EL ADON
EL MALE RAHAMIM
EL MELEH NEEMAN
EL NORA ALILA
ELI ȚION VE-AREHA
EMET VE-EMUNA
EMET VE-IAȚIV
EN K-ELOHENU
EȘET HAIL
EVAR MIN HA-HAI
HA LAHMA ANIA
HAD GADIA
HAFTORA
HALEL
HAȘKIVENU
HAVDALA
HOȘANOT
IAALE VE-IAVO

IEKUM PURKAN
IEȚIV PITGAM
IGDAL
IOȚEROT
IȘTABAH
KADIȘ
KEDUȘA
KIDUȘ
KINOT
KOL NIDRE
LEHA DODI
MA TOVU
MAARAVOT
MAFTIR
MAHZOR
MALHUIOT
MAOZ ȚUR
MI ȘE-BERAH
MIZMOR LE-TODA
MODE ANI
NEILA
NIȘMAT KOL HAI
OMNAM KEN
PATRU ÎNTREBĂRI
PĂRINȚI, BINECUVÂNTAREA -LOR
PESUKE DE-ZIMRA
PITUM HA-KETORET
PIYUT
POMENIRE, RUGĂCIUNI ȘI SLUJBE DE
PREOȚI, BINECUVÂNTAREA -LOR
RĂSPUNSURI LITURGICE
RUGĂCIUNE
RUGĂCIUNE ÎNAINTEA UNEI CĂLĂTORII
RUGĂCIUNE PENTRU ROUĂ
RUGĂCIUNI ÎNAINTE DE CULCARE
RUGĂCIUNI LA DEȘTEPTARE
RUGĂCIUNI PENTRU PLOAIE
SELA
SLIHOT
SLUJBA DE DIMINEAȚĂ
SLUJBA DE DUPĂ AMIAZĂ
SLUJBA DE SEARĂ
SLUJBĂ FUNEBRĂ
SLUJBĂ SUPLIMENTARĂ
SOARE, BINECUVÂNTAREA -LUI
SPOVEDANIE
ȘEEHIANU
ȘEMA
ȘIR HA-MAALOT
TAHNUN
TEHINA
TIKUN HAȚOT
TORA, BINECUVÂNTĂRILE -EI
U-NETANE TOKEF
VAKAȘOT
ZIHRONOT
ZMIROT

Calendar

ADAR
AV
CALENDAR
ELUL
EREV
HEȘVAN
IYAR
KISLEV
LUNĂ
LUNEA ȘI JOIA
NISAN
OMER
SIDRA
SIVAN
ȘVAT
TAMUZ
TEVET
TIȘRI

Sărbători

ANUL NOU AL ARBORILOR
APĂ, CEREMONIA SCOATERII -EI
AV, HAMIȘA ASAR BE-
AV, TIȘA BE-
GHEDALIA, POSTUL LUI
HANUCA
HOL HA-MOED
HOȘANA RABA
IERUSALIM, ZIUA -ULUI
IOM HA-AȚMAUT
IOM KIPUR
IOM KIPUR KATAN
ISRU HAG
LEL ȘIMURIM
OMER, LAG BA-
PELERINAJ, SĂRBĂTORI DE
PENITENȚĂ, ZECE ZILE DE
PESAH
PESAH ȘENI
POST ȘI ZILE DE POST
PURIM
PURIM-ȘPIL
PURIMURI SPECIALE
ROȘ HAȘANA
SĂRBĂTOARE
SĂRBĂTOARE, A DOUA ZI DE
SĂRBĂTORI, MARI
SĂRBĂTORILE KIBUȚULUI
SIMHAT TORA
SUCA
SUCOT
ȘABAT
ȘABAT ȘI SĂRBĂTORI, ALIMENTAȚIA DE
ȘABATURI SPECIALE
ȘAVUOT
ȘMINI AȚERET
TAMUZ, ȘIVA ASAR BE-
TEVET, ASARA BE-
TREI SĂPTĂMÂNI

Liturghie: oficianți și obiecte rituale

ALTAR
ALUAT DOSPIT
AMULETĂ
BAAL KERIA
BAAL TEFILA
BAAL TEKIA
BAHUR
BATLANIM
BET MIDRAȘ
BIMA
CANTILAȚIE
CANTORI ȘI MUZICĂ SINAGOGALĂ
CHIVOT
CICLU TRIANUAL
CORURI ȘI MUZICĂ CORALĂ
DAF IOMI
DANS
DEVEKUT
ESNOGA
EZRAT NAȘIM
FLACĂRA AMINTIRII
FLACĂRA VEȘNICĂ
GENIZĂ

HALA
HANUCA, LAMPĂ DE
IAD
JERTFE ŞI DARURI
KAVANA
KETUBA
KITEL
LE-ŞANA HA-BA BI-IERUŞALAIM
LITURGHIE
LUMÂNĂRI
MAHZOR
MAROR
MASORA ŞI ACCENTE MASORETICE
MAŢA
MENORA
MEZUZA
MIRODENII, CUTIE DE
MIZRAH
MUZICĂ ŞI CÂNT
ORGĂ
PARAŞA
PARNAS
PAROHET
PÂINILE PUNERII ÎNAINTE
RUGĂCIUNI, CARTE DE
SANCTUAR
SARE
SCRIBI
SFÂNTA SFINTELOR
SINAGOGĂ
ŞAMAŞ
ŞIVITI
ŞOFAR
ŞTIBL
ŞUL
TALIT
TĂMÂIE
TEHELET
TEMPLU
TEMPLU, MUNTELE -ULUI
TFILIN
TORA
TORA, CITIREA -EI
TORA, LOGODNICUL -EI
TORA, ORNAMENTELE -EI
TORA, SEFER
ŢIŢIT
ZIDUL DE APUS

Uzanţe şi obiceiuri

BE-EZRAT HA-ŞEM
DAF IOMI
DEOCHI
DIBUK
IM IRŢE HA-ŞEM
MAGHEN DAVID
MINHAGHIM, CĂRŢILE DE OBICEI
SALUTURI, DORINŢE ŞI URĂRI
SUPERSTIŢII
ŞADHĂN
TRADIŢIE
VRĂJITORIE
ZODIAC

Instituţii

ACADEMII
ADMOR
ALIANŢA ISRAELITĂ UNIVERSALĂ
AMORA
ARHISYNAGOGOS
CONSISTORIU
EXILARH
GAON
HAHAMPAŞA
HASKAMA
HAVER
HAVURA
HEDER
HEVRA KADIŞA
IEŞIVA
KAZIONÎI RAVIN
KOLEL
MAREA ADUNARE
NASI
NEHUTE
RABINAT, MARELE
RIŞON LE-ŢION
SANDAK
SANHEDRIN
SANHEDRINUL LUI NAPOLEON
SAVORA
TALMUD TORA
TANA

DOCTRINE ŞI CURENTE, LIMBI, TEME GENERALE, MISTICĂ ŞI TEME CABALISTICE

Doctrine şi curente

AGNOSTICISM ŞI ATEISM
ANTINOMIANISM
ARISTOTELISM
CARAISM
CREŞTINISM
CREZ, ARTICOLE DE
DUALISM
ELENISM
ESENIENI
EVOLUŢIONISM
FARISEI
FILOZOFIE
FRANKISM
HABAD
HASIDE AŞCHENAZ
HASIDE UMOT HA-OLAM
HASIDIM RIŞONIM
HASIDISM
HASKALA
HERMENEUTICĂ
ISLAM
IUDAISM
IUDAISM CONSERVATOR
IUDAISM ORTODOX
IUDAISM REFORMAT
IUDAISM (LAIC) UMANIST
LAMED-VAV ŢADIKIM
LIBER ARBITRU
MIŞCĂRI MESIANICE
MITNAGDIMI
MONOTEISM
MUSAR, MIŞCAREA
NEOLOGIE
NEO-ORTODOXIE
PANTEISM
PĂRINŢII BISERICII
PLATONISM ŞI NEOPLATONISM

POPOR ALES
RECONSTRUCȚIONISM
SABATAI ȚVI
SADUCEI
SAMARITENI
SECTE
TEOLOGIE
TERAPEUȚI
UNIVERSALISM ȘI PARTICULARISM
WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

Limbi

ARAMAICĂ
EBRAICĂ
IDIȘ
IUDEOSPANIOLĂ
LIMBI EVREIEȘTI

Teme generale

ACADEMIA LUMII CEREȘTI
ALEGORIE
ALFABET
ANTISEMITISM
ANTROPOMORFISM
APICORET
APOLOGETICĂ ȘI POLEMICĂ
APOSTAZIE
ARTĂ
ASIMILARE
ASTROLOGIE
BAAL ȘEM
BAAL TEȘUVA
BENE ISRAEL
CĂINȚĂ
COMUNITATE EVREIASCĂ
CONTROVERSE PUBLICE
CREAȚIA
CREDINȚĂ
DEMONI ȘI DEMONOLOGIE
DRAGOSTEA DE ISRAEL
DUMNEZEU
DUMNEZEU, FRICA DE
DUMNEZEU, IMITAREA LUI
DUMNEZEU, NUMELE LUI
DUMNEZEU, PATERNITATEA LUI
EDEN, GRĂDINA -ULUI
EMANCIPARE
EREZIE
GALUT
GOG ȘI MAGOG
HULĂ
IDOLATRIE
IERUSALIM
ISRAEL
ISRAEL, PĂMÂNTUL LUI
ISRAEL, RĂMĂȘIȚA LUI
ISRAELIT
ISTORIOGRAFIE
IZBĂVIRE
ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU (SAU A CERURILOR)
ÎNDURARE
ÎNGER
ÎNGERUL MORȚII
ÎNVIERE
JUBILEU
KAZARI
KEHILA
KIDUȘ HA-ȘEM ȘI HILUL HA-ȘEM
KLAL ISRAEL
KNESSET ISRAEL
LEGĂMÂNT
MAASE
MARAN
MARTIRI, ZECE
METEMPSIHOZĂ
MESIA
MINUNI
MISIUNE
MOARTE
NUME
NUMERE
OMILETICĂ
PORUNCI, CELE 613
PORUNCI, CELE ZECE (DECALOGUL)
PREDESTINARE
PREOȚIE
PROFANARE
PROVIDENȚĂ
RĂSPLATĂ ȘI PEDEAPSĂ
RELIGII, RELAȚIILE DINTRE
REVELAȚIE
SATANA
SÂNGE
SFINTE, LOCURI
SFINTE, ORAȘE
SFINȚENIE
SIMHA
SION
SION, ÎNTOARCEREA LA
SUFLET, NEMURIREA -ULUI
ȘOA
ȘTIINȚĂ
TRIBURI PIERDUTE, ZECE
ȚADIK
VIAȚĂ
VIAȚĂ VEȘNICĂ
VISE
ZIUA JUDECĂȚII

Mistică, teme cabalistice

ADAM CADMON
ASCETISM
AVELE SION
CABALA PRACTICĂ
DEVEKUT
DIBUK
DRAGOSTEA DE DUMNEZEU
EMANAȚIE
EN SOF
ESHATOLOGIE
EXILAȚI, ADUNAREA -LOR
GHEMATRIA
GHEULA
GOLEM
ISPĂȘIRE
ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU (SAU A CERURILOR)
ÎNGER
ÎNGERUL MORȚII
KAVANA
KETER
LEVIATAN
LILIT
LURIA, ISAAC ȘI CABALA LURIANICĂ
MISTICA EVREIASCĂ
MISTICA HEHALOT ȘI MERKAVA
NEȘAMA IETERA
PARDES
PEȘAT
SAMBATION
SEFIROT
SFINȚENIE, SPIRIT DE
SUFLET, NEMURIREA -ULUI
ȘEHINA
TRONUL LUI DUMNEZEU
VIAȚĂ, CARTEA -II
VIAȚĂ, POMUL -II

BIBLIE

Personaje

AARON
ABRAHAM
ADAM ŞI EVA
AMOS
CAIN ŞI ABEL
DAVID
ELISEI
ENOH
EZECHIEL
EZRA
HABACUC
HAGAI
HAŞMONEI
IACOB
IEREMIA
ILIE
IOEL
IONA
IOSIF
IOŞUA
IOV
ISAAC
ISAIA
IUDA MACABEUL
LEA
MALEAHI
MATRIARHE
MICA
MOISE
NATAN
NAUM
NEEMIA
NOE
OBADIA
OSEA
PATRIARHI
RAHELA
REBECA
SAMUEL
SARA
SOLOMON
ŢEFANIA
ZAHARIA

Teme

AKEDA
AM HA-AREŢ
APĂ, CEREMONIA SCOATERII -EI
AZAZEL
BAAL
CANAAN
CÂNTAREA LUI MOISE
CREAŢIA
DUMNEZEU, NUMELE LUI
EDEN, GRĂDINA -ULUI
EXILUL BABILONIAN
EXOD
GARIZIM, MUNTELE
GOG ŞI MAGOG
HERUVIM
IDOLATRIE
ISRAEL
ÎNGER
JERTFE ŞI DARURI
JUBILEU
LEGĂMÂNT, CHIVOTUL -ULUI
LEGĂMÂNT, TABLELE -ULUI
LEVIATAN
LEVIRAT
LEVIŢI
MANĂ
METURGHEMAN
MIŢVA
MORIA
NAZIREU
PÂINILE PUNERII ÎNAINTE
PELERINAJ
PLĂGI, ZECE
POPOR ALES
PORUNCI, CELE ZECE
POTOP
PREOT, MARE
PREOŢI
PREOŢI, VEŞMINTELE -LOR
PRIMELE ROADE
PROFEŢI ŞI PROFEŢII
REGE, REGALITATE
RUGUL APRINS
SAMBATION
SANCTUAR
SFÂNTA SFINTELOR
SINAI, MUNTELE
SÂNGE, RĂZBUNĂTORUL -LUI
SPECII, CINCI
SPECII, PATRU
SPECII, ŞAPTE
ŞABAT
TĂMÂIE
TEMPLU
TRIBURI, DOUĂSPREZECE
UNGERE
URIM ŞI TUMIM
VACA ROŞIE
VIŢELUL DE AUR
ZIUA JUDECĂŢII

Cărţi

BIBLIE
BIBLIE, COMENTARIILE EVREIEŞTI ALE -EI
CINCI SULURI
CÂNTAREA CÂNTĂRILOR
CRONICI
DANIEL, CARTEA LUI
DEUTERONOM
ECLESIAST
ESTERA, CARTEA -EI
EXOD, CARTEA -ULUI
EZECHIEL, CARTEA LUI
EZRA ŞI NEEMIA, CĂRŢILE LUI
GENEZA
HAGIOGRAFE
IEREMIA, CARTEA LUI
IONA, CARTEA LUI
IOSUA, CARTEA LUI
ISAIA, CARTEA LUI
ÎNŢELEPCIUNE, LITERATURA DE
JUDECĂTORI, CARTEA -LOR
LEVITIC
NUMERI, CARTEA
PENTATEUH
PLÂNGERI, CARTEA
PROFEŢI MICI
PROVERBE, CARTEA
PSALMI, CARTEA
REGI, CĂRŢILE -LOR.
RUT, CARTEA LUI
SAMUEL, CĂRŢILE LUI
TANAH
TARGUM
TORA

TEXTE

Mișna, Talmud

ARAHIN
AVODA ZARA
AVOT
BABA BATRA
BABA KAMA
BABA METȚIA
BARAITA
BEHOROT
BERAHOT
BEȚA
BIKURIM
DEMAI
EDUIOT
EN IAACOV
ERUVIN
GHITIN
HAGHIGA
HALA
HORAIOT
HULIN
IADAIM
IEVAMOT
IOMA
KELIM
KERITOT
KETUBOT
KIDUȘIN
KILAIM
KINIM
KODAȘIM
MAASER ȘENI
MAASEROT
MAHȘIRIN
MAKOT
MASEHET
MEGHILA
MEGHILAT TAANIT
MEILA
MENAHOT
MIDOT
MIKVAOT
MIȘNA
MOED
MOED KATAN
NAȘIM
NAZIR
NEDARIM
NEGAIM
NEZIKIN
NIDA
OHOLOT
ORLA
PARA
PEA
PEȘER
PESAHIM
PILPUL
ROȘ HAȘANA
SANHEDRIN
SEMAHOT
SOTA
SUCA
ȘABAT
ȘAS
ȘEKALIM
ȘEVUOT
ȘOFAROT
ȘVIIT
TAANIT
TALMUD
TALMUD, COMENTARIILE -ULUI
TAMID
TEMURA
TERUMOT
TOHOROT
TOSAFOT
TOSEFTA
UKȚIN
ZAVIM
ZERAIM
ZEVAHIM

Mistică

BAHIR, SEFER HA-
IEȚIRA, SEFER
ZOHAR

Midraș, Hagada

AVOT DE-RABI NATAN
CÂNTAREA CÂNTĂRILOR RABA
DERAȘ
DEUTERONOM RABA
ECLESIAST RABA
ESTERA RABA
EXOD RABA
GENEZA RABA
GENEZA RABATI
HAGADA
HAGADAT BEREȘIT
IALKUT (HA) MAHRIRI
IALKUT ȘIMONI
LECAH TOV
LEVITIC RABA
MEHILTA LUI RABI ISMAEL
MEHILTA LUI RABI ȘIMON BAR IOHAI
MIDRAȘ
MIDRAȘ HA-GADOL
MIDRAȘ HAGADA
MIDRAȘ HALAHA
MIDRAȘ PROVERBE
MIDRAȘ SAMUEL
MIDRAȘ TADȘE
MIDRAȘ TEHILIM
MIDRAȘ VA-ISAU
NUMERI RABA
PESIKTA DE-RAV KAHANA
PESIKTA RABATI
PIRKE DE-RABI ELIEZER
PLÂNGERI RABA
RUT RABA
SIFRA
SIFRE DEUTERONOM
SIFRE NUMERI
TANA DE-VE ELIAHU
TANHUMA
TARGUM ȘENI

Literaturi evreiești

APOCALIPSĂ
APOCRIFE ȘI PSEUDOEPIGRAFE
ARISTEU, EPISTOLA LUI
MANUSCRISELE DE LA MAREA MOARTĂ
PSEUDO-FILON
SEPTUAGINTA
ȚEENA U-REENA

ETICĂ, HALAHA ŞI PRACTICĂ

Etică

ADEVĂR
ADOPŢIE
ADULT
ADULTER
AGUNA
ALTRUISM
ANIMALE, ATITUDINE FAŢĂ DE
AVORT
AZIL
BĂTRÂNEŢE
BĂTRÂNI
CAMĂTĂ
CĂINŢĂ
CĂMIN EVREIESC
CELIBAT
CONSISTORIU
CONVERTIRE LA IUDAISM
COPII
CORUPŢIE
DEREH EREŢ
DIVORŢ
DRAGOSTEA DE SEMENI
DREPTATE
EDUCAŢIE
ELOGIU FUNEBRU
ETICĂ
ETICĂ COMERCIALĂ
ETICĂ MEDICALĂ
ETICĂ, LITERATURA
ETICĂ SOCIALĂ
FAMILIE
FEMEIE
FURT
GMILUT HASADIM
HEKDEŞ
HOMOSEXUALITATE
HULĂ
IERTARE
ÎNMORMÂNTARE
ÎNŢELEPCIUNE
LEGĂMINTE ŞI JURĂMINTE
LEŞON HA-RA
LIBER ARBITRU
MAMĂ
MERIT
MILOSTENIE
MONOGAMIE ŞI POLIGAMIE
NAŞTERE
NAŞTERI, CONTROLUL -LOR
NEBUNIE
OM
OMOR
OMOR INVOLUNTAR
OSPITALITATE
PACE
PĂCAT
PĂRINŢI ŞI COPII
PEDEAPSA CAPITALĂ
PIETATE
PIKUAH NEFEŞ
POFTĂ
RĂU
RĂZBOI
RESPECTUL FAŢĂ DE PĂRINŢI ŞI ÎNVĂŢĂTORI
SĂRAC ŞI SĂRĂCIE
SCLAVIE
SEXUALITATE
SINUCIDERE
SMERENIE
SPERJUR
TATĂ
TALION, LEGEA -ULUI
TRUP OMENESC
VĂDUVĂ ŞI ORFAN
VIAŢĂ
VIOLENŢĂ
VIRGINITATE
VIZITAREA BOLNAVILOR
ZESTRE

Halaha şi practică

ACOPERIREA CAPULUI
AGRICOLE, LEGI
AHRONIM
ALIMENTARE, LEGI
ALIA
ANINUT
AUTOPSIE ŞI DISECŢIE
AUTORITATE RABINICĂ
BARBĂ
BAT KOL
BET DIN
BET MIDRAŞ
BET ŞAMAI ŞI BET HILEL
CADAVRU
CASTITATE
CAŞER
CĂSĂTORIE
CĂSĂTORIE CIVILĂ
CĂSĂTORIE MIXTĂ
CĂSĂTORII INTERZISE
CENZURĂ
CIMITIR
CIRCUMCIZIE
CREZ, ARTICOLE DE
DAIAN
DEMAI
DIN TORA
DINA DE-MALHUTA DINA
DOLIU
EREZIE
ERUV
ETIOPIA, EVREII DIN
EVREU („CINE ESTE EVREU?")
EXCOMUNICARE
FAMILIE, PURITATEA -EI
FIU NEASCULTĂTOR
GHEZERA
HAHAM
HAKHEL
HALAHA
HALAHA LE-MOŞE MI-SINAI
HALAHA ŞI TEHNOLOGIE
HALAHOT GHEDOLOT, HALAHOT PESUKOT
HALUKA
HEHŞER
HORAAT ŞAAH
HUCOT HA-GOIM
IDOLATRIE
IEŞIVA
INCEST
INCINERARE
ISPĂŞIRE
ISRAEL, RELIGIA ÎN STATUL
ISUR VE-HETER
ÎNSĂMÂNŢARE ARTIFICIALĂ
ÎNŢELEPŢI
ÎNVESTIRE
JERTFE ŞI DARURI
KALA, LUNA DE
KARET
KETUBA
KIDUŞ HA-ŞEM ŞI HILUL HA-ŞEM
KLAL ISRAEL

LEGĂMÂNT, TABLELE -ULUI
LEGE, CODIFICAREA -II
LEGEA ORALĂ
LEGEA SCRISĂ
LEGILE MUNCII
LEGILE NOAHIDE
LEKET, ŞIHEHA, PEA
LEVIRAT
LUNĂ
LUNEA ŞI JOIA
MAAMAD
MAGHID
MAGIE
MAOT HITIM
MAŞGHIAH
MIKVE
MINIAN
MINIM
MOARTE
MONOTEISM
MOŞTENIRE
MUKŢE
NAZIREU
NEEVREU
NELEGITIMITATE
NIDA
NOUĂ ZILE
NOVELLAE
ORGĂ
PATRILINIARE, CONTROVERSĂ ASUPRA DESCENDENŢEI
PÂINE
PEDEPSE
PORUNCI, CELE 613
PORUNCI, CELE ZECE (DECALOGUL)
POSEKIM
PREOŢI
PREOŢI, VEŞMINTELE -LOR
PRIMELE ROADE
PRIMUL NĂSCUT, RĂSCUMPĂRAREA -LUI
PRIZONIERI, RĂSCUMPĂRAREA -LOR
PROFANARE
PROSBUL
PURITATE RITUALĂ
RABI, RABIN
RABINICE, SEMINARII
REGULA DE AUR
RESPONSA
RIŞONIM
SANHEDRIN
SFÂŞIEREA VEŞMINTELOR
SFINŢIRE
ŞAATNEZ
ŞABATIC, AN
ŞALIAH
ŞEHITA
ŞULHAN ARUH
TAKANA
TALMID HAHAM
TEVUL IOM
TORA
TREFA U-NEVELA
UNGERE
VACA ROŞIE
VIAŢĂ VEŞNICĂ
VRĂJITORIE
ZAKEN MAMRE
ZECIUIALĂ
ZUGOT

NUME DE PERSOANE

Rabini, înţelepţi, gânditori

ABAHU
ABAIE
ABOAB, ISAAC
ABRAHAM BEN DAVID DIN POSQUIÈRES
ABRAVANEL (ABRABANEL), ISAAC BEN IUDA
ABULAFIA, ABRAHAM BEN SAMUEL
ADRET, SOLOMON BEN ABRAHAM
AHAI (AHA) DIN ŞABHA
AKIVA BEN IOSIF
ALBO, IOSIF
ALCABEŢ, SOLOMON BEN MOISE HA-LEVI
ALFASI, ISAAC BEN IACOB
AMRAM (BEN ŞEŞNA) GAON
ARAMA, ISAAC BEN MOŞE
AŞER BEN IEHIEL
AŞI
AŞKENAZI, ŢVI HIRSCH BEN IAACOV
AZULAI, HAIM IOSIF DAVID
BAAL ŞEM TOV, ISRAEL BEN ELIEZER
BAECK, LEO
BAHARAH, IAIR HAIM BEN MOŞE ŞIMŞON
BAHIA BEN AŞER IBN HALAWA
BAHIA BEN IOSIF IBN PAKUDA
BEN IEHUDA, ELIEZER
BENAMOZEGH, ELIA
BERLIN, NAFTALI ŢVI IEHUDA
BERNAYS, ISAAC
BERTINORO, OBADIA BEN AVRAHAM IARE DI
BERURIA
BLUMENKRANZ, BERNHARD
BUBER, MARTIN
CARO, IOSIF BEN EFRAIM
COHEN, HERMANN
COSTA, URIEL DA
CRÉMIEUX, ISAAC ADOLPHE
CRESCAS, HASDAI
CULI (HULI), IACOB
DAVID BEN SAMUEL HA-LEVI
DOV BER DIN MESERICI
DURAN, ŞIMON BEN ŢEMAH
EDELS, SAMUEL ELIEZER BEN IUDA HA-LEVI
EGER, AKIVA BEN MOŞE
EINHORN, DAVID
EISENDRATH, MAURICE NATHAN
ELEAZAR BEN IUDA BEN KALONYMUS DIN WORMS

ELIA BEN SOLOMON ZALMAN, GAONUL DIN VILNIUS
ELIEZER BEN HIRKANOS
ELIMELEH DIN LISENSK
ELIŞA BEN AVUIA
EMDEN, IACOB
ETTLINGER, JACOB
EYBESCHÜTZ, IONATAN BEN NATAN NATA
FALK, IACOB IOSUA BEN ŢVI HIRSCH
FEINSTEIN, MOSHE
FILON DIN ALEXANDRIA
FINKELSTEIN, LOUIS
FLEG, EDMOND
FRANKEL, ZACHARIAS
GAMALIEL
GEIGER, ABRAHAM
GHERŞOM BEN IUDA
GINZBERG, LOUIS
GRODZENSKI, HAIM OZER
HAI GAON
HELLER, IOM TOV LIPMANN
HERZL, THEODOR (BINYAMIN ZEEV)
HERZOG, ISAAC HA-LEVI
HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA
HILDESHEIMER, AZRIEL
HILEL
HIRSCH, SAMSON RAPHAEL
HOLDHEIM, SAMUEL
HOROWITZ, ISAIA BEN ABRAHAM HA-LEVI
HUNA
IACOB BEN AŞER
IACOB IOSIF DIN POLONOIE
IBN DAUD, ABRAHAM BEN DAVID HA-LEVI
IBN EZRA, ABRAHAM
IBN EZRA, MOISE
IBN GABIROL, SOLOMON
IBN ZIMRA, DAVID BEN SOLOMON
IOHANAN BAR NAPAHA
IOHANAN BEN ZAKAI
IOSE BEN HALAFTA
IOSEFUS, FLAVIUS
IOSUA (IEHOŞUA) BEN HANANIA
ISAAC BEN MOISE DIN VIENA
ISAAC, JULES MARX
ISMAEL (IŞMAEL) BEN ELIŞA
ISRAEL, MEIR HA-KOHEN KAGAN
ISSERLEIN, ISRAEL BEN PETAHIA
ISSERLES, MOISE BEN ISRAEL
IUDA (IEHUDA) BAR ILAI
IUDA (IEHUDA) HA-NASI
IUDA (IEHUDA) HE-HASID
IUDA (IEHUDA) LOEW BEN BEŢALEL
IUDA HALEVI (IEHUDA HA-LEVI)
JACOBSON, ISRAEL
KAHN ZADOC
KALIR, ELEAZAR
KAPLAN, MORDECAI MENAHEM
KARELITZ, AVRAHAM IEŞAIAHU
KIMHI
KOHLER, KAUFMANN
KOOK, ABRAHAM ISAAC
KRANZ, IACOB BEN ZEEW WOLF
KROHMAL, NAHMAN
LANDAU, EZECHIEL
LAZARE, BERNARD
LIEBERMAN, SAUL
LURIA, ISAAC ŞI CABALA LURIANICĂ
LURIA, SOLOMON BEN IEHIEL
LUZZATO, MOISE HAIM
MAIMONIDE, MOISE
MALBIM, MEIR LEIB BEN IEHIEL MIHAEL
MANNHEIMER, ISAAC NOAH
MEIR
MEIR BAAL HA-NES
MEIR (BEN BARUH) DIN ROTHENBURG
MEIRI MENAHEM BEN SALOMON
MENAHEM MENDEL DIN KOŢK
MOISE BEN IACOB DIN COUCY
MOISE BEN ŞEM TOV DE LEON
MOISE CORDOVERO
MÖLLIN, IACOB BEN MOŞE HA-LEVI
MUNK, SALOMON
NAHMAN (BEN SIMHA) DIN BRAŢLAV
NAHMANIDE
NEHER, ANDRÉ
NISIM BEN RUBEN GERONDI
PALLIÈRE AIMÉ
RABA BAR NAHMANI
RAŞI, SOLOMON BEN ISAAC
RAV
RAVA
REINACH
ROSENZWEIG, FRANZ
SAADIA (BEN IOSIF) GAON
SALANTER (LIPKIN), ISRAEL BEN ZEEV WOLF
SAMUEL BEN MEIR
SAMUEL, MAR
SCHECHTER, SOLOMON
SCHOLEM, GERSHOM
SFORNO, OBADIA BEN IACOB
SINTZHEIM, JOSEPH DAVID
SIRKES, IOEL
SOFER (SCHREIBER), MOISE
SOLOVEICIK
SPEKTOR, ISAAC ELHANAN
SPINOZA, BARUH (BENEDICT)
STEINBERG, MILTON
ŞAMAI
ŞEMAIA ŞI AVTALION
ŞERIRA GAON
ŞIMON BAR IOHAI
ŞIMON BEN LAKIŞ
ŞIMON BEN ŞETAH
ŞNEUR ZALMAN DIN LIADI
ŞORIN, AARON
TAM, RABENU
ŢADIK, IOSIF IBN
UZIEL, BEN-ŢION MEIR HAI
VAJDA, GEORGES
VITAL, HAIM BEN IOSIF
WISE, ISAAC MAYER
ZUNZ, LEOPOLD

Tehnoredactare computerizată:
EDITURA UNIVERS ENCICLOPEDIC
LILIANA KIPPER

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"